

**Breve aproximación a los elementos de la ortodoxia
presentes en la obra de F. M. Dostoievski**

Jesús Ricardo González Leal

Resumen

El presente trabajo trata de poner de relieve algunos elementos ortodoxos visibles en la obra de F. M. Dostoievski. Su consideración de autor universal ha hecho que exista una amplia bibliografía entorno a su peculiar forma de entender el cristianismo, pero ha provocado que su imagen como «ortodoxo convencional» haya quedado, quizás, relegada a un segundo plano. Por ello, tomando como referentes los siete primeros concilios ecuménicos, las relaciones Iglesia-Estado, el monaquismo y los iconos, se ha intentado realizar un esbozo de la esencia e historia de la Iglesia Ortodoxa y mostrar cómo estos están presentes en la obra del escritor ruso.

Palabras clave: Ortodoxia, Concilios, Iglesia-Estado, Monaquismo, Iconos

Introducción

La consideración de Fiódor M. Dostoievski como un autor universal y máximo conocedor del alma rusa ha motivado la proliferación de trabajos de diversa índole, donde se ha profundizado en aspectos relacionados con su vida, su obra y su pensamiento. Su carácter de escritor excepcional ha generado una voluminosa bibliografía nutrida de una pléyade de enfoques y perspectivas en diferentes idiomas. La multiplicidad de ensayos que reflejan su pensamiento religioso –que es el enfoque y la temática principal donde podríamos conceptualizar el presente trabajo– no contempla un número menor donde se describen y analizan las especificidades de su filosofía, lo que, en cierta manera, le «alejan» de ser considerado un «cristiano ortodoxo convencional». En efecto, en obras como la de Luigi Pareyson¹ o Nikolái Berdiáev² encontramos lo que

¹ Pareyson, L. (2008): *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*. Traducción de Constanza Giménez Salinas. Ediciones Encuentro, Madrid.

² Berdiaev, N. (2008): *El espíritu de Dostoyevski*. Traducción de Olga Trankova Tabatadze. Prólogo de Artur Mrówczynski-Van Allen. Editorial Nuevo Inicio, Granada.

podríamos calificar un *cristianismo de Dostoievski*, parafraseando la obra José Luis López Aranguren³. Las consideraciones vertidas en estas páginas son, cuanto menos, lecturas de un interés especial para cualquiera que desee comprender al «cristiano complejo» que resultó ser el escritor ruso. Sin embargo, no podemos obviar que, a pesar de aquellos rasgos peculiares que pudiera presentar su pensamiento religioso, el ruso se definió como un fervoroso creyente en la Ortodoxia⁴. Y es este un aspecto fundamental que no podemos perder de vista si pretendemos aproximarnos a *sus* excepcionalidades.

Para ello, hemos tenido en cuenta, de manera sucinta, aquellos datos biográficos que han resultado personalmente más significativos a la hora de exponer la relación existente entre la vida de Dostoievski y la religión⁵. Asimismo, y entendiendo que la historia de la Iglesia Ortodoxa –y, más concretamente, la rusa– es vasta y longeva, hemos optado por centrarnos, sólo y exclusivamente, aún a riesgo de caer en la simplificación y la generalización, en aquellos aspectos esenciales de la fe ortodoxa. Obviando algunas modificaciones posteriores que, si bien pudieron ser polémicas, no alteraron el sustrato fundamental de la fe ortodoxa –la cual en esencia ha permanecido prácticamente inalterada hasta la actualidad–, sólo se han tenido en cuenta los siete primeros concilios ecuménicos. La razón de ello radica en el hecho de que, por un lado, se les considera, *grosso modo*, la base de la Ortodoxia, mientras que, por el otro, son los únicos reconocidos por las Iglesias Orientales⁶.

Debe añadirse a esto último una serie de marcadores más específicos con el fin de afinar el objeto de nuestro artículo. De esta forma, dentro de la *Pravoslavie*, nos hemos centrado en una serie de aspectos clave y que podemos encontrar con claridad meridiana en la obra de Dostoievski. Estos marcadores consisten en las relaciones

³ López Aranguren, J. L. (1970): *El cristianismo de Dostoievski*. Taurus Ediciones, Madrid.

⁴ «A su juicio, “el hombre ruso no conoce nada superior al cristianismo, ni puede imaginarlo”, y la Ortodoxia “no es simplemente una cosa de iglesia y rito, sino un sentimiento vivo, que se convierte en nuestro pueblo en una de esas energías vitales sin las que no puede subsistir la nación». Véase López Aranguren, J. L. (1970): *El cristianismo de Dostoievski*, pág. 39.

⁵ Para tales efectos nos hemos basado, fundamentalmente, en la biografía redactada por Augusto Vidal, considerado como uno de los mayores expertos en Dostoievski en lengua castellana. Ello, no obstante, no implica que no nos hayamos nutrido, de hecho, de otras fuentes igualmente importantes que se irán enunciando conforme avance el artículo. Véase Vidal, A. (1990): *Dostoyevski*. Círculo de Lectores, Barcelona.

⁶ O'Donnell, C., & Pié-Ninot, S. (2001): *Diccionario de eclesiología*. Traducción de Juan Padilla Moreno. San Pablo, Madrid.

Iglesia-Estado –e incluso su consideración como iglesia étnica–, la importancia del monaquismo y el desarrollo de la espiritualidad por medio de los iconos⁷.

La presencia de la religión en la vida de Dostoievski

Desde que naciera en 1821 y hasta su muerte en 1881, la Ortodoxia jugó un papel fundamental en la vida del escritor. Su familia, al igual que la mayor parte de la sociedad de la Rusia decimonónica, era profundamente creyente⁸. Nos cuenta Augusto Vidal que su primer libro de lectura fueron las *Ciento cincuenta historias sagradas del Antiguo y Nuevo Testamento*. Y, sin lugar a dudas, debió impresionarle en sobremanera, puesto que a la edad de cincuenta años volvió a hacerse con un ejemplar. La primera educación la recibió en su casa de boca de sus progenitores, quienes también le enseñaron religión. No obstante, también intervinieron como educadores un profesor de francés y un diácono al que Dostoievski recordaba como un narrador sublime⁹.

Tras su estancia en el internado de Chermak, donde el autor tomó mayor contacto con la literatura, Dostoievski continuó sus estudios en la Escuela Militar de Ingenieros, donde sus congéneres le apodaron «el monje Focio» por la avidez con la que devoraba tanto los escritos religiosos como los Evangelios¹⁰. Tras su graduación en 1843, Dostoievski ingresaría en el clandestino Círculo de Petrashevski, de tendencia socialista, donde quedaría deslumbrado por la idea cabetiana de la implantación del socialismo como un «Reino de Dios en la Tierra»¹¹.

Su detención en 1849, junto a otros miembros del grupo, le llevó a la deportación a Siberia, donde permanecería diez años, ya en calidad de preso, ya sirviendo al zar como soldado raso. Durante su estancia en el presidio tomó un nuevo y renovado contacto con la Ortodoxia al no estar permitido ningún libro que no fuese la

⁷ Estos rasgos no se han escogido solo por aparecer en las obras de Dostoievski. Los mismos aparecen desglosados muy resumidamente en la obra de los teólogos católicos Goyret y Blanco, de la que también nos hemos ayudado para afinar nuestro campo de estudio y evitar el desborde. Goyret, P. & Blanco, P. (2018): *Llamados a la unidad. Teología ecuménica*. Ediciones Palabra, Madrid, págs. 28-30.

⁸ Vidal, A. (1990): *Dostoyevski*, pág. 15.

⁹ Sobre la influencia de la Biblia en Dostoievski, véase Morillas, J. (2006): «La redención a través del amor: la Biblia en la vida y obra de Dostoievski», *Mundo eslavo: revista de cultura y estudios eslavos*, 5, págs. 77-94.

¹⁰ Vidal, A. (1990): *Dostoyevski*, págs. 14-24.

¹¹ Billington, J. H. (2011): *El icono y el hacha: una historia interpretativa de la cultura rusa*. Traducción por Esther Gómez Parro. Siglo XXI, Madrid, págs. 534-535.

Biblia¹², lo que le valió para profundizar en la figura de Cristo, del Dios-hombre como ideal de la humanidad. Tras esto, abandonó definitivamente las ideas socialistas de su juventud¹³ y se convirtió en un abanderado de la causa eslavófila y ortodoxa.

Esta toma de posición y su férrea crítica a Occidente se harían patentes tras su reinserción y posterior fundación, junto a su hermano Mijaíl, de la revista *Tiempo*. Desde este mismo medio publicó *Apuntes de invierno sobre impresiones de verano* y *Un episodio vergonzoso*, considerado para Díaz Márquez como el inicio de su compromiso público para con la Ortodoxia y el eslavismo¹⁴ tras realizar un viaje a Europa que terminó por desencantarle¹⁵.

Con la publicación de *Crimen y castigo*, además de consolidarse definitivamente en el panorama literario, se esbozan las primeras líneas de su pensamiento, donde, de hecho, la libre interpretación que Sonia hace del pasaje donde Cristo resucita a Lázaro resultó «excesivamente» polémica para sus editores. El hecho de que una prostituta encarnase una fe estoica en Cristo tampoco resultó del agrado de estos¹⁶. Con *El idiota*, sin embargo, consiguió introducir la figura del ideal de Jesús encarnada en el inadaptado príncipe Mishkin¹⁷.

Con el tiempo, y tras su feroz ataque a los occidentalistas a través de *Los demonios*, Dostoievski publicaría en *El Ciudadano*, propiedad de Meshcherski, una columna de opinión titulada *Diario de un escritor* que, con el tiempo, se desligaría de la revista y se convertiría en su propia tribuna. Ahí el escritor vertió sus propios juicios de valor donde aportaría una visión chovinista y cristiana del crimen basado en el binomio

¹² Al respecto, en su novela autobiográfica *Memorias de la casa muerta*, Dostoievski escribió lo siguiente: «A mí, cierto recluso, que me profesaba sincero afecto (hablo sin exageración) me robó una vez la Biblia, que era el único libro permitido en el penal». Véase Dostoyevski, F. (1974): *Memorias de la casa muerta*. Traducción de Rafael Cansinos-Assens. Ediciones Júcar, Madrid, pág. 35. Su hija, Aimée Dostoievski, nos cuenta en la personalísima biografía que escribió sobre su padre que las mujeres de unos decembristas le dieron a Dostoievski una Biblia con veinticinco rublos dentro. Véase Dostoievski, A. (2011): *Vida de Dostoievski por su hija*. Traducción por Huberto Pérez de la Ossa. El Buey Mudo, Madrid, pág. 82.

¹³ Bushkovitch, P. (2012): *Historia de Rusia*. Traducción por Herminia Bevia Villalba y Antonio Resines Rodríguez. Akal, Madrid, pág. 259.

¹⁴ Díaz Márquez, M. (2012): *La luz en Dostoievski*. Ediciones Casas, Sevilla, págs. 36-37.

¹⁵ Para más detalles, véase Morillas, A. (2018): «[Dostoievski, Rusia y Europa. A propósito de una nueva traducción de Apuntes de invierno sobre impresiones de verano](#)», *Estudios Dostoievski*, 1, págs. 195-224.

¹⁶ Vidal, A. (1990): *Dostoyevski*, págs. 82-83.

¹⁷ Billington, J. H. (2011): *El icono y el hacha: una historia interpretativa de la cultura rusa*, pág. 583.

pecado-arrepentimiento¹⁸. No obstante, la idea de que Rusia era la fortaleza de la cristiandad también aparecería en este medio¹⁹.

Su última novela –y ópera magna– *Los hermanos Karamázov* sirvió de síntesis para concentrar su pensamiento filosófico-religioso. Desde un asesinato, Dostoievski realiza una crítica al Estado moderno, a las nacionalidades y a la enseñanza de la propia Iglesia²⁰. Su pasaje sobre *El Gran Inquisidor*, monólogo-poema de Iván Karamázov, es el punto culminante de su obra²¹. En ella se visibiliza la pugna entre Rusia y la Ortodoxia, representada en la figura del inocente seminarista Aliosha, frente a Iván que encarna las ideas occidentales y el ateísmo.

El último libro que leería Dostoievski sería la Biblia. El día de su muerte, tomó entre sus manos el ejemplar que años ha le habían regalado las decembristas antes de entrar en el presidio siberiano. Antes de morir leyó el pasaje del bautismo de Jesús en el Evangelio según San Mateo²². Según su hija, su entierro en la Iglesia del Espíritu Santo de San Petersburgo fue un acontecimiento nacional, al que incluso se sumaron los ateos para dar su último adiós al escritor eslavo²³.

Relaciones Iglesia Ortodoxa-Estado.

Para Goyret y Blanco existen una vinculación estrecha entre Iglesia y Estado en la que permanece la antigua tradición oriental del cesaropapismo²⁴. La intromisión del emperador en los asuntos eclesiásticos ya se observa en el primer concilio ecuménico de Nicea en el 325 cuando el emperador Constantino, más interesado en la paz interna del Imperio que en disputas teológicas, decide convocarlo²⁵. Rusia, heredera de la ortodoxia y principal país en emplear el ritual bizantino, continuó con una línea parecida. La

¹⁸ Bushkovitch, P. (2012): *Historia de Rusia*, pág. 261.

¹⁹ Vidal, A., (1990): *Dostoyevski*, pág. 109.

²⁰ *Ibid.*, pág. 111.

²¹ Al respecto recomendamos el capítulo de “*El Gran Inquisidor*” en su sentido actual, de José Luis López Aranguren que puede encontrarse en su obra ya citada *El cristianismo de Dostoievski*, págs. 61-68. Para una visión general de esta problemática, consúltese además el artículo de Morillas, J. (2019): «[José Luis López Aranguren o la cuestión de la libertad en «El Gran Inquisidor» de F. M. Dostoievski](#)», *Estudios Dostoievski*, 2 (enero-junio 2019), págs. 109-117.

²² Vidal, A., (1990): *Dostoyevski*, pág. 115.

²³ Dostoievski, A. (2011): *Vida de Dostoievski por su hija*, págs. 307-308.

²⁴ Goyret, P., & Blanco, P. (2018): *Llamados a la unidad. Teología Ecuménica*, pág. 30.

²⁵ O'Donnell, C. & Pié-Ninot, S. (2001): *Diccionario de eclesiología*, pág. 768.

Iglesia quedó al arbitrio del poder civil, sobre todo tras la reforma de Pedro I, donde el clero quedó subordinado a los intereses del zar por medio de un Santo Sínodo²⁶.

Sin embargo, la relación entre Iglesia y Estado es más compleja en el caso de Rusia, ya que, a la subordinación y posterior consideración de una Iglesia étnica tras el triunfo del nacionalismo, habría que sumarle unas consideraciones anteriores. Algunos investigadores de la Rusia actual, como Mira Milosevich, han situado la invasión de los mongoles como uno de los hechos más significativos en la toma de conciencia como parte de una cristiandad ortodoxa frente a un enemigo externo, mayoritariamente musulmán y, a la postre, destructor de la Rus de Kiev²⁷. Sería, de hecho, durante la dominación de los mongoles cuando la sede metropolitana de Kiev pasaría a Vladimir en 1299 y luego a Moscú en 1325, cuatro años antes de la proclamación del Gran Ducado, donde el obispo continuaría usando el título de *Metropolitano de Kiev y toda la Rus*²⁸. La caída de Constantinopla en manos de los turcos en mayo de 1453 y los anteriores concilios de Lyon (1274) y Florencia (1439) agudizaron la separación de Oriente y Occidente²⁹ y colocaron a Moscú en un lugar preeminente. En efecto, la conquista otomana de Constantinopla transformó el paradigma de la primacía religiosa bizantina cuyo centro se desplazó a Moscú.

De esta forma, los religiosos rusos desacreditarían al patriarca de Kiev tras la línea de unidad marcada por Florencia allí donde la propia sociedad bizantina se mostraría abiertamente hostil a sus autoridades por esta decisión. En Rusia, a diferencia de lo que había sucedido en otras partes del ya agonizante Imperio bizantino, fue el propio príncipe de Moscovia el que se desmarcó en su propio beneficio³⁰. La conquista de Constantinopla en manos de los turcos otomanos, que a la postre disminuyeron

²⁶ Billington, J. H. (2011): *El icono y el hacha: una historia interpretativa de la cultura rusa*, pág. 272.

²⁷ Milosevich, M. (2013): «¿Hacia dónde va Rusia?», *Cuadernos de pensamiento político FAES*, 37, pág. 100.

²⁸ Sacra Congregazione per le Chiese Orientali (1974): *Oriente Cattolico*, Ciudad del Vaticano, págs. 283-284.

²⁹ Los intentos de unidad en Florencia se tradujeron en tensiones entre la Iglesia de Constantinopla y la Rusa por considerar que la primera había caído en la herejía por su acercamiento a la Iglesia de Roma. Para entonces Moscú ya iniciaba su expansión. Véase Vercruyse, J. E. (2011): *Introducción a la teología ecuménica*. Traducción de Jesús Bengoechea. Editorial Verbo Divino, Estella, pág. 25.

³⁰ Álvarez Palenzuela, V. E. (2004): «Las iglesias de oriente ante la presión otomana», en: Mitre Fernández, E. (coord.): *Historia del cristianismo II. El mundo medieval*. Editorial Trotta, Madrid, pág. 721.

notoriamente el poder y el autogobierno del patriarca de Constantinopla³¹, fue suficiente para ratificar su hegemonía y erigirse en herederos de la tradición ortodoxa. Así, en 1459, un sínodo de obispos rusos declaró que el patriarca de Constantinopla, al hallarse bajo dominio mahometano, no podía ejercer sus labores dentro del mundo ortodoxo, por lo que el patriarca de Kiev –ya en Moscú– no necesitaría de la confirmación de éste, sino del príncipe de Moscovia³². Este hecho fue finalmente confirmado en 1589 por Jeremías II, quien otorgó el título oficial de *Patriarca de Moscú y Toda Rusia* a Job.

Asimismo, las palabras de Filoteo de Pskov en el siglo XVI, quien consideraba que las caídas de Roma y Constantinopla se había producido por sus actos heréticos –la primera por los papas y la segunda por la unión de Florencia– abonaron el terreno para considerar a Moscú como la Tercera Roma. De este modo, para el monje, Rusia asumiría su papel como última fortaleza de la cristiandad³³ y se arrogaría a sí misma un destino mesiánico donde la vinculación de la Iglesia con el Imperio evidenciaría la continuidad del cesaropapismo en la figura de los zares.

El Estado y la Ortodoxia en la obra de Dostoievski

Para Dostoievski la religión ortodoxa representaba la pureza cristiana y en su base estaba el amor a la humanidad. La misión que Dios había encomendado a Rusia era, precisamente, la de convertirse en baluarte de esa pureza³⁴. Es un hecho comúnmente aceptado entre los historiadores de la literatura que Dios, la Iglesia y el Estado³⁵ eran temas recurrentes en Dostoievski y que un halo de cristianismo recorre sus obras. Para López Aranguren el carácter ultrarreligioso, la teocracia y el mesianismo atribuidos a Rusia y la Ortodoxia son evidentes en Dostoievski. La historia del cristianismo en Dostoievski sólo puede observarse desde la perspectiva rusa, como un cristianismo ortodoxo frente al resto de «falsos» cristianismos y bajo el cristianismo aflora la

³¹ Vercruysse, J. E. (2011): *Introducción a la teología ecuménica*, pág. 25.

³² Álvarez Palenzuela, V. E. (2004): «Las iglesias de oriente ante la presión otomana», pág. 721.

³³ Sacra Congregazione per le Chiese Orientali (1974), pág. 285.

³⁴ Presa González, F. (coord.) (1999): *Historia de las literaturas eslavas*. Cátedra, Madrid, pág. 1130-1134.

³⁵ Waegemans, E. (2003): *Historia de la literatura rusa desde el tiempo de Pedro el Grande*. Traducción de Santiago Martín y Win D'Hulster. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, pág. 226. La cita textual del catedrático alemán es la siguiente: «Todas sus grandes novelas contienen apasionadas discusiones sobre el Bien y el Mal, Dios y el Diablo, Iglesia y Estado. Trabaja estas ideas en una complicada intriga llena de suspense y sensación y diálogos interminables, pero siempre funcionales».

reflexión sobre el carácter ruso. Y ese carácter está influido, sin lugar a dudas, por la Ortodoxia, cuyo ideal está liderado por Rusia³⁶.

El testimonio de Berdiáev sobre el escritor ruso es quizás más iluminador en tanto que condensa esta idea y la concreta. Para él, Dostoievski fue el heraldo de la idea y la conciencia nacional rusa marcado por todas sus contradicciones; pero también consideraba a Rusia como el «pueblo portador de Dios» y veía en esto cierta conciencia de mesianismo exclusivo³⁷. Sin duda alguna, el texto que mejor apoya las tesis de Berdiáev son las siguientes palabras de Iván Shatov en *Los demonios*: «Pero la verdad es una y, por tanto, sólo uno entre los pueblos puede tener al Dios verdadero, aun si los demás tienen sus propios dioses grandes e individuales. El único pueblo “portador de Dios” es el pueblo ruso [...]»³⁸.

Es inevitable ver, en este breve fragmento la predestinación de Rusia como baluarte de la cristiandad en una suerte de religión étnica y rasgo puramente nacional. Aunque como tal no aparezca explicitado el concepto de nación, para Dostoievski es impensable pensar en una nacionalidad sin pueblo y, a su vez, es inconcebible un pueblo sin dios. Es por esto por lo que, para el escritor ruso, la unión pueblo-dios es indisoluble y la pérdida de fe en la misma le lleva a su extinción como cultura. Sin embargo, Dios no es un rasgo más de la nacionalidad. Eso sería, reducir a Dios a una idea de un colectivo en particular, siendo más bien, al contrario: las naciones, los pueblos, son una suerte de «encarnación» de Dios y, por ello, sólo uno puede ser el auténtico portador de Dios. Así lo expresa Shatov en el siguiente fragmento de *Los demonios*:

-¿Que reduzco a Dios a un atributo de la nacionalidad? -exclamó Shatov-. Al contrario, levanto el pueblo hasta Dios. ¿Es que no ha sido siempre así? El pueblo es el cuerpo de Dios. Un pueblo es solo pueblo mientras tiene su propio Dios individual y excluye a los demás dioses del mundo, sin admitir reconciliación alguna; mientras cree que su Dios vencerá y expulsará del mundo a todos los demás dioses. Así han creído todos los pueblos, desde el principio de los siglos, todos

³⁶ López Aranguren, J. L. (1970): *El cristianismo de Dostoievski*, pág. 37-40.

³⁷ Berdiaev, N. (2008): *El espíritu de Dostoyevski*, pág. 173.

³⁸ Dostoyevski, F. (2011): *Los demonios*. Traducción de Juan López-Morillas. Alianza Editorial, Madrid, pág. 328.

los grandes pueblos que se han mantenido a la cabeza de la humanidad. No cabe ir contra los hechos.³⁹

Y se puede ir aún más allá en esta concepción de Iglesia étnica, donde no sólo el pueblo es portador de Dios, sino que aquél que se separa del pueblo y deja de comprenderlo olvida su fe: «¡Y quien no tiene pueblo, no tiene Dios! Sepa usted que todos los que dejan de entender a su pueblo y pierden su vínculo con él pierden, asimismo, y en igual medida, la fe paterna y acaban siendo ateos o indiferentes. ¡Digo la verdad! Éste es un hecho demostrable. ¡He ahí por qué todos ustedes, y ahora todos nosotros, somos viles ateos o simple canalla depravada y escéptica!»⁴⁰.

Se deduce, pues, no sólo que quien no tiene Dios no pertenece a una nación, sino que, si no se entiende a una nación tampoco se puede entender su idea de Dios. Aparece aquí la misma idea mostrada con anterioridad, pero de una manera distinta. Si antes era condición *sine qua non* que todo pueblo tuviera un Dios para existir, se concluye ahora que quien se aleja de su pueblo también se aleja de su dios. En efecto, en contraste con una definición positiva, la definición por oposición esclarece la premisa de que toda aquella persona que niegue su pertenencia a un pueblo no tiene, por ende, dios y que todo pueblo no puede existir sin dios. Se reafirmaría, en cierta medida, que esa imagen de Iglesia étnica propia de las confesiones ortodoxas está presente en Dostoievski de varias formas.

Como colofón, y a modo de nexo de unión entre este apartado y el siguiente –El monacato ortodoxo– no podríamos olvidar las palabras del padre Paísi sintetizando el discurso de Iván Karamázov en el monasterio:

-En pocas palabras –dijo el padre Paísi [...]–, según unas teorías en exceso explicadas en nuestro siglo decimonono, la Iglesia ha de transformarse en Estado, como pasando de una especie inferior a otra superior [...]. En cambio, según la concepción y esperanza rusas, no es la Iglesia la que ha de transformarse en Estado como pasando de una especie inferior a otra superior, sino

³⁹ Ibid., pág. 327.

⁴⁰ Ibid., pág. 63.

que, por el contrario, es el Estado el que ha de acabar haciéndose digno de convertirse en Iglesia, y ninguna otra cosa. ¡Y así será, así será!⁴¹

En ellas, aunque, efectivamente, no observamos referencia alguna a la nación, sí que es destacable aquí la idea de predestinación que expone el padre Paísi. En oposición a un Occidente europeo que desea integrar a la Iglesia como asociación dentro de su estructura estatal, el ideal ortodoxo ruso, según se expone, es el contrario: que el Estado llegue a ser Iglesia sin que, por ello, dejen de existir los gobernantes o los Estados – hecho que describe Iván Karamázov y al que aludimos indirectamente. De esta forma, según el mediano de los tres hermanos: «lo único que hace es obligarlos a abandonar su camino falso, todavía pagano y erróneo, para seguir el camino acertado y verdadero, el único que conduce a los fines eternos»⁴².

Esta concepción, junto con la afirmación del padre Paísi sobre la idea de elevar el Estado a Iglesia como algo genuinamente ruso, reafirmaría la *symphonia* entre ambos al reconocer como propiamente eslava la idea expuesta anteriormente. Solamente que, al enunciarlo como «concepción y esperanza rusas» se advierte la predestinación –o al menos el anhelo de predestinación– de triunfo de la Iglesia Ortodoxa en Rusia, por un lado; pero, por otra parte, que ese acto de elevar el Estado a Iglesia no se ha logrado. Y ello sucede porque en el siglo XIX, como ya se expuso con anterioridad, la Ortodoxia continuaba subordinada a los designios del zar.

El monacato en la ortodoxia

El monaquismo tiene –y tuvo– una amplia repercusión y gozó de gran prestigio en la Ortodoxia, teniendo al Monte Athos como centro vital desde el siglo IX. Asimismo, buena parte de la alta jerarquía eclesiástica procede de este mundo ya que las personas con vínculos matrimoniales pueden ser ordenadas en el sacramento del sacerdocio, pero no pueden llegar a ejercer funciones episcopales⁴³.

⁴¹ Dostoievski, F. M. (1987): *Los hermanos Karamázov*. Traducción de Augusto Vidal. Cátedra, Barcelona, pág. 151.

⁴² *Ibid.*, pág. 151.

⁴³ Goyret, P., & Blanco, P. (2018): *Llamados a la unidad. Teología Ecuménica*, págs. 28-29.

A diferencia de Occidente, aquellos países que abogaron por el rito bizantino no se rigieron por una regla monástica al estilo medieval propiamente dicha, sino que, más bien, se apoyaron en una serie de postulados recogidos por San Basilio Magno en sus obras *Regulae fusius tractae* y *Regulae brevius tractae*⁴⁴. La obra del obispo de Cesarea fue ampliamente seguida tanto en Oriente como en Occidente a través de la prédica de San Benito, quien también influyó muy poderosamente en la forma de entender la vida monacal⁴⁵.

No obstante, según la obra de los teólogos Goyret y Blanco⁴⁶, encontramos que ya desde el siglo IV existían eremitas reunidos bajo la autoridad de un padre espiritual en Egipto, considerado el germen de la vida monástica. En Palestina, por su parte, existían otras tendencias cuanto menos curiosas, como aquellos cenobios que habitaban en cabañas –*lauras*– en Palestina u *ocaimetas*, llamados así por sus alabanzas nocturnas. Es en esta época cuando San Basilio escribe su «primera regla monástica», cuya base residía en la oración y la liturgia.

La ausencia de estas órdenes monásticas era paliada por medio de prescripciones disciplinarias redactadas por el fundador del monasterio, los cuales gozaron de una amplia autonomía los unos de los otros y se encontraron bajo la autoridad de los obispos locales⁴⁷. Esta disposición se encontraba ya en el Concilio de Calcedonia (451), donde varios cánones aceptados regulaban la vida de los monjes y su subordinación obligatoria al episcopado correspondiente⁴⁸. Curiosamente, es este mismo concilio el que elevaba a Constantinopla al rango de una «segunda Roma» al concedérsele un primado honorífico por su condición de capital imperial. Este hecho colocaba a Constantinopla en el mismo estatus de una Roma que se encontraba en el cénit de su decadencia⁴⁹ –apenas un cuarto de siglo después sería depuesto el último emperador romano–. Realmente, ello vendría a reflejar el cambio de paradigma en el mundo cristiano pues, allí donde una entidad

⁴⁴ Sacra Congregazione per le Chiese Orientali (1974), pág. 503.

⁴⁵ O'Donnell, C. & Pié-Ninot, S. (2001): *Diccionario de ecclesiología*, pág. 101.

⁴⁶ Goyret, P., & Blanco, P. (2018): *Llamados a la unidad. Teología Ecuménica*, pág. 29.

⁴⁷ Sacra Congregazione per le Chiese Orientali (1974), pág. 503.

⁴⁸ O'Donnell, C. & Pié-Ninot, S. (2001): *Diccionario de ecclesiología*, pág. 125. Según los teólogos, de los 27 cánones aprobados en Calcedonia, el 3, el 4, el 8, el 16, el 18, el 23 y el 24 estaban pensados para los fines descritos.

⁴⁹ *Ibid.*, pág. 125.

sólida había acabado por sucumbir y fragmentarse, su mitad oriental había logrado sobrevivir y se erigía como continuadora de esta tradición. Podemos ver, por tanto, que el primado honorífico podría no responder tanto a una consideración en igualdad de ambas ciudades, sino en la ratificación de un Occidente decadente en contraposición a un Oriente que sustituyó política, económica y culturalmente a Roma⁵⁰.

En el mundo bizantino, por su parte, la influencia que ejercieron los monasterios sobre el pueblo fue significativa. Tomando como contexto la crisis iconoclasta del Imperio romano oriental, mientras la jerarquía eclesiástica se plegó a los deseos del *basileus*, los monjes se erigieron en los defensores de la iconodulía⁵¹, lo que probablemente favoreció la conexión popular en este aspecto. Asimismo, sus riquezas y la posibilidad de eludir ciertas obligaciones fiscales y militares convertirían, según Mitre, a esta institución *en un peligroso competidor* contra el Imperio. Ello ha provocado que autores como Diehl sostuvieran que la iconoclastia fue también una maniobra política de los emperadores contra el poder del monacato y su influencia sobre las masas⁵².

Rusia, como heredera de la tradición Ortodoxia, no permanecería ajena a este hecho, y también heredaría una rica tradición monástica fruto, en parte, de la reforma de Sergio de Radonez, incrementando muy considerablemente el número de monasterios en el siglo XIV⁵³. A partir del siglo XVIII, no obstante, ante la obra de Pedro el Grande y su deseo de secularizar la sociedad rusa y domeñar a la Iglesia Ortodoxa limitarían su acción, lo que no implica que se redujese su popularidad entre la población.

⁵⁰ Podemos ver aquí reflejadas, sin lugar a dudas, las teorías de Filoteo de Pskov acerca de las «diversas Romas» que han existido. Así, en el imaginario ortodoxo ruso, donde Constantinopla había sustituido a Roma tras su caída, Moscú reclamaría el mismo papel tras la toma de Constantinopla.

⁵¹ Mitre Fernández, E. (2004): «Oriente y occidente en defensa de la ortodoxia», en: Mitre Fernández, E. (coord.): *Historia del cristianismo II. El mundo medieval*, Editorial Trotta, Madrid, pág. 31.

⁵² Citado en Mitre Fernández, E. (2004): «Oriente y occidente en defensa de la ortodoxia», pág. 31. En la misma página, Mitre menciona a Ostrogorsky quien pensaba que, aunque la iconoclastia estuvo relacionada con la pugna antimonacal de los emperadores, el objetivo principal de estos no sería esquilmarlos, ya que la inquina contra los monasterios no se manifestaría hasta tiempos posteriores. Por su parte, en la página 32, Mitre cita al historiador de origen ruso y experto en el mundo bizantino, Obolenski, y recuerda que también fueron muchos los monasterios que abrazaron la iconoclastia, aunque la pauta la marcaron monasterios importantes que sí permanecieron fieles a la iconodulía.

⁵³ Álvarez Palenzuela, V.E. (2004): «Las iglesias de oriente ante la presión otomana», en: Mitre Fernández, E. (coord.): *Historia del cristianismo II. El mundo medieval*, Editorial Trotta, Madrid, pág. 721.

Empero, el descabezamiento de la Iglesia Ortodoxa por parte de Pedro I y su subordinación mediante el Santo Sínodo –y el control que el episcopado ejercía sobre el monacato desde Calcedonia– podrían haber provocado que una parte importante de este sector asumiera posturas menos contestarias. En connivencia con la autocracia, durante el siglo XIX las altas jerarquías sólo estuvieron autorizadas a predicar un tradicionalismo obediente y oscurantista siguiendo el papel unificador de los valores rusos en su seno⁵⁴. Argumentos de esta índole podemos encontrarlos en la amarga confesión del conde Tolstói⁵⁵, quien, durante la guerra ruso-turca de 1877-1878, recuerda que también miembros de la Iglesia, entre quienes se encontraban monjes y ascetas, aprobaron el asesinato de jóvenes y algunos líderes espirituales, considerándolo incluso una derivación de la fe.

El monacato y los santos hombres en la obra de Dostoievski

A diferencia de lo expuesto en el último párrafo del epígrafe anterior, la visión de la Iglesia y el monacato en Dostoievski es especialmente positiva. La victoria del bien sobre el mal aparece representada en sus obras por medio de hombres religiosos, monjes y predicadores⁵⁶. Para Pareyson personajes como el obispo Tijón o el *stárets* Zosima destacan como figuras referentes en su santidad y permanecen recogidos en sus monasterios⁵⁷. Esta versión coincide con las opiniones sobre la doctrina social de la Ortodoxia que se formaron Goyret y Blanco, quienes destacaron el menor desarrollo social al centrarse de forma mayoritaria en la salvación individual antes que en los conflictos sociales: «También resulta interesante reseñar el menor desarrollo de la doctrina social en la ortodoxia [...], que ha mirado hasta ahora más al Cielo que a la

⁵⁴ Service, R. (2000): *Historia de Rusia en el siglo XX*. Traducción de Carles Mercader Vidal. Crítica, Barcelona, pág. 31.

⁵⁵ «En esa época Rusia estaba en guerra. Y los rusos, en nombre del amor cristiano, se pusieron a matar a sus hermanos. Era imposible no pensar en ello, no ver que el asesinato de un mal contrario a los principios más elementales de cualquier religión. Sin embargo, en las iglesias, rezaban por el éxito de nuestras tropas y los maestros espirituales consideraban esos asesinatos como una derivación de la fe. Además, no sólo se cometieron asesinatos en la guerra: durante los disturbios que le sucedieron vi a miembros de la Iglesia, maestros, monjes y ascetas que aprobaban el asesinato de jóvenes extraviados, impotentes. Presté atención a todo lo que hacían esas personas que se llamaban cristianos, y me quedé aterrorizado». Véase Tolstói, L. (2016): *Confesión*. Traducción de Marta Rebón. Acantilado, Barcelona, pág. 138.

⁵⁶ Pareyson, L. (2008): *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, pág. 111.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 142.

tierra –más a la resurrección que a la cruz– y, por ende, ha estado más fuera que dentro del mundo»⁵⁸.

Curiosamente, una crítica muy similar podemos encontrarla en las palabras de Fiódor Pávlovich en *Los hermanos Karamázov*, precisamente en el interior del monasterio, donde encontramos, entre otros, al *stárets* Zosima y a Aliosha Karamázov: «No, monje santo, hazme el favor de practicar la virtud en la vida, sé útil a la sociedad sin encerrarte en un monasterio con la mesa puesta y sin esperar una recompensa allí arriba, así será más difícilillo»⁵⁹.

Es precisamente en *Los hermanos Karamázov* –síntesis filosófica, espiritual y literaria más acabada del pensamiento de Dostoievski– donde encontramos una mayor referencia a la vida monacal. Además de la crítica anteriormente expuesta, advertimos una serie de rasgos interesantes que nos adentran en el monacato ortodoxo por medio de las letras del escritor ruso. Baste con recordar que uno de los tres protagonistas es un novicio y que una de las figuras más veneradas y que juegan una mayor importancia en la trama es el *stárets* Zosima. Tampoco podemos perder de vista otros personajes, quizá más secundarios, pero igualmente interesantes a la hora de analizar la jerarquía imperante en un monasterio de rito bizantino.

Si hubiéramos de empezar por la base de la pirámide, no cabe duda de que el personaje principal al que habríamos de aludir en la redacción es Aliosha. El menor de los Karamázov ostenta el puesto de novicio junto a Porfiri. El propio Dostoievski nos lo presenta como «el futuro héroe de mi novela vestido con el hábito de novicio. En efecto, hacía ya un año que vivía en nuestro monasterio y parecía que se preparaba para encerrarse en él hasta el fin de sus días»⁶⁰. La apreciación inicial del hábito, el tiempo que Aliosha llevaba en el cenobio y el deseo explícito de permanencia en el mismo está relacionado íntimamente con las muy breves consideraciones escritas en *Oriente*

⁵⁸ Cfr. Goyret, P., & Blanco, P. (2018): *Llamados a la unidad. Teología Ecueménica*, pág. 32. Es destacable que la Iglesia Ortodoxa ha virado mucho en este campo, sobre todo tras el derrumbe soviético, debido a la imperiosa necesidad de una acción social que ayudase a la población en problemas tan dispares como el alcoholismo de finales del siglo XX, realizando campañas de concienciación para ello.

⁵⁹ Dostoievski, F. M. (1987): *Los hermanos Karamázov*, pág. 187.

⁶⁰ Dostoievski, F. M. (1987): *Los hermanos Karamázov*, pág. 90. Por su parte, una de las menciones a Porfiri como novicio podemos encontrarla en la página 280.

Cattolico, donde se explicita que los monjes iniciados deben permanecer en el estatus de novicio entre uno y tres años antes de ascender en la jerarquía monacal⁶¹. Aunque el hábito no aparece descrito en el libro, la indumentaria inicial consistiría en una túnica, un cinturón de cuero y un manto de manga larga.

Por otro lado, personajes como el «padre bibliotecario» o el padre Paísi pertenecerían ya a un rango superior en el monasterio. Es de notar, por ejemplo, el cambio de tratamiento a la hora de dirigirse a ellos, incluso en la narración, donde se emplea en estos momentos el tratamiento de «padre». En cierta medida, este tratamiento no sólo evidencia una subida en la jerarquía, sino también la subordinación del noviciado a todos aquellos monjes que ostenten un rango superior. Es posible, sin embargo, que el padre Paísi, con quien Aliosha mantiene un mayor contacto por la cercanía de ambos para con el *stárets*, no ostente dentro de la jerarquía la mayor de las consideraciones. Entendemos, por su presentación como hieromonje –esto es, monje-sacerdote, junto con el padre bibliotecario–, que ocupa, al menos el escalafón de los *microschemi* –pequeño hábito– o los *staurofori* –portador de una cruz–⁶². La razón para que lleguemos a considerarlo aquí y no en el siguiente estamento es porque Dostoievski lo describe como un «hombre enfermo, aunque no viejo, pero muy sabio, según se decía»⁶³.

Tiene sentido en cierto modo que se considere de esta forma si tenemos en cuenta que, por un lado, la mayor parte de los cenobios permanecían en ese grado de su vida monacal. Por otro lado, el acceso a *megaloschemi*⁶⁴ aunque no estuvo vetado, se contempló como opcional después de muchos años, lo que hizo que, en buena medida, esta consideración entre miembros del monasterio estuviera limitada a muy pocos

⁶¹ Sacra Congregazione per le Chiese Orientali (1974), pág. 506.

⁶² *Ibid.*, pág. 507.

⁶³ Dostoievski, F. M. (1987): *Los hermanos Karamázov*, pág. 119.

⁶⁴ Respecto a este término, la Sacra Congregazione traduce el vocablo de origen griego –*meγas* (μέγας) y *schemata* (σχῆμα)– como «vestido grande», según podemos observar en la página 507. Sin embargo, ambas palabras admiten otras traducciones como carácter, magnificencia, nobleza o dignidad por parte de *σχῆμα*, y orgulloso, elevado o ilustre por parte de *μέγας*. Esto hace que tengamos otras combinaciones posibles en la traducción de *megaloschemi*, como «gran dignidad, elevada nobleza» o «ilustre magnificencia». Aunque en este caso preferimos la traducción que nos ofrece la Sacra Congregazione por resultar una voz autorizada en la materia, las otras combinaciones que proponemos resultan interesantes para entender la importancia de estos dentro de la jerarquía del monacato ortodoxo.

monjes y su cifra fuese considerablemente menor⁶⁵. Asimismo, los *megaloschemi* quedaban exentos de las labores comunes, pero llevaban una vida más austera, rasgo que, verdaderamente, no se aprecia en las pocas líneas que poseemos sobre el padre Paísi. La ambigüedad sobre su edad –Dostoievski no alude a un hombre joven, pero nos advierte de que tampoco es un anciano– haría que, probablemente, su consideración dentro de la vida monacal ortodoxa se situara en ese escalón.

La diferencia fundamental entre Aliosha y el padre Paísi radica en la obligación del segundo de permanecer en el convento. En efecto, mientras Paísi en su calidad de monje del monasterio tiene su vida completamente ligada a él y no puede abandonarlo bajo ningún concepto –salvo si apostatara o fuera por orden⁶⁶–, Aliosha podía, por su condición de novicio, marcharse⁶⁷.

El caso del padre Feraponte es distinto y su descripción sí nos aproxima más a la de un *megaloschemi*. Según los detalles que nos relata Dostoievski, el padre Feraponte:

Aunque vivía en el eremitorio, no le importaban mucho con las reglas allí establecidas [...]. Tenía unos setenta años, si no más, y vivía detrás del colmenar [...] en una vieja celda de troncos, casi derrumbada [...]. Comía, según contaban (y así era en verdad), tan sólo dos libras de pan cada tres días [...]. Cuatro libras de pan, junto con el panecillo bendito de los domingos, que después de la misa el hegúmeno le mandaba con toda regularidad, constituía todo el alimento semanal del bienaventurado. [...] Raras veces asistía a misa⁶⁸.

Podríamos considerar al padre Feraponte un mero y extraño ermitaño –de hecho, Dostoievski lo define como un verdadero *bendito*– asentado allí, aunque por su edad, las actividades de las que se encuentra exento y su extrema austeridad es posible que este monje bien pudiera considerarse dentro de los *megaloschemi*.

El caso del *stárets* Zosima es más complejo. Dostoievski dedica varios pasajes a relatar la autobiografía del monje que sería recogida por Aliosha, mientras que, en el

⁶⁵ Sacra Congregazione per le Chiese Orientali (1974), pág. 507.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Dostoievski, F. M. (1987): *Los hermanos Karamázov*, pág. 105: «Ha de tenerse en cuenta que Aliosha, aun viviendo entonces en el monasterio, todavía no estaba ligado por ningún voto, podía ir donde quisiera, incluso por días enteros, y si llevaba hábitos, era porque quería, para no distinguirse de los monjes del monasterio».

⁶⁸ Ibid., pág. 292.

capítulo *Los startsi*, el escritor trata, entre otras cosas, de dar una definición. Empero, el análisis de la figura de los *startsi* no deja de ser descriptiva y anecdótica y lo único claro que vemos en ella es la profunda relación de subordinación entre el *stárets* y la persona que se le somete con el fin de liberarse⁶⁹. Podemos concluir, sin embargo, que esta figura pertenecería a una tipología extraordinaria de místicos y monjes virtuosos. El propio Dostoievski, siendo justos, nos advierte, a la hora de hablar de los *startsi* «que no me siento en este camino bastante competente y pisando terreno firme»⁷⁰.

Lo interesante reside, precisamente, en la polémica histórica que Dostoievski retrata sobre los *startsi* en estas escasas líneas y su vinculación con la religiosidad popular. En efecto, estas figuras fueron controvertidas por el papel que ejercieron en los monasterios rusos, primero por su poder en apariencia ilimitado y segundo, entre otras acusaciones, según el ruso «que se envilecía arbitraria y frívolamente el sacramento de la confesión, pese a que las ininterrumpidas confesiones de los novicios o de los laicos a su *stárets* no tiene ni mucho menos carácter sacramental»⁷¹.

De este extracto podemos deducir que Dostoievski conoció muy a fondo y tuvo especiales simpatías por esta institución. De otra forma, no habría defendido en *Los hermanos Karamázov* la carencia argumental de aquellos que justificaban la abominación que suponía este tipo de confesión. Asimismo, el propio autor deja entrever que los *startsi*, si bien no siempre contaron con el beneplácito del clero y los monasterios, la masa miraba con simpatía a estos cenobios, a los cuales acudían buscando consejo y alivio⁷².

La tradición de los iconos en la Iglesia Ortodoxa

Para las diversas Iglesias orientales, el ser humano es una representación de la divinidad⁷³ y ocupa un lugar preeminente en su concepción antropológica, al considerar

⁶⁹ Ibid., págs. 103-105.

⁷⁰ Ibid., pág. 102.

⁷¹ Ibid., pág. 104.

⁷² Véase, asimismo, Dostoievski, F. M. (1987): *Los hermanos Karamázov*, pág. 104: «En cambio, el pueblo enseguida los tuvo en gran estima. A ver a los *startsi* de nuestro monasterio afluían, por ejemplo, tanto gente sencilla como personas muy distinguidas con el fin de prosternarse ante ellos, confesarles sus dudas, sus pecados y sufrimientos, y pedirles consejos y preceptos de vida».

⁷³ Podemos apoyar estas palabras que aparecen en Goyret, P., & Blanco, P. (2018): *Llamados a la unidad. Teología Ecueménica*, pág. 28 con la siguiente cita bíblica que aparece en el Génesis y es base para la

que somos icono de Cristo y éste, a su vez, lo es del Padre. Esto hace que para la cristiandad ortodoxa los iconos tengan cierto carácter sacramental y encuentre un arraigo especial en su forma de entender y vivir la espiritualidad⁷⁴.

En los primeros siglos del cristianismo encontramos ya un eco de cierta polémica entre autores que rechazan las imágenes, como Clemente de Alejandría, Orígenes o Eusebio de Cesarea y quienes las encuentran beneficiosas para ayudar a la masa iletrada a entender las Sagradas Escrituras⁷⁵, como fue el caso de Gregorio de Nisa. La controversia intelectual sobre la legitimidad de adorar a los iconos convivió con un plano de religiosidad popular en el Imperio bizantino, donde la población los consideraba como protectores, descendidos del cielo, con poder curativo e incluso algunas fueron consideradas «no hechas por mano humana». Esta forma de veneración acabó chocando y provocando la crisis iconoclasta de los siglos VIII y IX⁷⁶.

La condena a la iconoclastia y el inicio de la victoria iconódula provino del séptimo y último concilio ecuménico, cuyo inicio quedó fijado en Constantinopla en el 786, pero la intervención de tropas iconoclastas motivó su traslado a Nicea en el 787⁷⁷. Durante el concilio, el *Horos* que Constantino V había hecho redactar en Hiereia fue refutado y en la sexta sesión las tesis iconómacas fueron condenadas. A pesar de la escasa profundidad teológica, los teólogos O'Donnell y Pié-Ninot consideran que lo tratado en este concilio afectaba al núcleo de la ortodoxia y realmente constituían una expresión del anterior Concilio de Calcedonia⁷⁸.

Según sabemos, en esta reunión conciliar convocada por el emperador Marción en el 451, las sesiones estuvieron enfocadas a solucionar diversos conflictos teológicos surgidos, por ejemplo, en torno a la encarnación de Cristo, discutida por Eutiques, cuya posición fue anatematizada. En realidad, la Iglesia de Cristo indivisa debía hacer frente

Imago Dei de la teología cristiana: «Dios creó al hombre a su imagen, a imagen de Dios lo creó, macho y hembra los creó», (Gn 1, 26-27). En el Nuevo Testamento encontramos otros argumentos como «Quien me ha visto a mí ha visto al Padre» (Jn, 14, 8), o «nosotros somos transformados en la imagen misma del Señor» (2 Cor 3, 18).

⁷⁴ Goyret, P., & Blanco, P. (2018): *Llamados a la unidad. Teología Ecuménica*, págs. 28-29.

⁷⁵ Mitre Fernández, E. (2004): «Oriente y occidente en defensa de la ortodoxia», pág. 19.

⁷⁶ *Ibid.*, pág. 20.

⁷⁷ O'Donnell, C. & Pié-Ninot, S. (2001): *Diccionario de ecclesiología*, pág. 771.

⁷⁸ *Ibid.*

aquí, principalmente, a dos herejías –el nestorianismo y el monofisismo–, que discutían acerca de la unidad divina y humana del Dios-hombre. De esto surgió un texto donde se reconocieron las dos naturalezas de Jesucristo, Dios y Hombre verdadero, consustancial, por ello, con la humanidad y la divinidad sin que existiera confusión al respecto tras la unión en una única persona⁷⁹.

El icono puede considerarse, pues, como una representación de Cristo, Dios encarnado, cuya naturaleza humana permite que ésta sea plasmada en imágenes y se le pueda rendir adoración. Así, por medio de la veneración de la persona representada, se adora también a Dios⁸⁰. El mismo argumento usaría Juan Damasceno en su defensa de las imágenes, quien alegaba que Dios, al encarnarse, pasa a ser descriptible y visible, por lo que las imágenes de Cristo eran, verdaderamente, imágenes de Dios. Zernov, por su parte, nos recuerda que los iconos eran, para los iconómulos, una forma de contribuir a la salvación de las almas por medio de la contemplación de la belleza a través del arte⁸¹.

Por su parte, en la religiosidad popular oriental existe un fuerte arraigo del icono, tanto en la vida litúrgica como en el hogar del creyente. Nos cuenta Cristine Fitzurka⁸² que la comunión entre los santos y los creyentes por medio de la representación de los iconos se extiende a la propia cotidianeidad del ortodoxo. Cada rincón de la casa posee un icono y suele existir una sala especial donde se veneran las imágenes, coincidiendo con el lugar de oración familiar. De esta forma, los iconos no son considerados como meros ornamentos, sino como la presencia permanente del Reino de Dios y su presencia predispone a la contemplación –probablemente con un fin de unión mística que contribuya a crear una conexión directa entre el creyente y la divinidad– y de comunión. De esta forma podemos afirmar sin caer en la exageración que el icono está presente en la vida del creyente ortodoxo desde su bautismo hasta su defunción.

⁷⁹ *Ibid.*, págs. 124-125.

⁸⁰ *Ibid.*, pág. 771.

⁸¹ Citado en Mitre Fernández, E. (2004): «Oriente y occidente en defensa de la ortodoxia», pág. 23. Esta visión estaría estrechamente vinculada a la celeberrima máxima de Dostoievski «La belleza salvará el mundo».

⁸² Fitzurka, C. (2003): «Religiosidad popular y espacio sagrado. El icono en la teología oriental», *Teología y Vida*, Vol. XLIV, págs. 256-257.

Los iconos y la religiosidad popular en la obra de Dostoievski

La cotidianeidad de la presencia de los iconos se hace patente en la obra de Dostoievski de manera bastante discreta. Aunque probablemente existan pasajes donde se revele de una manera distinta, la religiosidad popular anteriormente comentada no conoce aspavientos. Muy al contrario, ese recato en el tratamiento de los iconos es, muy seguramente, una de las formas más sensibles a la hora de presentar a las imágenes religiosas dentro del mundo doméstico. No cabe duda en afirmar que uno de los grandes logros culturales de Dostoievski es la de introducir la fe en el icono de una manera especialmente natural. No sobra el icono en ninguno de sus capítulos y podemos atisbar cómo las palabras de Fitzurka se cumplen en el caso de la narrativa del ruso.

Podemos poner el ejemplo de Dunia en *Crimen y castigo*, cuando decide orar ante los iconos durante toda la noche antes de dar el consentimiento marital a Luzhin⁸³. Hemos de destacar, sin embargo, que para entender el acto abnegado de Dunia –pues ella lo hace para favorecer a su hermano Raskólnikov–, habríamos de poseer una mirada completa de la obra y del personaje. Pareyson⁸⁴, que ha estudiado el tema de las *figuras del bien* en Dostoievski, destaca la enorme fuerza que poseen las mujeres en virtudes que se han considerado como tradicionalmente femeninas, a saber: la dulzura, la entrega, el silencio y la paz del alma, llegando, según el investigador italiano, a alcanzar grandes cotas de perfección interior. Dunia sería de esas mujeres, pero quizás su figura palidece y se queda en un segundo plano en la obra, sobre todo si contamos con el testimonio de Sonia Marméladova, quien para Pareyson encarna «la demostración viviente de que los herederos del reino de Dios son los niños, los humildes, los publicanos y las pecadoras»⁸⁵.

Interpretaciones aparte, y volviendo al caso de Dunia, observamos cómo en ella, entendiéndolo que su acto, más o menos heroico, en tanto y en cuanto es abnegado para

⁸³ Dostoievski, F. M. (2004): *Crimen y castigo*. Traducción de Rafael Cansinos Assens. La Maison de l'Écriture, Rodesa, pág. 34: «Antes de decidirse pasó Dúnechka toda una noche en claro, y suponiendo que yo ya me había dormido, se levantó de la cama y se puso a dar valsones arriba y abajo por la habitación; y, por último, fue y se postró de hinojos y se puso a rezar con mucho fervor ante la imagen, y a la mañana siguiente me manifestó estar decidida».

⁸⁴ Pareyson, L. (2008): *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, pág. 142.

⁸⁵ *Ibid.*, pág. 143.

con Raskólnikov y como figura del bien para Pareyson, representa esa *comunidad entre los santos y los creyentes* a la que nos referimos anteriormente⁸⁶. No resulta descabellado para un autor tan ortodoxo como Dostoievski que Dunia tomara su trascendental decisión ante un icono. Probablemente, tampoco es descartable la hipótesis de que ese acto sea más que un mero recurso estilístico para embellecer la obra. Dunia, al fin y al cabo, elige casarse ante las figuras de los santos, la Virgen o Cristo –no podemos saber qué iconos son, puesto que no conservamos detalles de ellos–. Por el testimonio de su madre en la misiva, deducimos que la decisión fue tomada en un momento de preocupación. El icono actuaría aquí, pues, como un refugio para la creyente, que se postra en genuflexión y *fervorosa* oración, buscando, ya el consuelo, ya el «consejo» ante la luz de una imagen que, recordemos, resulta una *presencia permanente del Reino de Dios*⁸⁷.

En un plano más o menos similar, también en situación de enlace, encontramos a Dmitri Karamázov en *Los hermanos Karamázov*, pero en una situación más relajada y menos trascendental que la de Dunia. En este caso, cierto es, Mitia no encarna a una figura del bien pareysoniana, sino una *turbia mezcla entre el bien y el mal de modo arquetípico y ejemplar para todos los hombres*⁸⁸.

Hablando sobre su romance con Katerina Ivánovna y su afán por romper el enlace, sabemos que el mayor de los tres hermanos Karamázov estuvo en Moscú, donde fue confirmado como novio formal de Katia «con ceremonia e iconos, como se estila en los mejores casos»⁸⁹.

No parece que a Dmitri Karamázov le hubiera importado que tal ceremonia se hubiera realizado ante los iconos, pero, en este caso, sí que la acción resulta, al menos, más cotidiana y menos dramática que en el caso de Dunia. El pasaje nos es válido para entender ciertos rituales en el mundo ortodoxo ruso –al menos decimonónico– y proporciona un contraste para con el testimonio de Dunia. Mientras en el segundo se observa una atmósfera tradicional y ceremoniosa, el primer caso correspondería a un

⁸⁶ Fitzurka, C. (2003): «Religiosidad popular y espacio sagrado. El icono en la teología oriental», pág. 256.

⁸⁷ Ibid.

⁸⁸ Cfr. Pareyson, L. (2008): *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*, pág. 120.

⁸⁹ Dostoievski, F. M. (1987): *Los hermanos Karamázov*, pág. 228.

momento existencial, donde el icono no es ya tradición, sino auténtico sacramento para poner a la creyente en contacto con Dios. Tradicional es, asimismo, el retrato del salón de Fiódor Pávlovich donde, dentro de todos los elementos existentes, había varios iconos⁹⁰. Sin embargo, en contra de lo expuesto por Fitzurka, aquí los iconos, parece, actúan más como elementos ornamentales que como un elemento íntimo de la creencia. Empero, es cierto que el padre de los Karamázov aparece a menudo retratado como un bufón y un hombre depravado, como un provocador y hedonista, por lo que rompería totalmente con la dinámica expuesta por Dostoievski, donde los verdaderos ortodoxos son, a su vez, seres puramente virtuosos. Fiódor Pávlovich, pues, no entraría dentro de esta categoría.

Sí lo haría, como es natural, el *stárets* Zosima, pero sus palabras resultan interesantes por otros motivos, más relacionados con la fe en la Virgen María como elemento de religiosidad popular⁹¹. En efecto, el *stárets* Zosima, durante su agonía, relata una autobiografía a Aliosha donde pone énfasis en diversos momentos de su vida antes de llegar a su estatus de padre espiritual. En uno de los testimonios, Zosima narra a Aliosha que logró convencer a un hombre para que confesara su asesinato en público y limpiar así, por medio de este sacramento, su pecado. El hecho concreto se produce tras el abandono de la casa de Zosima por parte del homicida, después de lo cual, el asceta, en actitud orante, se postra ante un icono de la Virgen María, suplicando su divina protección e intercesión por aquel desdichado⁹².

Los hermanos Karamázov ofrecen varios testimonios sobre el valor del icono en la *Pravoslavie* y, sin duda alguna, muchos mostrarían la cotidianeidad y la importancia del mismo en la vida del auténtico feligrés. No obstante, el presente epígrafe no podía cerrarse sin hablar de los iconos ante la muerte. Y, para ello, el mejor testimonio –y

⁹⁰ Véase *ibid.*, pág. 234: «En el ángulo que se divisaba al abrir la puerta, había varios iconos, ante los cuales se encendía una mariposa por la noche... no tanto por devoción cuanto para que la estancia quedara iluminada».

⁹¹ Goyret, P., & Blanco, P., (2018): *Llamados a la unidad. Teología Ecuménica*, pág. 29. En efecto, tal y como encontramos en *Llamados a la unidad*, la veneración por la Virgen María en el mundo ortodoxo es significativa. No en vano, María *Theotokos* es la advocación religiosa protectora de muchos países eslavos de tradición bizantina, lo que es una evidencia de la devoción que se profesa a la Virgen María en la Iglesia Ortodoxa.

⁹² Véase Dostoievski, F. M. (1987): *Los hermanos Karamázov*, pág. 485: «Me hincué de rodillas ante el icono y lloré por él ante la Virgen Santísima, pronta intercesora y protectora».

probablemente uno de los más desgarradores— nos lo muestra Dostoievski en el caso del pequeño Iliusha. En efecto, en los compases finales del libro, el niño que mordiera un dedo de Aliosha Karamázov y se enemistase con sus compañeros de clase, mostraría una imagen agónica. Nuevamente aparece aquí uno de los testimonios existenciales más duros del ser humano que Dostoievski resuelve desde la Ortodoxia.

El icono también estaba presente durante los últimos estertores del joven, ya sin esperanza de recuperación. La imagen que nos ofrece Dostoievski es un pasaje descriptivo y desolador, donde «Iliusha llevaba ya dos semanas sin moverse casi de su camita, puesta en ángulo, junto a los iconos»⁹³. La imagen vuelve a presentarse aquí como un vehículo entre el ser humano y Dios; entre un niño —a la postre, figura del bien para Dostoievski y una de las formas directas de llegar a Dios— y el reino celestial. La diferencia con el resto de testimonios mostrados radica en que aquí el icono no es sólo un elemento tradicional-ceremonial, ni se ora ante él para dilucidar la toma de decisiones, sino, por el contrario, como consuelo ante lo inevitable. Por ello, ante la muerte, el icono posee una función fundamental para el bienestar psicológico de la persona en sus últimos días: proporcionar tranquilidad ante el fallecimiento y se espera que los santos intercedan ante Dios. Probablemente, la cercanía del Reino de Dios y la comunión de los santos no se perciba nunca tan cerca como en estos momentos, pero tampoco de manera tan angustiosa. Y, sin embargo, hay que recordar que el fallecimiento es, para el creyente, un momento de gloria, donde el alma parte junto a Dios y duerme esperando la vida eterna y la esperanza de la Resurrección.

Conclusiones

Lo expuesto en este trabajo son consideraciones breves, donde se parten de elementos muy concretos, pero que, a nuestro juicio, revalorizan la imagen de un Dostoievski ortodoxo más convencional cuya obra no sólo muestra una enorme riqueza en sus particularidades, sino que también es un portal para estudiar, a nivel literario y teológico, todo aquello que conocía y le unía a la *Pravoslavie*, cuya esencia no ha cambiado desde los primeros siete concilios. Este hecho también nos ayuda a entender cómo la mentalidad y la cultura de los rusos se forjaron a lo largo de los siglos y el

⁹³ Ibid., pág. 791.

papel que la Ortodoxia ocupó en la construcción de su identidad. No en vano, Dostoievski y la Rusia del XIX fueron herederos de la tradición bizantina y, tal como hemos visto, muchos de sus rasgos acabaron por permanecer y dilatarse en el tiempo.

Bibliografía

Berdiaev, N. (2008): *El espíritu de Dostoyevski*. Traducción de Olga Trankova Tabatadze. Prólogo de Artur Mrówczynski-Van Allen. Editorial Nuevo Inicio, Granada.

Billington, J. H. (2011): *El icono y el hacha: una historia interpretativa de la cultura rusa*. Traducción de Esther Gómez Parro. Siglo XXI, Madrid.

Bushkovitch, P. (2012): *Historia de Rusia*. Traducción de Herminia Bevia Villalba y Antonio Resines Rodríguez. Akal, Madrid.

Díaz Márquez, M. (2012): *La luz en Dostoievski*. Ediciones Casas, Sevilla.

Dostoiewski, A. (2011): *Vida de Dostoiewski por su hija*. Traducción de Huberto Pérez de la Ossa. El Buey Mudo, Madrid.

Dostoyevski, F. (2011): *Los demonios*. Traducción de Juan López-Morillas. Alianza Editorial, Madrid.

Dostoyevski, F. (1974): *Memorias de la casa muerta*. Traducción de Rafael Cansinos-Assens. Ediciones Júcar, Madrid.

Dostoievski, F. M. (1987): *Los hermanos Karamázov*. Traducción de Augusto Vidal. Cátedra, Barcelona.

Dostoievski, F. M. (2004): *Crimen y castigo*. Traducción de Rafael Cansinos Assens. La Maison de l'Écriture, Rodesa

Fitzurka, C. (2003): «Religiosidad popular y espacio sagrado. El icono en la teología oriental», *Teología y Vida*, Vol. XLIV, págs. 250-264.

Goyret, P. & Blanco, P. (2018): *Llamados a la unidad. Teología ecuménica*. Ediciones Palabra, Madrid.

O'Donnell, C. & Pié-Ninot, S. (2001): *Diccionario de eclesiología*. Traducción de Juan Padilla Moreno. San Pablo, Madrid.

López Aranguren, J. L. (1970): *El cristianismo de Dostoievski*. Taurus Ediciones, Madrid.

Milosevich, M. (2013): «¿Hacia dónde va Rusia?», *Cuadernos de pensamiento político FAES*, 37. ¿Paginación?

Mitre Fernández, E. (coord.): *Historia del cristianismo II. El mundo medieval*. Editorial Trotta, Madrid.

Morillas, A. (2018): [«Dostoievski, Rusia y Europa. A propósito de una nueva traducción de Apuntes de invierno sobre impresiones de verano»](#), *Estudios Dostoievski*, 1, págs. 195-224

Morillas, J. (2006): «La redención a través del amor: la Biblia en la vida y obra de Dostoievski», *Mundo eslavo: revista de cultura y estudios eslavos*, 5, págs. 77-94.

Morillas, J. (2019): [«José Luis López Aranguren o la cuestión de la libertad en «El Gran Inquisidor» de F. M. Dostoievski»](#), *Estudios Dostoievski*, 2 (enero-junio 2019), págs. 109-117.

Pareyson, L. (2008): *Dostoievski: Filosofía, novela y experiencia religiosa*. Traducción de Constanza Giménez Salinas. Ediciones Encuentro, Madrid.

Presa González, F. (coord.) (1999): *Historia de las literaturas eslavas*. Cátedra, Madrid.

Sacra Congregazione per le Chiese Orientali (1974): *Oriente Cattolico*, Ciudad del Vaticano.

Service, R. (2000): *Historia de Rusia en el siglo XX*. Traducción de Carles Mercader Vidal. Crítica, Barcelona.

Tolstoi, L. (2016): *Confesión*. Traducción de Marta Rebón. Acantilado, Barcelona.

Vercruysse, J. E. (2011): *Introducción a la teología ecuménica*. Traducción de Jesús Bengoechea. Editorial Verbo Divino, Estella.

Vidal, A. (1990): *Dostoyevski*. Círculo de Lectores, Barcelona.

Waegemans, E. (2003): *Historia de la literatura rusa desde el tiempo de Pedro el Grande*. Traducción de Santiago Martín y Win D'Hulster. Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid.