

«Quando vivevo sulla terra, per me non costituiva un problema trovare Dio in Gesù e Gesù in Dio; trovarvelo in maniera unica; trovarlo in lui nella sua concretezza, per cui solo l'amore e non la ragione distinguente è in grado di dire in che cosa lo si deve imitare quando lo si segue. In lui, di cui possiamo raccontare la storia e raccontare così la storia del Dio eterno ed incomprensibile, senza dissolvere ancora una volta tale storia nella teoria... Non esiste cristianesimo capace di trovare il Dio incomprensibile tralasciando Gesù. Dio ha voluto che molti, anzi moltissimi, lo trovino soltanto perché *cercano* Gesù e, giunti alla fine, muoiono appunto con Gesù e nel suo stesso abbandono da parte di Dio, anche se non hanno la ventura di chiamarlo con il suo nome benedetto, perché Dio ha permesso che la tenebra della finitudine e della colpa regnasse nel suo mondo unicamente perché egli in Gesù l'ha fatta propria... In breve: volli seguire il Gesù povero e umile: questo e nient'altro». E ancora: «Spero di saper pregare con Teresa di Avila: "nulla ti farà paura... Dio solo basta" e con Ignazio di Loyola: "prendi, Signore, e accetta..., dammi il tuo amore e la tua grazia, è quanto mi basta". Dietro queste due preghiere non vi sono solo parole, c'è la pienezza di una vita intera»³⁵.

LA MELODIA POLIFONICA
DELLA VERITÀ SPIRITUALE NELLA CRISTOLOGIA
DI PAVEL FLORENSKIJ
Indicazioni metodologiche

Francisco José López Sáez

SI COMPIE in quest'anno (2017) l'ottantesimo anniversario della morte del sacerdote russo Pavel Aleksandrovič Florenskij, fucilato in un bosco di Leningrado dopo cinque giorni di viaggio nei treni della morte assieme ad altri 500 detenuti. L'esecuzione ebbe luogo la notte dell'8 dicembre 1937. Voglio dare al mio contributo, dedicato specialmente agli studenti, un tono celebrativo, e fare come una meditazione sulla crescente rilevanza dell'opera di Florenskij nell'attuale contesto culturale, per poi passare all'elucidazione di alcuni aspetti metodologici nello studio della sua cristologia.

1. La ricezione del pensiero di Pavel Florenskij nell'attuale contesto culturale

La figura di padre Pavel ci sorprende sempre di più. Man mano che s'ingrossa il numero degli studi sul suo pensiero in diversi paesi, cresce anche la sensazione che la nostra cultura e il nostro mondo mancherebbero di qualcosa di essenziale se non vi fosse stata la testimonianza e il dono totale di sé di questa personalità, allo stesso tempo incommensurabile e umilissima; cioè, che il seme di quello che Pavel Florenskij ha seminato con la sua opera polifonica (riflesso verso l'ambito pubblico dello spazio interiore della sua propria persona) sta cominciando a germinare dopo tanti decenni d'inverno, e fa vedere una radice così profonda nel pensiero e nella vita che appena possiamo farci carico della sua ricchezza abissale. Ecco, semplicemente, un integro cristiano, prete per vocazione! Il mondo non l'ha me-

³⁵ Cfr. I. SANNA, "La preghiera in Karl Rahner", in *Convivium Assisiense*, 1 (1993), 9-20.

ritato, ma lui ha vinto il mondo, lo riassume e lo abbraccia, infondendogli vita col suo volto paterno e portandolo in sé con tutte le sue miserie. Lui ha saputo plasmare «una forma creatrice»¹ in tutte le dimensioni della vita, quella forma che riflette l'idea o sguardo divino sulle cose. La sua eredità di pensiero respira così di una vita formata, profondamente bella e graziosa, innestata nell'albero frondoso di quell'organicità redenta, ecclesiale, che porta il nome di *Verità spirituale* (*Sulla verità spirituale*: è questo il titolo che il giovane studente diede alla sua tesi per il conseguimento del titolo di *magister* in teologia, che costituì poi il nucleo della grande opera di teodicea, *La colonna e il fondamento della Verità*).

La nostra situazione culturale abbisogna come mai prima di questa *Verità spirituale* che traspira traboccante dall'opera florenskijana, rendendola indispensabile per il presente. Cosa può apportarci oggi la lettura attenta dei suoi libri, lettere e saggi diversi, goccia a goccia adunati in un insieme che può già essere letto come un *corpus* organizzato pieno di rimandi interiori, inviti al discernimento, lacci di intertestualità che propongono un senso alla vita? Cosa, infatti, ci ha regalato padre Pavel Florenskij?

A mio giudizio, due pericoli minacciano oggi seriamente il cammino dell'umanità nel suo insieme verso la Verità spirituale, in questa situazione storica che vive come paralizzata e perplessa per le antinomie non risolte, difficili e rigide, della fine della modernità. Viviamo la contraddizione tra il tecnicismo ingombrante di una cultura che si pretende universale e la violenza che insanguina l'incontro tra le culture e le religioni, senza una concezione antropologica in grado di porre le basi, con un alito veramente spirituale e umano, come una fonte di autentica speranza, dello sviluppo interiore delle nostre generazioni. La riscoperta del pensiero di Pavel Florenskij arriva nell'ora giusta per aiutare a discernere le chiavi mancanti della nostra situazione.

Vorrei riferirmi a questi due pericoli con libertà florenskijana, pensando, cioè, *con e a partire* dallo stesso Florenskij, il cui pensiero, più che un punto di arrivo, è chiamato a diventare oggi soprattutto un punto di partenza.

Il primo pericolo è la standardizzazione a fini commerciali e ideologici della nostra Università, che minaccia anche le facoltà di teologia (la filosofia è quasi dichiarata morta!), così lontane da quella *Accademia ecclesiale* tanto

¹ «Uno scopo, visto dal versante della veglia, non ci appare più che come una forza ideale, anche se lo vagheggiamo, mentre da quest'altro versante, per quest'altra coscienza, è una forza vitale, una realtà plasmatrice, una forma creatrice di vita», P. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977, 30.

auspicata dal filosofo russo, dalla prima gioventù fino alla sua maturità²: un'Accademia interamente consacrata alla ricerca e al servizio della Verità universalmente umana, con l'apporto del dono insostituibile, in primo luogo, della stessa personalità integrale di ciascun membro. Ecco i compiti di questa scuola ecclesiale destinata a porre le basi della concezione simbolica del mondo in un esercizio rinnovato e austero del *carattere conciliare della coscienza*, presi dall'ultima delle sue lezioni sulla concezione cristiana del mondo, pronunciate nella difficile situazione del 1921:

«È necessario correggersi, ammorbidirsi, comprendere che il mondo è un simbolo ed è pieno di simboli, e che perciò la concezione del mondo non può che essere simbolica. Già, deve esserlo, ma non vedo basi reali in tal senso.

L'organo ecclesiale. (...) Una concezione del mondo può strutturarsi soltanto nell'intimità organica, giacché in tal caso si insegna con la vita, facendo uso di quanto è oggettivamente necessario. Ciò deve avere luogo nell'isolamento dal mondo. La situazione del monastero è indispensabile. Non significa che sia necessario starsene inoccupati, ma che un determinato gruppo di famiglie deve isolarsi perché le altre persone non ne disperdano l'energia. I nostri monasteri soffrono di un impoverimento ecclesiale.

(...) Il dualismo diviene il principio-guida della concezione del mondo.

Crollo di questa concezione: che cosa succede adesso? Un tradimento o una conquista del mondo per Dio e la Chiesa?

Il principio religioso-vitale. La riformulazione [psicofisiologica] è un nuovo modo di percepire il mondo. Noi abbiamo avuto la possibilità di percepirlo così, come lo percepisce la gente semplice, come qualcosa di vivo, come un miracolo perenne di Dio.

È necessario distruggere in sé la durezza. (...) Per questo è necessario un organismo ecclesiale. La *lavra* di San Sergio, l'Accademia di Platone, la Scuola pitagorica, il Collegio sacerdotale degli Egizi. Sono la stessa cosa: non scuola ma comunità, vincoli personali e vitali più forti dei legami di sangue.

² Tra i numerosi passaggi in cui lo studente e professore Pavel Florenskij dipinge i tratti di un'Accademia veramente ecclesiale, segnaliamo: lo studio sulla missione dell'Accademia Spirituale nel quadro del Monastero della Trinità di San Sergio, P. FLORENSKIJ, *Iz istorii antičnoj filosofii*, Akademičeskij Proekt, Moskva 2015, Priloženie 5. *Moskovskaja Duchovnaja Akademiya*, 441-446; la corrispondenza tra Florenskij e Aleksej Vetuchov, in *Id.*, *Leben und Denken*, Herausgegeben von Sieglinde und Fritz Mierau, Edition tertium, Ostfildern, B. 1, 1995, 216-217; il Discorso del 1912: *Privetstvennaja reč' na jubilejnom čestvovanija A.I. Vvedenskogo*, in *Id.*, *Sočinenija v četyrech tomach*, a cura di A. Trubačev, M.S. Trubačeva, P.V. Florenskij, t. 2, Mysl', Moskva 1996, 189-191; la lettera a Rozanov del 7 giugno 1913, in V.V. ROZANOV, *Literaturnye izgnanniki. Kniga vtoraja*, Respublika-Rostok, Moskva-Sankt-Peterburg 2010, 133; lo scritto: *Pamjati Feodora Dmitrieviča Samarina*, in *Sočinenija v četyrech tomach*, cit., t. 2, 337-345.

Soltanto in questa vicinanza organica è possibile una formazione di scuola in senso autentico.

La sinergia nella soluzione dei problemi comuni e vitali, di cui abbisogna l'intera fratellanza, l'intera Chiesa. Ciò è possibile soltanto in una condizione di particolare isolamento dal mondo. Il "monastero" come principio.

È nella sua comunità che sono possibili i presupposti – inaccessibili all'uomo medio – per raggiungere tale risultato.

È di vitale importanza comprendere che c'è un altro modo di accostarsi a mondi diversi da quello che egli vede.

Scoprire il tesoro spirituale della Chiesa significa anche dare vita a un'autentica scuola spirituale.

Siamo consapevoli del fatto che abbiamo un'immensa responsabilità, ma non sappiamo come prepararci a una possibile e grave disfatta»³.

La nostra Università è lontana da questo bell'ideale. Le legge della correzione politica, assunta senza contraddizione e apparentemente invincibile, che controlla attualmente l'insegnamento e il lavoro intellettuale (e dunque anche la teologia) vuole che la ricerca non sia altro che un accumulo di opinioni e di punti di vista relativi, senza che il ricercatore e lo studente si vedano costretti a prendere partito e a decidere personalmente sulla "verità". *Matrix* vuole custodire le sue frontiere, e proclama severamente i suoi interdetti: "Cercate in ogni direzione possibile, ingrossate le citazioni, ma, soprattutto e a qualsiasi prezzo, guardatevi da quelli che affermano di aver trovato! Proibito trovare!" Si capisce subito che questa nuova menzogna della nostra vecchia collezione di evidenze culturali non criticate proviene dalla paura della verità. Ma questa paura, ed il sistema da lei generato, si rivelano pericolosamente sterilizzanti per la teologia, perché cortocircuitano proprio la questione fondatrice sull'umanità dell'uomo, che abbisogna di uno sforzo spirituale creativo per poter trovare oggi le fondamenta nascoste. Al di là delle leggi statistiche e dell'uso economico, qual è il senso della vita dell'uomo? La Chiesa e la teologia devono realizzare un profondo discernimento al servizio della fede e dell'umanità dell'uomo, di tutti gli uomini e di ognuno di loro, se non vogliono rimanere congelate nella generale glaciazione spirituale del tempo presente. Ma Pavel Florenskij è qualcuno che ha trovato, o meglio, che è stato trovato per la *Verità spirituale*. Egli ci invita, come indica nella sua Conferenza *Dogmatismo e dogmatica*, ad «andare verso la meta anche se, in effetti, sembra di allontanarsi da essa; impegnarsi a favore della Verità ed essere inesorabili nei confronti della Verità

³ P.A. FLORENSKIJ, *La concezione cristiana del mondo*, a cura di A. Maccioni, Pendragon, Bologna 2014, 207-209.

sebbene non conosciuta pienamente in quanto tale; perdere per ottenere: tutto ciò esige una tale fede nella Verità, un tale amore per Essa, che bisogna raccogliere tutto il proprio coraggio per non far marcia indietro lungo il cammino»⁴.

In questo importantissimo documento programmatico, il giovane Florenskij entra in un autentico combattimento con Dio, alla maniera della lotta di Giacobbe con l'Angelo⁵, come per costatare che soltanto merita, nelle lotte della vita, combattere contro Dio: in effetti, quello a cui ci opponiamo ci rende simili a sé, perché l'opposizione ci mette nello stesso livello con quello contro cui combattiamo, in una situazione di polarità mimetica. Ma la Verità non è l'opposto della Menzogna⁶: la Verità è semplicemente la Verità, pur nella sua antinomicità, e non ha bisogno di carri armati per imporsi. Soltanto è contraddittoria la Menzogna, che porta sempre a una frantumazione in molteplici contraddizioni e lotte intestine. Allo stesso modo, il Bene non è quello che si oppone al male: il Bene è il Bene, ed ha in sé stesso la sua unità senza contraddizioni; soltanto il male si oppone a sé stesso in una *legione* sconnessa di demoni e meccanismi di perversità⁷. Merito di Florenskij in questa Conferenza è stato mostrare, col linguaggio della tragedia antica preso dagli scritti di V. Ivanov, che soltanto il combattimento contro Dio ci può rendere simili a Dio, perché il frutto di questa lotta con Dio è giustamente il dono della Verità spirituale, ricca di tutte le

⁴ P.A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*, Nuova edizione riveduta e ampliata a cura di Natalino Valentini e Lubomir Žák, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2014, 156.

⁵ *Ibi*, 138.

⁶ «Il *consensus omnium* testimonia che ci sono *due* vie, ma come capire la possibilità stessa di questa dualità? Una delle vie porta alla Verità, mentre l'altra è completamente diversa... Com'è possibile che esista una *seconda* via quando la Verità è la fonte di ogni essere e nulla esiste al di fuori della Verità? Se la Verità è tutto (se non fosse tutto non sarebbe la Verità), come ammettere una tale Non-Verità, una tale Menzogna? Dio è vita e Causa della vita, cioè della creazione. Quindi la Menzogna è Morte e causa di morte, cioè della distruzione. Dio è Ordine e Armonia, la Menzogna è Disordine e Anarchia. Dio è Santità, la Menzogna è Peccato. (...) La sterilità, l'impotenza, l'incapacità di generare la vita sono il frutto naturale del peccato. Il peccato non è in grado di creare, ma solo di distruggere. Il peccato non è in grado di generare, perché ogni generazione proviene solo dal Padre, che È; il peccato può soltanto uccidere. Il peccato è infruttuoso, perché non è vita, ma morte. La morte trascina la sua misera esistenza soltanto per la vita, a spese della vita, si nutre della vita ed esiste solo in quanto la vita la nutre di sé stessa. La morte possiede solo la vita che essa deturpa», FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, Nuova edizione a cura di Natalino Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2010, Lettera settima: "Il peccato", 184-185.

⁷ *Ibi*, 198-199.

antinomie della vita, ma senza nessuna lacerante contraddizione, perché la Verità (che è una *Persona*) è per il nostro Autore quello che è in grado di abbracciare tutte le contraddizioni nell'amore⁸. Questo combattimento con la Verità divina è addirittura, per Florenskij, un segno precipuamente cristiano della nostra epoca⁹, caratterizzata dalla profonda crisi che l'uomo vive oggi nella sua uscita dalla modernità.

Viviamo, in effetti (è il secondo pericolo a cui voglio accennare) il tempo di una profonda crisi (nel senso di "giudizio" e chiamata al superamento con un salto necessario dall'interno) che presenta un doppio fronte: crisi tanto della ragione umana come dell'intelligenza stessa della fede. Forse le due crisi si sono combinate per la prima volta nel corso del tempo del cristianesimo, e, in questo senso, potremmo dire che ci troviamo di fronte alla prima crisi veramente cristiana della storia del mondo, un *kairos* di importanza escatologica che non ci stanchiamo di denominare, con un linguaggio un po' stanco, come "nuova evangelizzazione". Si parla, in effetti, della morte di Dio e della morte dell'uomo, ridotto ai semplici meccanismi biologici di un animale che ha avuto fortuna. Heidegger ha proclamato che l'uomo è "un essere per la morte"; la cultura dell'ultimo secolo di un modo violento, e quella del nostro con l'addormentarci nella tecnica, in una maniera non meno sanguinosa, hanno preteso di portarci l'evidenza della morte come l'ultimo e definitivo orizzonte dell'umano. Ma Heidegger è egli stesso un naufrago della metafisica di cui fa la critica¹⁰, e finalmente entrambi, il filosofo con la metafisica classica, si affogano davanti ai nostri occhi nelle acque confuse dell'essere e del nulla. I rappresentanti della nostra cultura, educatori delle nuove generazioni, sono figli di naufragi, e l'umanità dell'uomo si affonda con essi.

La crisi del momento presente è, in effetti, una crisi di riferimenti conoscitivi; anzi: la via conoscitiva come tale sembra essersi esaurita, e inauguriamo il tempo del simbolo, della relazione. Non per caso, emerge un po' dappertutto la valorizzazione della liturgia, non soltanto in ambito religioso. Si può intuire nelle nuove ricerche un forte bisogno di *forma*, di restaurazione simbolica per rendere possibile la convivenza ed orientare i nostri rapporti. Si mette l'accento sul fatto che l'uomo è un essere di

⁸ *Ibi*, Lettera sesta: "La contraddizione", 160.

⁹ Cf. FLORENSKIJ, *Dogmatismo e dogmatica*, cit., 139-140.

¹⁰ Cf. F. VOLPI, *¿Aportes a la filosofía? El diario de un naufrago*, in F. VOLPI, *Martin Heidegger. Aportes a la filosofía*, a cura di Valerio Rocco Lozano, epilogo di Félix Duque, Maia Ediciones, Madrid 2010, 17-62.

esercizio, di pratica liturgica. Ci interessa più che in altre epoche la *praxis* umana come fondamento di verità da riscattare da qualsiasi vuota teorizzazione¹¹. Non per caso, allora, la filosofia cristiana post-metafisica, preoccupata più che mai per la *questio de homine*, indaga nell'attualità direttamente l'esperienza liturgica e sacramentale. L'incontro tra la filosofia e la liturgia offre un *kairos* interessantissimo per la riflessione sul destino e la vocazione dell'uomo. Per J.-Y. Lacoste, «la liturgia si presenta come nucleo possibile a partire dal quale organizzare un'indagine sull'umanità dell'uomo»¹².

Anche in quest'aspetto della crisi conoscitiva sull'umano e la ricerca degli aspetti pratico-liturgici può risultare di grande significato e importanza la riflessione antropologica di Pavel Florenskij sviluppata nella sua *antropodicea*, vastissimo lavoro che meriterebbe di essere più accuratamente studiato, perché ricco di stimoli imprescindibili per il presente. Il culto liturgico è per questo sacerdote-educatore dell'umano niente di meno che «questa attività *prius* dell'esistenza umana, per mezzo della quale e nella quale l'uomo per la prima volta si fa uomo»¹³.

Ci domandiamo, per passare ad alcuni aspetti metodologici: come sondare in un modo adeguato questo contributo antropologico di Pavel Florenskij?

¹¹ Cf. il progetto antropologico di Peter SLOTERDIJK, *Has de cambiar tu vida*, Pre-Textos, Valencia 2012.

¹² J.-Y. LACOSTE, *Experiencia y absoluto. Cuestiones que se encuentran en discusión sobre la humanidad del hombre*, Sígueme, Salamanca 2010, 10.

¹³ P.A. FLORENSKIJ, *La filosofía del culto*, a cura di Natalino Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2016, «Culto, religione e cultura», 122. In un tono giocoso, ma con grande serietà tragica, dato il momento storico in cui sono pronunciate queste parole (il momento della violenza contro ogni traccia di culto e di cultura religiosa), Florenskij aveva cominciato in questo modo la sua lezione: «Se prendessimo un ascoltatore che non ha mai avuto parte, nel modo più assoluto, alla vita del culto, uno che non ha la benché minima esperienza personale né tanto meno l'esperienza degli avi che, seminata in lui, gli scorre nel sangue, e che non ha potuto trarre qualche anticipazione di tale esperienza nemmeno dall'arte, se trovassimo cioè un tale mostro che non abbia nulla di umano e per il quale il culto non esista in alcun modo nella sua vitale concretezza, allora tutto il nostro parlare con lui sarebbe senza dubbio vano ed egli sarebbe del tutto sordo alla filosofia del culto. Ma di tal fatta di persone con tutta probabilità qui non ce ne sono e vorrei anche aggiungere quanto sia comunque convinto che di persone così in generale non ce ne possano essere. Sì, nutro questa fede, malgrado già dall'infanzia fossi tentato a credere il contrario, avessi il segreto terrore che esistano bestie simili a uomini, ma senza un'anima umana, ovvero *culturale*, una sorta di minotauri aggiogati a mistificanti distorsioni dell'umanità» (*ibi*, 116). Ma, aggiungiamo noi: non è questa la descrizione esatta della presente stagione culturale e pedagogica?

2. Un primo compito per la critica attuale del pensiero di Florenskij: ricevere la sua opera nell'integrità delle sue dimensioni, cercando la melodia originaria dove tutte le note confluiscono

Affinché il pensiero polifonico di Florenskij possa imprimere la sua forma salvatrice nelle antinomie del presente, considero necessario, in primo luogo, che la critica della sua opera si incammini verso un lavoro di tipo sintetico, che dovranno realizzare le future generazioni di studiosi.

Se osserviamo, in effetti, la massa enorme di lavori consacrati allo studio dell'opera florenskijana, possiamo constatare che, in genere, sono stati studiati in preferenza aspetti particolari dell'ampia sinfonia di temi dell'autore russo. Penso, comunque, che dobbiamo nel nostro studio, se vogliamo che il pensiero del Nostro sviluppi tutta la sua fecondità per il presente e per il futuro, e goda di una più ampia ricezione nella teologia occidentale, essere in grado di arrivare a formulare l'unità intima di tutto il suo progetto, quel punto semplice che attira a sé come una calamita tutti i temi e li dispiega nella sua polifonicità. La difficoltà risiede nel fatto che, seppure i punti cardini che fanno della riflessione di Florenskij un'opera unitaria si trovano ben delineati in momenti precisi nei suoi scritti, siano essi scientifici o di carattere personale, questi punti appaiono, comunque, alla maniera di un seme implicito, meno cioè come un sistema imposto al lettore che come un invito ad adunare creativamente i diversi punti con la propria "interpretazione" della partitura nascosa ("interpretazione" in senso musicale, che esige una lenta e gioiosa interiorizzazione e assimilazione aperta allo stupore!).

Prendere sul serio un autore come Florenskij significa immergersi nella totalità delle sue vie e "ripetere", con volontà di apprendere pazientemente, i suoi instancabili movimenti di ascesa e di discesa nei meandri della conoscenza, con la propria mente e con il proprio cuore. Il percorso per l'integrità dell'opera florenskijana come all'interno di una ricca sinfonia lascia nell'anima la presenza di una bellezza paradisiaca (ne sono testimoni tanti lettori di cuore umile!), guarisce le ferite e i traumi dell'anima col balsamo della Verità spirituale, trasforma il lettore dal di dentro in uno sforzo di trascendimento, abbracciando tutti gli abissi della persona, e conducendo come nuovo Virgilio dalla geenna del peccato all'eternità dell'amore trinitario, là dove la persona e la sua ragione trovano il loro rifugio finale: nell'*ecclesialità*, la casa della Memoria e il paesaggio della Vita divina traboccante di Saggezza: questa è la patria definitiva dell'umano.

Ma bisogna avere una mappa per non disperdersi in un'opera così, in apparenza, difficilmente sistematizzabile. È possibile rintracciare un centro

vivo, non imposto dal di fuori, che riunisca come una calamita lo spettro sconfinato dei temi trattati da Florenskij nella sua attività letteraria e scientifica? Silvano Tagliagambe ha notato a ragione il pericolo di ridurre a una voce monorde una produzione caratterizzata essenzialmente per la sua polifonicità:

«Proprio in virtù di quest'aspetto dominante della sua opera tutti i tentativi di ridurre la complessità del suo pensiero e di "ridimensionare" in qualche modo quella molteplicità di voci e di livelli di comprensione che lo contraddistinguono, seguendone una in modo privilegiato, o addirittura esclusivo, rischia di far perdere di vista la struttura globale e di privare l'interprete e il lettore di quella ricca e sottile articolazione, legata alla polifonia, che scaturisce dalla capacità di parlare in molte lingue anziché in una sola»¹⁴.

Propongo, malgrado tutto, che i molteplici temi del filosofo russo non formano semplicemente una serie fortuita di diversi *leitmotiv* intessuti in modo polifonico, ma che la polifonia florenskijana deve essere compresa come un gioco musicale interpretato con le voci dell'intera complessità del reale perché, risuonando ogni cosa nel suo proprio livello di realtà, tutto arrivi a confluire, sia pure in modo *eterofonico*, addirittura cacofonico¹⁵, in un arpeggio finale, che raccoglie e dà forma alla tensione di tutta la molteplice realtà verso un *ens realissimum*: Cristo che viene nella sua Gloria. Vale la pena leggere in profondità un passaggio di una lettera di Florenskij all'amico Andrej Belyj, dove si presenta con toni poetici l'intuizione del Volto di questo Cristo venturo, centro cardinale dell'attesa di tutta la realtà:

«Fino ad oggi è sempre guizzato in me un timore, un dubbio: noi parliamo di Cristo e Lo conosciamo, ma è esattamente quello stesso ICHTYS [nel testo: il segno del pesce – L.Z.] che conoscevano gli antichi cristiani? Siamo noi cristiani esattamente nel senso abituale della parola? Mi dicevo che noi interpretiamo per eccellenza in Cristo il momento apocalittico, contempliamo l'aspetto del monte degli Ulivi (l'Ascensione), allora quelli, i primi cristiani, come interpretavano il momento storico in Cristo, come vedevano il momento del Golgota e allora come si batte e batte il povero Rozanov e non riesce a pronunciare ciò che sente, non riesce a esprimere a se stesso con precisione il terzo momento, "quello corporale", non riesce a vedere in modo abbastanza chiaro e *puro* l'aspetto di Betlemme? Dal punto di vista teoretico, sarei soddisfatto di tale costruzione, ma non bastava la fermezza costante (bastava a momenti), la fermezza della consapevolezza che noi par-

¹⁴ S. TAGLIAGAMBE, *Il cielo incarnato. Epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij*, Aracne editrice, Roma 2013, 18.

¹⁵ Cf. P. FLORENSKIJ, *Piti i sredotočja*, in Id., *Sočinenija v četyrech tomach*, cit., t. 3(1), Mysl', Moskva 1999, 38.

liamo effettivamente di una sola cosa, che non rompiano da α aspirando a ω . Ma ora mi è stata data la consapevolezza, ho assimilato la convinzione, "dura come la volta celeste", che noi effettivamente siamo una cosa sola. Questa cosa si è riversata come una calda onda trasparente, ha sommerso di gioia ed esultanza ogni dubbio e incertezza. Qualunque cosa si dica, io posso, forse, rispondere stupidaggini, confondermi replicando, ma sempre sarò e ricorderò: quelli, i piccoli e i grandi dei primi secoli, *pisciculi atque pisces*, sono realmente fratelli, non perché devono esserlo, ma perché lo sono già. Si può guardare dritto negli occhi ognuno di loro e dire in tutta franchezza che noi ci siamo avvicinati a *quella stessa* eternità, ma da un altro punto di vista, sebbene ricordiamo il primo punto di vista, lo conosciamo, lo amiamo e lo vediamo perfino; la tenebra dei secoli per noi, per la nostra debolezza, scolora alquanto il volto del Cristo storico – questo volto veniva visto da loro, dai primi cristiani, in modo più chiaro, più colorato; ma perciò il volto del Cristo venturo, prima, nei primi secoli, velato dal fumo che celava le prospettive storiche (tutte le acquisizioni della natura, della scienza, dell'arte ecc. nella pratica, per la loro espressione esteriore, sono tutte di Cristo), è divenuto ora per noi chiaro e vicino. Ora si vede meglio come si doveva rivelare nella pratica ciò che appartiene a Cristo. Nella nebbia, nell'aria polverosa oggetti lontani sembrano vicinissimi. Non hanno avuto questo stesso inganno anche i primi cristiani? La nebbia della coscienza nascondeva loro le profondità storiche del processo mondiale e il Cristo Venturo sembrava loro vicino – ecco che giunge l'ora. Forse rimarrà ancora in noi la nebbiosità, forse, e noi ci inganniamo con la nostra stessa polvere. E avviciniamo prima del tempo nei nostri pensieri la ω ? Forse sì. Ma l'accetante splendore dei colori, le tonalità luminose come pietre preziose mostrano fino a che punto sia diminuito lo strato di nebbia che si interponeva tra la coscienza e il Volto, fino a che punto esso abbia iniziato ad assorbire un po' dei raggi. Noi non sappiamo a quale lettera tra l' α e l' ω ci troviamo, ma personalmente penso che ci troviamo da qualche parte tra le lettere τ , υ , ϕ , χ , ψ – più vicini alla fine che all'inizio (...)»¹⁶.

Lo stesso Florenskij considerava come compito fondamentale delle sue lezioni filosofiche il facilitare il sentiero al Cristo che sta per venire all'anima¹⁷. Come dirà nella relazione della sua difesa di dottorato: «Ciò di cui,

¹⁶ A. BELYJ - P.A. FLORENSKIJ, *L'arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo*, trad. it. a cura di G. Giuliano, Milano 2004, 42-43.

¹⁷ «Il compito fondamentale che devo affrontare, date le caratteristiche della mia propria formazione, ed a cui dovrò dedicare questi corsi, è preferibilmente quello "catartico", cioè, la purificazione della mente dai falsi presupposti e dogmi della contemporaneità, di una scienza falsa e di una filosofia falsa, perché gli alunni imparino a penetrare con l'occhio puro della mente nell'ambito spirituale, rivelato dalla grazia. Io potrei occuparmi anche di altre cose, ma per gli interessi della questione, penso che il più utile sarà occuparmi proprio di questo che ho detto: considero che quello che è veramente

però, non dubito (...) è che la filosofia sia nobile e pregevole non in quanto tale, ma in quanto dito indice puntato su Cristo e per una vita in Cristo»¹⁸. Quale altra realtà, dunque, potrebbe riunire in un insieme unificato le antinomie tra l'intuizione e il discorso, tra la potenza della vita ed il senso intellettuale, tra la carne e lo spirito, tra il divino e l'umano, se non Colui che è in se stesso vero Dio e vero Uomo, senso incarnato e carne della resurrezione? Tutto il movimento verso Cristo dell'intera realtà nei suoi principi contrapposti, e in esso, per sostenerlo e seguirlo con la speculazione, l'intero percorso metodologico della filosofia di Florenskij, appaiono riassunti in questo denso testo che è al cuore della sua *Filosofia del culto*:

«Lo spirito lotta contro la carne e la carne contro lo spirito. Ma queste sono precisamente due *verità*. La loro unità non può essere raggiunta attraverso reciproci mutui compromessi. Infatti nella loro tensione, entrambi i principi dell'essenza dell'uomo richiedono l'*infinitezza* della propria manifestazione, il massimo della propria affermazione: Non nella *limitazione* l'uno dell'altro, ma nel riconoscimento reciproco della loro indubbia verità – verità della loro *infinitezza* a somiglianza di Dio – può realizzarsi la loro armonia, ovvero l'*interezza* dell'uomo. Non immediatamente in sé stessi, ma soltanto nei loro limiti assoluti, *esaurite* le loro infinite possibilità, queste due verità potranno ritrovarsi. Ogni loro sosta intermedia è menzogna. Deve essere *esaurita* la ricerca della realtà obiettiva, con il raggiungimento dell'essenza divina ultima. Deve essere conclusa la ricerca di significato, con il raggiungimento del significato divino ultimo. Non c'è altra maniera per soddisfare i due principi dell'uomo. Raggiunti allora questi propri estremi in Dio, attraverso percorsi diversi, divergendo in tutto lungo il cammino, entrambi i principi dell'uomo arrivano all'Uno, a Colui nel Quale dall'eternità coesistono tutta la pienezza della realtà e tutta la pienezza di significato: in Dio. In termini gnoseologici questo si direbbe unità di ciò che è dato e di ciò che è dimostrato, unità d'intuizione e di deduzione. In termini ontologici diremmo il Volto dell'Assoluto. In termini concreti religiosi si direbbe punto assoluto della vita religiosa, è *concretezza assoluta del culto* (...), attività di conciliazione di significato e realtà»¹⁹.

importante non è tanto insegnare il sistema di tale o quale tra i filosofi, quanto mettere in ordine gli stessi concetti, e con ciò facilitare il cammino ("appianare i sentieri") allo stesso Cristo che sta per venire all'anima», Lettera di Florenskij al vescovo Feodor, del 22.IX.1918, in ANDRONIK (TRUBAČEV A.S.), "Svjaščennik Pavel Florenskij - professor Moskovskoj Duchovnoj Akademii", in *Moskovskaja Duchovnaja Akademijska 300 let (1685-1985)*. Bogoslovskie Trudy. Jubilejnyj sbornik, Moskva 1986, 241.

¹⁸ P. FLORENSKIJ, "Ragione e dialettica. Prolusione al dibattimento della tesi *Sulla Verità spirituale* per il conseguimento del titolo di 'magister', pronunciata il 19 maggio 1914", in N. Valentini, *Pavel A. Florenskij, Novecento Teologico*, Morcelliana, Brescia 2004, 110.

¹⁹ FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, cit., "Sacramenti e riti", 218-219.

Tutto converge, finalmente, verso la concretezza dell'Eucaristia, ambito dove si fa palpabile e partecipabile l'unità di tutte le dimensioni della polifonia del reale nel mistero della resurrezione²⁰.

Questa tensione verso il Cristo di tutta la realtà, senza che la figura del Signore diventi un tema aggiunto alla fine e in modo esteriore al resto dei temi della filosofia o della scienza, oppure impedisca in maniera ingombrante la voce propria di ognuno degli elementi singolari, ma piuttosto portando a compimento l'anelito di ogni creatura, come apparirà precipuamente negli scritti della sua maturità²¹, emerge già in modo massiccio nei *Quaderni* di note del giovane studente di matematiche, dove troviamo un ampio frammento del 1905 molto illuminante per capire sia la passione del futuro filosofo per la molteplicità irriducibile dei fenomeni sia il luogo centrale e riassuntivo del tema cristologico in tutta la sua concezione del mondo. Cito soltanto il paragrafo finale, dove si studia la natura della *melodia* in rapporto con l'*armonia*:

«La melodia è l'armonia nella sua estensione, l'armonia è la melodia fatta compatta nel tempo (...): ma anche in quello che è temporale, più esattamente, nel tempo esteso della durata, la melodia può indicare l'accordo sopra-temporale, il vigoroso ramo di fiori di toni che esplodono palpitanti, che risuonano insieme, eppure ognuno suona individualmente. Essendo ognuno in funzione del tutto, viene appena percepito come tale nell'insieme dell'interpretazione, eppure non perde il suo essere, non smette di essere sé stesso. La ragione è che per l'armonia è necessaria la molteplicità, per una molteplicità si vuole la varietà delle forme, e perché vi sia una varietà di forme è necessario quello che è molteplice nella sua essenza, cioè una varietà di idee; e queste idee, qualsiasi sia la sua unità, non si confondono in una sola, ma, pur nella sua diversità, si trovano riunite nell'unità. I suoni che risuonano in modo indipendente formano i toni; poi, fanno la melodia; e finalmente, tramite l'arpeggio, confluiscono nell'armonia. Il suono empirico nella sua effettiva realtà naturale (il primo stadio) si presenta soltanto come dei suoni dispari separati; tutta la "logificazione" della realtà effettiva si riassume nella melodia; è possibile che noi, in questo momento, ci troviamo nel momento dell'arpeggio. È quel momento in cui esplose il coro dalle voci molteplici in un unico accordo. "Già non vi sarà il tempo" (Ap

²⁰ In questa, l'uomo contempla «di persona l'unità di Potenza e Significato nella resurrezione», *ibi*, 235. Sulla teologia eucaristica di Florenskij, cf. N. VALENTINI, "Eucaristia e teologia in P.A. Florenskij", in ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *Eucaristia e Logos. Un legame propizio per la Teologia e per la Chiesa*, a cura di R. Repole e F. Scanziani, Glossa, Milano 2013, 91-124.

²¹ Cf., soprattutto, FLORENSKIJ, *La concezione cristiana del mondo*, cit.; ID., "Cristianesimo e cultura", in ID., *Bellezza e liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*, a cura di Natalino Valentini, Oscar Mondadori, Milano 2010, 49-68.

10, 6); ma questo "non vi sarà" non è da intendere nel senso dell'assenza di cambiamento, ma nel senso dell'assenza di frammentazione, perché il cambiamento e la giustapposizione degli elementi frammentari non sono uniti tra di sé per vincoli necessari (...). Il tempo si condenserà in un solo punto, perché "per il Signore mille anni sono come un solo giorno" (2 Pe 3, 8). Se il tempo non esistesse assolutamente, se venisse a diventare l'in-temporale avvolto dalla nebbia, e non piuttosto il sopra-temporale risplendente come il sole, il sopra-temporale irradiante, come sarebbe allora possibile questo: "non vi sarà più malattia, gemiti, sospiri, ma vita senza fine" (...); perché senza tempo non c'è nemmeno la vita, e meno ancora una vita senza fine. Il sintomo della Vita infinita è il tempo senza fine, un tempo pieno, come schema di una attività interiore piena, che risuona con voci molteplici»²².

La melodia che sostiene tutta la polifonia florenskijana è dunque, senza dubbio, la figura del Cristo, chiave musicale della Vita infinita, Luce di tutta la realtà, la Verità in persona²³. Egli è, in effetti, un "accordo sopra-temporale" che trasforma la polifonia cacofonica del tempo empirico in un arpeggio anticipatore dell'accordo finale. In un modo globale, possiamo dire che il centro e il focolare dell'esistenza di padre Pavel è, come per il suo omonimo Paolo²⁴, la persona di Cristo, a un livello di radicalità e allo stesso tempo di libertà spirituale difficile da immaginare per chi vive di una mentalità religiosa piuttosto dualista, come accade spesso tra noi²⁵. Florenskij

²² P. FLORENSKIJ, "Zapisnaja tetrad'", in E.V. Ivanova (Ed.), *Pavel Florenskij i simvolisty, Jazyki slavjanskoj kul'turoj*, Moskva 2004, 345.

²³ «"Che cosa è la verità", domandò Pilato alla Verità. Non ebbe risposta perché la domanda era vana. Davanti a lui stava la Risposta Viva, ma Pilato non vide nella Verità la sua autenticità», FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della Verità*, cit., Lettera seconda: "Il dubbio", 33. «La pienezza di tutto è in Gesù Cristo e perciò si può ottenere la sapienza solo per Lui e da Lui», *ibi*, Lettera prima: "Due mondi", 20.

²⁴ «Paolo può cadere, può rialzarsi e ribellarsi. Ma così come ama ed è fedele a Cristo non quando concorda formalmente con le prescrizioni astratte della morale cristiana e non perché con esse concorda, non è quando travalica i limiti di tali prescrizioni e non perché li travalica che egli cade e si rialza. Al contrario, è proprio con la violazione di tali norme e nella loro violazione che egli dà prova della sua vicinanza a Cristo, così come osservandole egli se ne dimostra estraneo. Cristo viene da lui percepito come un getto infuocato che pervade il Cosmo in generale e la sua persona in particolare. Un getto infuocato. Quando Paolo lo sente distintamente dentro di sé, è la forza del getto (e non sono i di lui sforzi) a sciogliere i confini e le sovrastrutture delle costruzioni morali e giuridiche; finalmente libero, egli si determina allora tramite la verità reale del Cristo che vive in lui e va oltre la legge», P. FLORENSKIJ, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, a cura di Natalino Valentini e Lubomir Žák, Mondadori, Milano 2003, Appendice. "Pavel (Paolo)", 321-322.

²⁵ Il Cristo appare continuamente, nella riflessione di Florenskij, come Colui in cui viviamo e che vive in noi, e non tanto, come nel nostro tipico dualismo occidentale, come Colui che è di fronte a noi e fuori di noi, foss'anche come un modello da imitare: «Non

confesserà in una lettera a Vasilij Rozanov questa centralità della persona di Cristo nella sua propria vita:

«In un campo determinato io parlo sul seme ed il sangue; in altro, sulla legge della ragione sufficiente e la legge dell'identità; in un terzo, sul progressismo ed il conservatorismo; in un quarto, sul gusto dei funghi e l'acqua della sorgente, etc., etc. Di qualsiasi cosa parli, però, il tema fondamentale continua ad essere lo stesso. Si tratta, precisamente, dell'antinomia dell'infinito e del finito. Questa la ragione perché il *dogma*, in quanto riunisce in sé l'uno e l'altro in uno schema "intellettuale", e il *sacramento*, in quanto li riunisce in un simbolo reale, mi si rappresentano come gli oggetti capitali, per non dire "gli unici" della riflessione. Come si unifica quello che non è associabile? E, di nuovo, qualsiasi sia il punto dal quale prendo le mosse (e lo faccio dalle mille angolature della visione del mondo), mi trovo sempre di fronte ad Uno Solo e lo Stesso, con Colui che riunisce in sé stesso la Finitezza e l'Infinitezza. In me si danno interessi molto differenziati, ma tutto si riconduce ad un unico centro. Lei non può capire fino a che punto tutta la struttura della mia anima si appoggia sul Cristo. Esso per me si manifesta continuamente come essendo tutto in tutto; dico che "si manifesta", perché io qualche volta tentai di scappare da Lui e vagare in libertà, ma pur così finii per trovarmi con Lui. Se il Cristo non esistesse, bisognerebbe crearlo, necessariamente dovremmo farlo»²⁶.

sono io che vivo, ma Cristo vive in me» (Gal 2, 20), cioè Cristo ha iniziato a vivere in colui che pronuncia queste parole. Qui il significato non è soltanto morale, nel senso che tutta la vita, l'agire, i pensieri, i sentimenti, tutto insomma è per Cristo e in Suo favore. Si tratta di un fatto molto più grande, ossia del fatto che Cristo è realmente presente e si costruisce una dimora nel cuore. *Egli stesso si manifesta realmente, come aveva promesso*, FLORENSKIJ, "Empiria ed empirismo", in *Il cuore cherubico*, cit., 102. Questa sottolineatura della «vita di Cristo» non davanti, ma dentro di noi, nella nostra «vita in Lui», è poi un tratto specificamente cristiano orientale e russo: «È mia opinione che quanto già detto ci induca a una risposta affermativa. Sì, risponde l'ortodosso: quel Cristo che è vissuto con i peccatori e le prostitute è anche tra noi, nel nostro vivere da filistei. Viene da credere che di tutte le confessioni cristiane nessuna senta proprio Cristo come l'ortodossa. Nel protestantesimo Cristo è un'immagine lontana senza nulla di individuale; nel cattolicesimo egli è fuori dal mondo e fuori dal cuore dell'uomo. I santi cattolici lo vedono *dinanzi* a loro, come modello a cui somigliare fino alle stigmate, le ferite dei suoi chiodi, e solamente l'ortodosso – non solo il santo, ma qualsiasi laico devoto – lo sente dentro di sé, nel proprio cuore. Rammentiamo il racconto di padre Ciriaco (in *alla fine del mondo* di Leskov) sul bambino rannicchiato sotto la panca della *banja* che prega Dio perché non glielo suonino per le sue monellerie; d'un tratto sente un alito d'aria fresca, e un fremito «nel cuore, come un caldo colombo». È Cristo. «Non basta l'universo a contenerlo, ma alla vista delle pene di un bambino, Egli si infilò sotto la panca e gli entrò nel petto [N.S. Leskov, *Sobr. soch. v 12 tomaj*, Moskva 1989, 348]», Id., "L'ortodossia", in *Bellezza e liturgia*, cit., 24.

²⁶ V.V. ROZANOV, *Literaturnye izgnanniki*, 25. Nell'ultima frase allude Florenskij ad un forte momento di crisi vocazionale, che aveva descritto in questo modo al suo padre spiri-

Ma non solo la struttura intera dell'anima di padre Pavel riposa sul Cristo; anche il pensiero integrale del nostro filosofo e teologo vive infuocato da un solo centro trascendente, e questo centro semplice e onnicomprensivo non è altro che il Cristo, il Figlio dell'Uomo, contemplato preferibilmente dal nostro come *Umanità ideale*²⁷: «Perciò, se nel caso della via comune a tutta l'umanità bisognerebbe occuparsi dell'uomo privo di contenuto, con pochissima vita spirituale, nel caso della via *per-ogni-uomo* ci riferiamo a Colui che porta in sé il massimo della vita spirituale. È il Figlio dell'Uomo (...), Colui che porta in sé l'umanità ideale».

Il tema di Cristo come Umanità ideale apparirà anche nell'antropodicea sacramentale, dove Cristo è presentato in una nuova antinomia come *tipo-idea* dell'uomo nella molteplicità delle sue dimensioni, e dunque come causa della diversità dei sacramenti ecclesiali, ognuno dei quali rifletterà nell'uomo l'elemento prototipico che risiede in Cristo, Lui essendo il prototipo ideale-personale che abbraccia l'integrità umana, veramente polifonica. Non c'è dunque un'umanità neutra (secondo la concezione della modernità, nata dallo stesso dualismo teologico natura-soprannatura nel tardo medioevo) che celebra poi i misteri-sacramenti, ma l'umanità stessa nasce, già cristologicamente impregnata, dagli stessi misteri, che sono il vero ufficio della costruzione dell'uomo, il «laboratorio della risurrezione», secondo una bella espressione di Nicola Cabasilas²⁸. Ogni sacramento sarà dunque un *ens realior* che, a partire dall'*ens realissimum* di Cristo, lega e garantisce il furore di un determinato nucleo dell'affettività umana, costruendo dall'interno del mistero sacramentale l'umanità stessa dell'uomo:

«Si è detto che esiste un determinato numero di sacramenti e che tale numero non dipende dalla grazia di Dio, dal fondamento assoluto dei sacramenti, in sé unici, ma da come è fatto l'uomo. La scissione in colori della luce – il fenomeno della dispersione – non dipende dalla luce in quanto tale, ma dalla grana del mezzo materiale da essa attraversata (...) Allo stesso modo, anche la molteplicità dei sacramenti non dipende dalla natura della grazia, ma dalla

tuale: «Ci sono degli istanti e periodi (che si prolungano addirittura in alcuni giorni) in cui smetto di sentire Cristo, la sua allegria e la sua leggerezza. Non che spuntino dei dubbi, i dubbi hanno il suo rimedio; è quando guardi verso Cristo come a qualcosa che appartiene al passato, che se ne è andato. Ho cercato per lungo tempo di capire da dove nasce questa situazione, e finalmente credo di aver compreso. Quando agisci in nome di Cristo senti la sua presenza, ma appena smetti di lavorare in questo modo, chi sa perché, per motivi indipendenti della tua volontà, è come se Cristo si fosse allontanato chissà dove», Lettera al vescovo A. Florensov, in P.V. FLORENSKIJ (a cura di), *Obretaja put'*. Pavel Florenskij v universitetskie gody, vol. 2, Progress-Tradicija, Moskva 2015, 644-645.

²⁷ FLORENSKIJ, *Dogmatismo e dogmatica*, cit., 161.

²⁸ Cf. N. CABASILAS, *La vida en Cristo*, Rialp, Madrid 1999, 87-88.

complessità e dalla limitatezza della creatura umana, sulla quale la grazia agisce e che riporta alla sua originaria unità. In poche parole, se i sacramenti sono tanti è perché tanti sono gli aspetti dell'esistenza umana: la loro molteplicità, dunque, si deve all'uomo, non a Dio. Questa la tesi, alla quale segue un'antitesi: l'uomo, però, è stato creato a immagine di Dio e tutto il suo essere è creato "sul tipo del Cristo – κατ'ἰδέαν τοῦ Χριστοῦ [N. Cabasilas, *La vita in Cristo* II, 8]". Quindi, non è all'uomo che si deve la molteplicità dei sacramenti, ma al Cristo stesso, immagine [prototipica] e tipo dell'uomo²⁹.

«Quindi, se si vuole, gli stessi sacramenti possono essere definiti come *limiti*, come *culmini*, come *radici*, come *fondamenti assoluti* delle funzioni dell'uomo. È allora possibile, tornando all'antinomia di cui si parlava prima, affermare ancora una volta che i sacramenti – radici della natura umana – attraverso se stessi definiscono l'uomo. L'uomo è riflesso dai sacramenti, i sacramenti sono le realtà primarie. Sono però immagini, raggi, sorgenti dell'unico Golgota, il Cristo Gesù. E quindi l'uomo, prodotto dei sacramenti, è immagine del suo Signore, è cioè creato κατ'ἰδέαν τοῦ Χριστοῦ, come abbiamo già, in altri termini, visto»³⁰.

All'interno di una dinamica profondamente sacramentale, Cristo, come Umanità Ideale, appare così in Florenskij indivisibilmente unito alla Chiesa, la sua Sposa, che celebra come *Anima dell'umanità* il suo modello interiore, in una liturgia dialogale che guarisce le ferite dell'anima³¹ e tesse il tessuto

²⁹ FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, cit., "I sette sacramenti", 261.

³⁰ *Ibi*, 267.

³¹ «Il culto (...) piange con noi (...), dà al nostro dolore individuale, torbido, caotico, scomposto e forse, per la nostra coscienza, persino sbagliato, una dimensione universale, di pura umanità. Lo eleva in noi, e noi in esso, all'umanità ideale, alla natura umana stessa, creata a somiglianza di Cristo. E così da noi trasferisce il nostro dolore alla *Pura Umanità*, al *Figlio dell'Uomo*, e ci allevia individualmente il peso, ci libera, ci sana, ci alleggerisce». Questo rispetto al Cristo. Dall'altra parte, in riferimento speculare alla Chiesa: «Ma se non c'è un'anima umana capace di ascoltare una parola, c'è però l'*Anima dell'Umanità*, l'*Umanità Stessa*, la *Stessa Realtà dell'Uomo* che in maniera infinitamente più attenta di ogni altra anima è capace di ascoltare ogni parola dell'uomo. E non con ripulsa o sprezzo, ma di buon grado, poiché in quella parola si rivela la sua stessa eco. Sì, l'uomo non si degna di ascoltare le mie parole che mi bruciano, ma la *Purissima Realtà dell'Uomo – la Chiesa* – non sdegnava nemmeno il mio balbettio più penoso», FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, cit., "Sacramenti e riti", 208-209. Un altro testo unisce Cristo e la Chiesa, eucaristicamente, come fulcro dell'umanità e natura umana ideale: «Alla luce degli sviluppi contemporanei, ci sembra che la Chiesa siamo noi, i credenti. Ma si tratta di un punto di vista protestante. La Chiesa non esiste perché vi si acceda, la sua esistenza non è un obbligo nei nostri confronti. Al contrario, essa è una forma metafisica, e noi possiamo entrarci o meno. Da questo la Chiesa non può subire alcun danno. Si confrontino le parole dell'apostolo Paolo: "Noi siamo Corpo di Cristo" *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* e "Il pane è il Corpo di Cristo" *ἄρτος – τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ*. In queste parole, in virtù dell'uso dell'articolo, si coglie una differenza nell'espressione del pensiero.

comunione di tutta la cultura umana, nel tempo e nello spazio, con la materia stessa del mondo e col frutto del lavoro dell'uomo, sintetizzati spiritualmente nel lavoro artistico e nel simbolo liturgico. E l'orizzonte finale di tutta questa liturgia cosmica è il tempo pieno della vita eterna di ogni elemento particolare, di ogni nota musicale, accolta come elemento armonico dell'Eterna Memoria divina: l'integrazione sofanica di ogni realtà nell'eterna relazionalità trinitaria, come un momento della sua eterna vita:

«La vita pura (*celo-mudrennoe*) è l'integrità e l'incorruzione dell'essere umano e questa è la sua definizione quale essere "in sé". Essa "per sé" è la beatitudine del cuore pacificato, che limita sé stesso, che cioè è passato dai desideri sfrenati alla misura, è imbrigliato dalla misura, è diventato bello attraverso la misura. Ma che cos'è questa purezza "per l'altro", anzi "per l'Altro"? Che cos'è in quanto momento della vita divina? Essa è "la memoria di Dio", è la Sua "eterna memoria"³².

Tutta l'opera di Pavel Florenskij, nella sua polifonicità e svariatazza, tende con forza e inscindibile unità (al modo delle composizioni del musicista Skryabin, ma questa volta all'interno della tradizione ecclesiale apostolica, nel nostro caso bizantina, ma con accenti teologici che avvicinano il pensiero di Florenskij ai temi tramandati dalle antiche tradizioni apostoliche "caucasiche", cioè, all'eredità delle Chiese aramaiche³³) a motivare e raccogliere tutte le forze viventi dell'umanità per lavorare nel rito preparatorio dell'*accordo finale* escatologico:

«Mi rifiuto con decisione di capire quei *Kulturträger* che, in forza della prevalenza *fortuita* nella nostra epoca di esperti di arte figurativa e non d'altro, difendono gelosamente l'icona, l'affresco e le mura e mostrano indifferenza per altre conquiste, non meno preziose, dell'arte antica, e soprattutto non tengono conto del compito sommo delle arti, della loro sintesi più compiuta, così felicemente e originalmente risolta nella Divina Liturgia del Monastero

Davanti al predicato non c'è articolo, dal momento che il soggetto si definisce in base al concetto del predicato. Per esempio, "lo studente è un uomo", *ἄνθρωπος*, ma Gesù è *ὁ ἄνθρωπος*. Ovvero: è uomo non solo in virtù di caratteristiche esteriori – il comportamento ecc. – ma *in funzione dell'identità con la natura umana. Il Lui è la pienezza dell'umanità. Egli è l'idea dell'uomo, è l'Uomo con la maiuscola*. Il pensiero dell'apostolo Paolo è questo: noi siamo in comunione con il Corpo di Cristo dal momento che prendiamo parte di Lui. Di per sé noi non siamo il Corpo di Cristo, ma i Doni Eucaristici sono il Corpo di Cristo. Qui in greco c'è l'articolo. La Chiesa è il Corpo di Cristo, mentre noi partecipiamo della Chiesa. Noi siamo *ἐκκλησία*, senza articolo», *Id.*, *La concezione cristiana del mondo*, cit., 58 (tutte le sottolineature sono mie).

³² FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della Verità*, cit., Lettera settima: "Il peccato", 208.

³³ Questa sarebbe una tesi da sviluppare, a cui qui soltanto accenno.

della Trinità e di San Sergio, quella stessa sintesi che il defunto Skrjabin aveva cercato con tanta, indomita, avidità.

Non è nelle arti, ma nell'Arte, giù giù fino al cuore dell'Arte quale attività prima che tende il nostro tempo. Ed esso sa dov'è non solo il testo, ma l'intera incarnazione artistica del "Rito preparatorio"³⁴.

La cristologia di Pavel Florenskij è così, nella sua vita e nel suo pensiero, eminentemente celebrativa, è l'estensione cosmica di una celebrazione eucaristica dell'Umanità in Cristo. Ricostruire il centro teologico e le conseguenze per la visione del mondo, e per la stessa evangelizzazione (che deve essere veramente, cioè teologicamente, nuova), di questa celebrazione cristologica dell'autore russo sarà uno dei compiti più appassionanti e promettenti che dovrà affrontare nel futuro la critica florenskijana³⁵. Ma questo compito richiede di affrontare la questione delle fonti della cristologia di Pavel Florenskij e la comprensione del suo specifico carattere.

3. Un secondo compito per la critica florenskijana: lo studio della sua cristologia nella dinamica dello "speculum speculi" e la "conciliarità della coscienza"

A questo primo compito della critica e studio assimilativo dell'opera di Pavel Florenskij, la ricostruzione cioè della sua partitura integrale come

³⁴ "Il rito ortodosso come sintesi delle arti", in FLORENSKIJ, *Bellezza e liturgia*, cit., 37-38.

³⁵ Come punto di partenza, segnaliamo i lavori di N. VALENTINI, "Pavel A. Florenskij, Vjačeslav Ivanov e Nikolaj A. Berdjaev. Cristo nel pensiero russo tra kenosi e bellezza", in S. Zucal (ed.), *Cristo nella filosofia contemporanea*, vol. II. *Il Novecento*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2002, 103-142; L. Žák, "L'interpretazione di Fil 2, 6-8 e la concezione della kenosis nell'opera di P.A. Florenskij", in A. Strus - R. Blatnický (edd.), *Dummodo Christus annuntietur. Studi biblico-patristici in onore del prof. Heriban, L.A.S.*, Roma 1988, 349-371; F.-J. LÓPEZ SÁEZ, *La bellezza, memoria de la resurrección. Teodicea y antropodicea en Pavel Florenskij*, Monte Carmelo, Burgos 2008; ID., "Verso la filosofia del culto. L'itinerario teologico-spirituale di padre Florenskij dalla 'teodicea' all'antropodicea", in *Humanitas* 58 (4/2003), 715-732; ID., "Cristo, vía para todo hombre. La recolección de toda religión en Cristo según Pavel Florenskij", in *RCI Communio* n° 4 - Primavera 2007, 67-79; ID., "El rostro de Cristo en el itinerario espiritual de Pável Florenski. A los 100 años de la publicación de 'La columna y el fundamento de la Verdad'", in *Revista de Espiritualidad*, n° 291, Abril-Junio 2014, 161-188; ID., "Es, ergo sum. Invocación, liturgia y deseo en la *Filosofía del culto* de Pável Florenski", in *Comprendre*, vol. 17/1, 2015, 61-84; ID., "La kénosis silenciosa de un *homo sacer*: el todo del sentido del mundo desde el 'ángulo diverso' de la estancia en el lager de Pavel Florenskij", in *Pavel A. Florenskij - "Ho contemplato il mondo come un insieme"*. *Teologia, filosofia e scienza di fronte alla complessità del reale*, Lateranum, 83/3 (2017), 657-667.

condizione per una vera "interpretazione" in un senso artistico, occorrerà far seguire un altro compito non meno importante, a dire il vero essenziale perché la figura dell'autore russo possa perdere in Occidente il suo "esotismo" orientale (troppo orientale per gli occidentali), e nello stesso Oriente la sua estraneità per una tradizione teologica costretta nelle orme di una neo-patristica bizantina (troppo occidentale per gli orientali). La via di mezzo è interpretare la cristologia di Florenskij come il frutto di un dialogo continuo con tutta una serie di grandi figure della cultura, la spiritualità e la riflessione filosofico-teologica del suo tempo. Possiamo dire che il metodo cristologico seguito da padre Pavel nella sua continua meditazione (e mediazione per la cultura) del centro della fede cristiana, vissuta nello spirito della *sobornost'-cerkovnost'* russa, è quello stesso che Vjačeslav Ivanov, in riferimento a Vladimir Soloviev, denomina come *speculum speculi*, "lo specchio nello specchio". Le parole del poeta che citiamo adesso potrebbero benissimo essere applicate al filosofare di Florenskij:

«La coscienza ecclesiale era in tal modo viva e pienamente attuante in Vladimir Solov'ëv, che è essa a fornire tutto il contenuto del suo filosofare. E la coscienza ecclesiale serve per lui anche come principio gnoseologico, anche se all'inizio egli non si rendeva conto con chiarezza di questa sua nuova gnoseologia, ancora da sviluppare: essa stava latente, in un principio, come il fondamento inconscio, per così dire, di tutto il suo pensiero. (...) Mi sia consentito di utilizzare un paragone. L'uomo, nella coscienza creaturale della dipendenza della sua conoscenza rispetto a dei dati determinati, appare egli stesso paragonabile a uno specchio vivente. Tutto quello che egli conosce si presenta come il riflesso speculare sottoposto alla legge della rifrazione della luce e, perciò stesso, inadeguato rispetto a quanto viene riflesso. Quello che è alla sua destra diventa in questo riflesso ciò che è a sua sinistra, e viceversa; il nesso e la proporzionalità delle parti sono rimasti gli stessi, ma le parti si sono trasposte, la figura che viene riflessa e la proiezione del corpo sulla superficie non coincidono l'una con l'altra nella stessa continuità del prolungamento delle linee. Come si ristabilisce la correttezza del riflesso? Tramite un secondo riflesso in uno specchio situato davanti al primo. Questo secondo specchio - *speculum speculi* - che corregge il primo viene rappresentato per l'uomo, in quanto conoscitore, dall'altro uomo. La verità viene giustificata soltanto se è contemplata nell'altro. Dove due o tre sono insieme nel nome di Cristo, lì c'è lo stesso Cristo in mezzo a loro. In questo modo, la conoscenza adeguata del mistero dell'essere è possibile soltanto nella comunione mistica, cioè nella Chiesa»³⁶.

³⁶ V. IVANOV, *Religioznoe delo Vladimira Solov'eva*, en: *Sobranie Sočinenij*, a cura di Dimitrij Ivanov e Olga Deschartes, vol. III, Foyer Oriental Chrétien, Bruxelles 1979, 303. In un altro passo: «Per "canone interno" intendiamo: nel vissuto interiore dell'artista, un

A una lettura approfondita dei testi florenskijani, ci rendiamo conto che, precisamente nei temi più nucleari che si riferiscono a una possibile cristologia, l'autore si fa sempre *speculum* degli orientamenti, questioni palpitanti, pensieri centrali di una serie di pensatori e pastori di spicco, le cui riflessioni padre Pavel assume come uno specchio nel suo proprio pensiero, inserendole a sua volta di modo magistrale, come dei raggi speculari, nello *speculum speculi* del Volto di Cristo. Come se il filosofo cercasse di correggere i riflessi soggettivi dei suoi pensieri con i riflessi oggettivizzanti degli altri, degli amici e maestri.

Il pensatore russo, in effetti, pone al centro delle sue ricerche esistenziali della Verità l'icona del Volto del Salvatore, davanti al quale, simbolicamente, arde la fiamma dell'attenzione dell'intelligenza: «Nel lumino di terracotta, come allora, continua ad ardere l'olio e un piccolo fascio di luce raggiunge il Volto *Acheropito* del Salvatore»³⁷; «Amico mio alato, tu voli meglio e più alto di me sul "muro infiammato dell'universo", ma io scrivo e continuerò a scriverti più per me stesso che per te. Il lumicino continua a gettare luce sul Volto del Salvatore. La notte d'autunno è silenziosa, sotto le finestre giace la neve»³⁸. A colui, in effetti, che cerca il senso della sua propria esistenza, «soltanto la contemplazione oggettiva di sé stessa nella persona di Gesù Cristo, gli permette di avvertire il proprio stato e di lanciarsi sulla via, splendente come una silenziosa aurora estiva, del ritrovamento di se stessa»³⁹. Con maggiore forza, in questa stessa Lettera:

«Il fondamento è comune a tutti: l'assoluta divinizzazione della natura umana nella persona di Gesù Cristo, e nessuno può porre un fondamento diverso. Ma la libertà di ciascuno determina il suo carattere: l'*edificio*. Il fon-

riconoscimento libero e integrale dell'ordine gerarchico dei valori reali, che configura nella sua concordanza la onni-unità divina della Realtà ultima (...) Basta che le forme siano correttamente unificate e coordinate perché l'arte diventi viva e significativa: essa si trasforma così in una visione misterica commemorativa delle correlazioni, generate dalla forma, con gli esseri superiori, e in quell'azione misterica e sacra dell'amore che vince sulla divisione delle forme, in un teurgico, trasfigurante "*che tu sia!*". Il suo specchio, una volta situato davanti allo specchio delle coscienze frammentarie, ristabilisce l'originaria rettitudine di quello che ora appare riflesso, correggendo cioè l'errore del primo riflesso, che rappresentava la verità in un modo inverso. "Specchio di specchi" – *speculum speculorum* – diviene l'arte, tutta intera, nella sua stessa condizione speculare, fatta un'unica simbolica di un unico essere, dove ogni fibra del tessuto vivente che esala il profumo crea e glorifica il suo proprio petalo, e ogni petalo riflette e glorifica il centro irradiante del fiore inconfessato, la simbolica del simbolo dei simboli, della Carne del Verbo», Id., *Zavety simvolizma*, in *Sobranie Sočinenij*, cit., vol. II, 600-601.

³⁷ FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della Verità*, cit., Lettera prima: "Due mondi", 18.

³⁸ *Ibi*, Lettera quarta: "La luce della Verità", 82.

³⁹ *Ibi*, Lettera ottava: "La geenna", 251.

damento è il fulcro salvifico in ciascuno di noi, il principio della salvezza datoci da Cristo Salvatore, l'immagine di Dio mondata dal peccato originale. Il Signore, *in Sé stesso*, ha mostrato a ciascuno di noi stessi nella nostra bellezza originaria incorrotta; come in uno specchio purissimo Egli ha dato a ciascuno di noi di vedere la santità dell'umana immagine immacolata di Dio. Nell' "Uomo" o nel "Figlio dell'uomo", è apparsa a ognuno la pienezza della propria personalità. C'è stata fornita così la "massa appercepente" per la ricerca interiore e il punto luminoso per l'orientamento della coscienza errante. Se manca la contemplazione di sé e del fratello nel Cristo, la coscienza va a tastonare, si tormenta buttandosi da un estremo all'altro e angosciandosi in un vicolo cieco, erra e costringe a errare, e non è in grado di guidare a una meta precisa. Fuori del Cristo è impossibile l'amore per sé e per l'altro (...). La coscienza lasciata a sé stessa può sbagliare e i delitti più grandi provengono dall'"illusione", dal muoversi secondo le direttive sbagliate di una coscienza mal orientata. Nella nostra immediatezza empirica umana non esiste nulla di assoluto, nemmeno la coscienza. Perciò è necessario verificare e correggere la coscienza stessa secondo un modello assoluto»⁴⁰.

Questo modello sarà la persona stessa, ma nel suo più elevato livello spirituale, cioè, inserita nella vita in Cristo e rispecchiandosi nello specchio correttore dell'amico:

«L'unicità di ciascuna persona e la sua assoluta insostituibilità esigono che la persona stessa sia di esempio a se stessa; ma per giungere a tanto bisogna aver già raggiunto lo stadio ideale. Per *diventare* santi bisogna innalzarsi tirandosi su per i capelli. Ora tutto questo è possibile in Cristo, che nella Propria Carne ha mostrato a ognuno l'idea divina di se stesso, è possibile solo attraverso l'esperienza, la comunione personale, la contemplazione incessante del volto di Cristo, la ricerca del proprio io autentico e della propria umanità nel Figlio dell'Uomo. (...) Soltanto il Signore Gesù Cristo è l'ideale di ciascun uomo; non un concetto astratto, non una vuota forma dell'umanità in genere, non uno schema per ogni persona, ma invece modello, idea di ogni persona con tutto il suo contenuto vivo. Gesù Cristo non è una regola morale ambulante e nemmeno un modello da copiare. Egli è il principio della nuova vita che, una volta accettata da Lui, si evolve secondo leggi proprie»⁴¹.

Ora, trovandosi finalmente in Cristo, corretta ed elevata da lui, la persona ritrova anche in sé stessa, nella propria persona come *specchio dello specchio* di Cristo, il riflesso degli altri, cioè la sua propria immagine di Dio nello specchio oggettivo dell'amico, realizzando così nell'amore la legge dell'*uni-sostanzialità* trinitaria: «La Verità è la contemplazione di sé attraverso l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito. (...) Il Soggetto della Verità è relazione di Tre, ma relazi-

⁴⁰ *Ibi*, 247.

⁴¹ *Ibi*, 248-249.

one-sostanza. Il Soggetto della Verità è la Relazione di 'Tre'⁴²; «D'altronde ciascuno Io vede la propria immagine di Dio nell'immagine di Dio dell'altro Io, come in uno specchio»⁴³. In questo modo, – prosegue altrove Florenskij il suo stesso pensiero –, l'amicizia, elevata a metodo per la conoscenza,

«non è solo etica e psicologica, ma prima di tutto ontologica e mistica, e così l'hanno veduta in tutti i tempi tutti coloro che hanno contemplato le profondità dell'esistenza. Che cos'è l'amicizia? L'amicizia è la contemplazione di sé stesso, attraverso l'Amico in Dio. L'amicizia è la visione di sé con gli occhi dell'altro, ma al cospetto di un terzo, e precisamente del Terzo. L'Io, rispecchiandosi nell'amico, riconosce nel suo Io il proprio *alter ego*. Qui si presenta spontanea la secolare immagine dello specchio. Platone fa dire a Socrate, il massimo conoscitore delle cose d'amore (...), che l'amico "vede sé stesso nell'amante come in uno specchio"»⁴⁴.

L'amico, quale terzo, compie la funzione oggettivizzante della Terza ipostasi, lo Spirito della Bellezza, perché egli rispecchia in sé la mia immagine di Dio, che è a sua volta immagine speculare di Cristo: «L'immagine del mio essere trova nell'altro, grazie al rinnegamento di sé, la propria "redenzione" dal potere dell'auto-affermazione peccatrice, si libera dal peccato dell'esistenza isolata, già denunciato dai pensatori greci, e nel terzo, ormai redento, è "glorificata", cioè confermata nel proprio valore incorruttibile»⁴⁵. L'amicizia consente di raddoppiare la propria immagine di Dio nella forza dell'amore, dirà Florenskij commentando la parabola dei talenti:

«Chi ricevette cinque talenti ne acquistò altri cinque, chi ricevette due ne acquistò altri due. Ma qual è il senso di queste parole: se il talento è l'immagine di Dio, come può l'uomo con i suoi sforzi, con la sua creatività, aggiungere a sé stesso un'essenza deiforme e addirittura raddoppiare la propria immagine di Dio? Si intende che l'uomo non può crearla ma soltanto impossessarsene, come la forza vitale dell'organismo non crea il proprio cibo ma lo assimila soltanto. L'uomo non suscita l'aumento in statura della propria personalità (egli non possiede questa energia), ma l'assimila accogliendo in sé stesso le immagini di Dio che sono nelle altre persone. L'amore è l'energia con cui ciascuno arricchisce e fa "crescere" sé stesso, assimilando in sé l'altro. In che modo? Dando sé stesso. L'uomo riceve nella misura in cui si dà e quando nell'amore si dà completamente, riceve ancora sé stesso fondato, rinfancato, approfondito nell'altro, cioè raddoppia il proprio essere»⁴⁶.

⁴² *Ibi*, Lettera seconda: "Il dubbio", 56.

⁴³ *Ibi*, Lettera quarta: "La luce della Verità", 103.

⁴⁴ *Ibi*, Lettera undicesima: "L'amicizia", 448.

⁴⁵ *Ibi*, Lettera quarta: "La luce della Verità", 102.

⁴⁶ *Ibi*, Lettera ottava: "La geenna", 232-233.

Possiamo dire, seguendo le sue stesse parole, che padre Pavel ha fatto crescere la sua propria personalità in Cristo assimilando e accogliendo in sé stesso le immagini di Dio (il riflesso di Cristo) di tanti altri, costruendo così le sue riflessioni cristologiche a partire dal riflesso del Volto del Signore nelle riflessioni altrui, oltre che nelle proprie vicende esistenziali. Il metodo cristologico di Florenskij è giustamente quest'operazione di *speculum speculi*, che li porta a cercare la contemplazione della Luce dell'Unico Volto, Centro della realtà, riflesso nello specchio di una molteplicità di persone che sono con lui in un rapporto di amore, sia per l'amicizia (Andrej Belyj, Vjačeslav Ivanov⁴⁷, Vasilij Rozanov, Sergij Bulgakov), sia per il discepolato (Serapion Maškin⁴⁸, per un altro modo lo *starec* Isidor, l'eredità di Aleksander Bucharev⁴⁹ e l'influsso negli ultimi anni dello *starec* secolare Aleksej Mečev⁵⁰).

⁴⁷ Sono numerosissime le citazioni esplicite ed implicite del grande poeta simbolista. Florenskij si servì costantemente del suo questionare avvolto dal linguaggio mitologico, così come del suo discernimento spirituale e coraggiosa presa di posizione nelle controversie tra i simbolisti. Il suo influsso appare nelle frequenti allusioni a temi della tragedia greca: il Prometeo in *Dogmatismo e dogmatica*; l'elemento dionisiaco in *Sacramenti e riti*. Tutta l'antropodicea di Florenskij potrebbe essere addirittura compresa come un commento alla visione sviluppata dal poeta nel suo poema *L'Uomo*, cf. A.V. Šiškin, "K istorii poemy "Čelovek" Viačeslava Ivanova", in *Izvestia Rossijskoj Akademii nauk*, 1992/2, 47-59.

⁴⁸ Le ricerche sull'influsso nel progetto intellettuale di Florenskij, specialmente nella sua teodicea, della filosofia del curioso personaggio p. Serapion Maškin sono state recentemente aggiornate, con lo studio di nuovi materiali, da N.N. PAVLUČENKOV *Archimandrit Serapion (Maškin) i ego «Sistema Filosofii»*, Pravoslavnyi Sviato-Tijonovskii humanitarnyi universitet, Moskva 2016.

⁴⁹ Molti temi ha accolto Florenskij dalla riflessione di questo sofferto e atipico pensatore: gli accenti alla kenosi di Cristo in momenti essenziali del pensiero florenskijano provengono dal suo influsso; inoltre, Florenskij vedeva nell'Archimandrita Feodor un precursore del tema sofiano; la centralità di Cristo nella visione del mondo e la missione della filosofia cristiana di far vedere tutto nella luce di Cristo, temi ricorrenti nel pensiero di padre Pavel, sono profondamente radicati nella riflessione di Bucharev. Uno studio dettagliato meriterebbe lo sforzo di Florenskij, redattore del *Bogoslovskij Vestnik* dell'Accademia teologica di Mosca, per editare le sue lettere ed il commento all'Apocalisse. Comunque, Feodor Bucharev era una figura importantissima per padre Pavel, figura che egli voleva riabilitare, perché vedeva in lui l'inizio dell'orientamento nel pensiero di gran parte dei problemi affrontati dagli autori della generazione dell'età d'argento della cultura religiosa russa. Cf. P. FLORENSKIJ, "Archimandrit Feodor (A.M. Bucharev)", in Aa.Vv., *Archimandrit Feodor (A.M. Bucharev): Pro et Contra. Lichnost' i tvorčestvo archimandrita Feodora (Buchareva) v ocenke russkich myslitelej i issledovatelej. Antologija*, Izdatel'stvo Russkogo Christianского humanitarnogo Instituta, Sankt-Peterburg 1997, 585-637.

⁵⁰ Cf. P. FLORENSKIJ, "Rassuždenie na slučaj končiny oca Alekseja Mečeva", in *Sočinjenja v četyrech tomach*, cit., t. 2, 591-620. Da lui il nostro apprezzò soprattutto il mistero della libertà spirituale della vita in Cristo.

Evidentemente, il grande ispiratore dei simbolisti, Vladimir Solov'ëv⁵¹, fu anche sorgente ispiratrice di tanti spunti nella comprensione del Cristo in padre Pavel. Basterà qui tradurre una poesia a lui dedicata dal giovane Florenskij, dello stesso anno in cui Solov'ëv morì, ed egli, come studente di matematica, cominciava le sue ricerche di una visione del cosmo religiosa, in compagnia dei simbolisti, specialmente di Andrej Belyj:

*Tu camminavi in continua tensione verso la luce della verità,
cercandola dappertutto,
e non sapesti vivere in pace accettando una vita volgare,
perché tu avevi fame della Giustizia suprema.
Nel fulgore irradiante dell'Ideale,
nella corretta conformità con la legge,
la tua anima sempre cercò
di tendere verso lo Scopo finale del Mondo.*

*Appena avvertivi la più piccola particella di verità,
tu la facevi uscire dalla materia che la avviluppava,
osando capire dove era il vero e dove la favola.
E tutto trasformavi portandolo a realtà nel Cristo.*

La cristologia che Florenskij assumerà e farà sua è il riflesso nel suo pensiero della vita in Cristo rispecchiata nell'esperienza personale e nella riflessione di tutti questi grandi pensatori e *starcy*. Non a caso, il centro d'ispirazione di questi maestri e amici è precisamente, in un modo diverso per ognuno, la figura di Cristo e la sua centralità nella visione ortodossa del mondo. Basta leggere sommariamente i nomi degli autori con cui Florenskij dialoga, e che sono fonti di ispirazione o incentivi dialogici del suo stesso pensiero, per vedere la portata nell'opera florenskijana di questo processo speculare nella costruzione di una riflessione cristologica, costruita in lui come uno sviluppo interpretativo dei temi cristologici di questi autori. Qui sarebbe necessario tutto un lavoro di ricerca, a cui invitiamo, sapendo che non saprebbe deluderli.

Possiamo anche considerare questo principio gnoseologico speculare dell'amicizia e del dialogo, ampiamente praticato da Florenskij e neces-

⁵¹ Florenskij fa un ritratto di Solov'ëv nelle sue considerazioni su p. Serapion Maškin: P. FLORENSKIJ, "K počesti vyšnjago zvanija (čerty chaktera archim. Serapiona Maškina)", in *Sočinenija v četyrech tomach*, cit., t. 1, Mysl', Moskva 1994, 205-226. Sull'influsso di Solov'ëv in Florenskij, cf. E.V. IVANOVA, "Vladimir Solov'ëv v rannem tvorčestve Pavla Florenskogo", in *Solov'ëvskij sbornik. Materialy meždunarodnoj konferencij «V.S. Solov'ëv i ego filosofskoe nasledie» 28-30 avgusta 2000*, Moskva 2001, 114-119.

sario, pensiamo, per capire bene l'impostazione della sua cristologia, come un esercizio del modo di pensiero tipicamente ortodosso-russo della «conciliarità della coscienza», prendendo spunto da Sergej Trubeckoj, il quale affermava che, nel processo del pensare, «in un modo fattuale, e rispetto a tutto, io tengo dentro di me un concilio con tutti»⁵², e che «la coscienza non può essere né impersonale né mono-personale, perché essa è più che personale, essendo una coscienza *sobornaja* (conciliare)»⁵³.

Concludo con un'apertura a nuovi compiti nello studio della cristologia florenskijana. È forse arrivato il momento di rendere veramente universale-ecumenica questa conciliarità della coscienza, includendo nello studio dei temi cristologici di Florenskij il riflesso dei suoi accenti peculiari nello specchio di autori occidentali più o meno attuali, eventualmente partecipi della sua stessa tensione verso il Cristo, con tante affinità nelle aspirazioni vitali e filosofiche. In concreto, le dense pagine in cui il pensatore russo ha plasmato la sua contemplazione dell'umanità di Cristo come pienezza di tutte le coscienze e armonia unificatrice di tutta la realtà umana avrebbero meritato, certamente, l'accurata attenzione che un Xavier Tilliette seppe dedicare a ogni prezioso indizio, qualsiasi fosse la sua origine, di «cristologia filosofica»⁵⁴, nella consonanza più o meno esplicita col tema del «pancristismo» di Blondel o con le ricerche attuali che si propongono il compito di avviare una vera «filosofia eucaristica». Questo tema, veramente appassionante, è oggetto di ricerca di diverse correnti di pensiero provenienti da mondi diversi: dalla filosofia blondeliana dell'azione e la sua riflessione sul *Vinculum* sostanziale⁵⁵, integrate e sviluppate dalla cristologia filosofica di Xavier Tilliette⁵⁶, alla fenomenologia eucaristica di Jean-Luc Marion⁵⁷,

⁵² S.N. TRUBECKOJ, *Sočinenija*, Mysl', Moskva 1994, 495.

⁵³ *Ibi*, 498.

⁵⁴ Cf. J. SERNA CRUZ, «¿Cómo vivió Cristo su humanidad?». Fenomenología de la conciencia de Cristo en la cristología filosófica de X. Tilliette, Extracto de Tesis Doctoral, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 2016.

⁵⁵ Cf. M. LECLERC, *L'union substantielle. I. Blondel et Leibniz*, Culture et Vérité, Namur 1991; M. ANTONELLI, *L'Eucaristia nell'«Action»* (1893) di Blondel. *La chiave di volta di un'apologética filosofica*, Prefazione di Xavier Tilliette, Glossa, Milano 1993; R. VIRGOULAY (dir.), *Le Christ de Maurice Blondel*, (col. Jésus et Jésus-Christ, 86), Desclée, Paris 2003.

⁵⁶ Cf. X. TILLETTE, *Eucaristia e filosofia*, Morcelliana, Brescia 2008.

⁵⁷ Cf. J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, PUF, Paris 1991, i capitoli: "Du site eucharistique de la théologie", 197-222, "Le présent et le don", 225-258. N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma 2001.

Jean-Yves Lacoste⁵⁸, Emmanuel Falque⁵⁹ o la proposta eucaristico-culturale di autori del movimento *Radical Orthodoxy* come l'anglicana Catherine Pickstock⁶⁰ o il cattolico William T. Cavanaugh⁶¹.

Quanti elementi di questa attuale filosofia eucaristica verrebbero illuminati ed ampliati in un modo veramente ecumenico da un confronto serrato con la cristologia florenskijana! Ma questo sarebbe un tema troppo lungo per essere sviluppato in questa sede. I lettori ci scusino i brevi spunti che abbiamo potuto proporre, accennando soltanto alla via metodologia dello *speculum speculi* come possibile cammino verso una comprensione più approfondita della cristologia di Pavel Florenskij.

AMICIZIA E LITURGIA IN PAVEL FLORENSKIJ

La filosofia dell'amicizia, tra *ethos* simbolico e "rito dell'affratellamento"

Natalino Valentini

Premesse

La struttura della personalità di Pavel A. Florenskij, la levatura del suo pensiero, la qualità e la peculiarità della sua opera restano ancora in gran parte inafferrabili, anche perché tendono a oltrepassare la nostra capacità di comprensione integrale e persino di immaginazione. Nonostante il prezioso lavoro svolto negli ultimi decenni di ricostruzione e di ricerca interpretativa della sua vasta e variegata opera¹, ha prevalso generalmente un approccio di tipo settoriale e unidirezionale, delimitato entro specifici campi della conoscenza e del sapere, di fronte alla ricchezza di un pensiero che per sua natura è strutturalmente multidisciplinare, poliedrico, complesso, poli-

⁵⁸ Oltre al già citato *Experiencia y absoluto* (edizione originale: *Expérience et Absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, PUF, Paris 1994), J.-Y. Lacoste ha sviluppato importanti riflessioni sul rapporto tra liturgia ed esistenza in tutte le sue opere, tra cui: *Note sur le temps. Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, PUF, Paris 1990; *Le monde et l'absence d'oeuvre*, PUF, Paris 2000; *Présence et Parousie*, Ed. Ad Solem, Genève 2006; *Être en danger*, Cerf, Paris 2011; *L'intuition sacramentelle et autres essais*, Ed. Ad Solem, Genève 2015.

⁵⁹ E. FALQUE, *Les noces de l'Angneau. Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie*, Cerf, Paris 2011.

⁶⁰ C. PICKSTOCK, *After Writing. On the Liturgical Consummation of Philosophy*, Oxford 1997; Id., *Thomas d'Aquin et la quête eucharistique*. Préface de Olivier-Thomas Venard, Ad Solem, Genève 2001.

⁶¹ W.T. CAVANAUGH, *Imaginación teo-política. La liturgia como acto político en la época del consumismo global*, Editorial Nuevo Inicio, Granada 2007; Id., *Ser consumidos. Economía y deseo en clave cristiana*, Editorial Nuevo Inicio, Granada 2011.

¹ Tra i progetti editoriali più sistematici e accurati di ricomposizione dell'opera segnaliamo in particolare: P.A. FLORENSKIJ, *Sočinenija v četyrëch tomach* (Opere in quattro volumi) [d'ora in poi con la sigla: SČT], a cura di A. Trubačëv, M.S. Trubačëva, P.V. Florenskij, Mysl', Moskva, vol. I, 1994; vol. II, 1996; vol. IV, 1998; vol. III/I, 1999; vol. III/II, 1999. A questi cinque ponderosi volumi (mediamente di 700 pp. ciascuno) se ne sono aggiunti poi altri due: *Stat'i i issledovanija po istorij i filosofii iskusstva i archeologii* (Saggi e ricerche di storia e filosofia dell'arte e dell'archeologia), Mysl', Moskva 2000; e *Filosofija kul'ta* (La filosofia del culto), Mysl', Moskva 2004, quest'ultima recentemente proposta in prima traduzione italiana fuori dalla Russia, P.A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, (a cura di N. Valentini) trad. it. di L.M. Pignataro, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016 (una II ed. riveduta e corretta è stata pubblicata nel 2017).

Quanto alle ricerche sulla sua opera numerose sono le pubblicazioni apparse negli ultimi anni, non soltanto in Russia, ma anche in Germania, in Italia, in Spagna e in altri paesi europei. Per un confronto con i principali studi rimandiamo alla nostra "Bibliografia su Pavel Florenskij" (a cura di N. Valentini), in Aa. Vv., *Pavel Florenskij tra Icona e Avanguardia*. Atti del convegno internazionale - Venezia - (a cura di M. Bertelé), Terra Ferma, Crocetta del Montello (TV) 2015, 163-174.