

Giovanna Costanzo

‘La mistica e l’anima russa’.

Pavel A. Florenskij e lo sguardo mistico sul mondo

«Non è possibile il minimo dubbio riguardo a quanto è detto giustamente della vita eterna nell’Apocalisse di Giovanni: “Non vi sarà più notte; non hanno più bisogno né della luce della lampada, né di quella del sole, perché il Signore Iddio splenderà su di loro” (22, 5). Questo non si può intendere se non della luce vera sensibile con la quale saranno illuminati gli occhi dei beati»

(P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*)

Abstract:

In the scientist and atheist culture of the beginning of the XXth century, the Russian philosopher and theologian Pavel Florenskij tries to keep in dialectical unity the speculative reason and the ‘faith’, that is penetrated by the wonder of the Principle from which it originates life. In the Lavra, the Holy Trinity Abbey, St. Sergio and the cult with its famous icons, the place that is the heart of Russia and its spirituality, Pavel Florenskij spent his life to dedicate to many interests, including the study of mysticism. The mysticism is the core of Orthodox spirituality, because the contemplation of the icons and ritual permit the upward movement toward the Otherness, that it is never completely unspeakable and never fully knowable, and a movement from high falls down, which informs the creation processing an order of goods and relationships, after the revelation of ordo amoris. The mystical experience is what gives the lived faith the possibility of a metanoia, a ‘transformation’ thanks to the revelation of that ‘heart cherubic’ that reborn every man. Fulcrum of the ‘mystical of hearth’ is the transcendence of self and the emptying of any selfish interest, so it is possible the acceptance the unifying principle of our inner life, which is Christ. So this mystical experience promotes a life of authentic relationships, if you lived in the infinite and unifying Love of the Christ.

Key-words: Orthodox mystical; Icon; Platonism; Symbolism

La percezione contemplativo-creativa del mondo e l’anima russa

In quello scorcio di tempo fra la fine dell’800 e il primo ventennio del ’900 la Russia degli zar conosce uno dei



Editoriale

Il tema di B@bel

Spazio aperto

Ventaglio delle donne

Filosofia e...

Immagini e Filosofia

Giardino di B@bel

Ai margini del giorno

Libri ed eventi

periodi più ricchi e floridi della sua produzione culturale e scientifica, tale da essere menzionato come il ‘Rinascimento russo’, prima che l’avvento della rivoluzione bolscevica costringesse molti dei suoi intellettuali a fuggire, impauriti da quel sistema politico che si sarebbe rivelato come una fra le più terribili forme di totalitarismo in Europa, con i Gulag e le sistematiche violenze e oppressioni nei confronti della popolazione.

Gli anni che precedono la rivoluzione del 1917, con le sue avanguardie artistiche e letterarie, sono quelli in cui gli intellettuali guardano all’Occidente europeo come il luogo in cui domina il positivismo e il credo ottimistico nella ragione, insieme alle inquietudini irrazionalistiche, e che avevano trovato ad esempio in Nietzsche il precursore, e in esse si abbeverano. Inoltre tra questi intellettuali vi sono anche coloro che avvertono come una missione il dover preservare l’unicità di quella cultura slava, che nata al crocevia fra Oriente e Occidente trova nel credo ortodosso il cuore nevralgico della sua particolarità¹. In quest’ultimo schieramento si muovono pensatori come Sestov, Rozanov, Berdiaev, Bulkalkv, Solov’ëv, Ern, lo slavismo degli anni ’40, che animano una critica serrata alla tradizione filosofica di origine occidentale, il pensiero idealistico e trascendentale, che rivolta alla conoscenza del mondo dei fenomeni ha finito per trascurare ciò che si cela al di là del visibile. Alla luce della loro riflessione critica diventa, infatti, inconcepibile la distinzione fra noumeno e fenomeno, come la radicalizzazione del rapporto fra ragione e fede.

Si anima così un dibattito in cui la difesa del cristianesimo e della religiosità russa assume spesso negli animi più sensibili toni ‘tragici’², se non apocalittici in chi crede che spetti al popolo russo condurre i «popoli alla fine del regno»³, quando si avverte che il rischio sotteso al nichilismo ateo è recidere le stesse radici dell’umanità, se è vero che questa come la ‘cultura’ umanista trova nel ‘culto’ la sua centralità e

¹ Cfr. G. MARINELLI, *La Russia e il destino dell’Occidente*, Prefazione di S. Quinzio, Edizione Studium, Roma 1994. Cfr. N. BERDJAËV *et al.*, *La svolta. Vecchi. L’intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, trad. it. di U. Floridi, Jaka Book, Milano 1970.

² N. BERDJAËV, *La concezione di Dostoevskij*, Einaudi, Torino 1977.

³ S. QUINZIO, Prefazione a MARINELLI, *La Russia e il destino dell’Occidente*, cit., p. XII. Cfr.: G. GIULIANO, *Tra Comunione dei simboli e Apocalisse*, in P.A. FLORENSKIJ, A. BELYJ, *L’arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo*, trad. it. di G. Giuliano, Medusa, Milano 2004.

bellezza: «la fede determina il culto e il culto la concezione del mondo, dalla quale poi deriva la cultura»⁴.

«Se la Russia è chiamata a dire la sua parola al mondo, questa parola non risuonerà dalle brillanti regioni dell'arte e delle lettere, né dalle superbe altezze della filosofia e delle scienze, ma dalle cime umili e sublimi della religione»⁵.

Fra gli intellettuali che più sono sensibili a questo complesso magma culturale vi è sicuramente, Pavel Aleksandrovič Florenskij, che già nella poliedricità dei suoi studi – è stato filosofo della scienza, fisico, matematico, ingegnere elettrotecnico, epistemologo, ma anche un filosofo e un teologo, un teorico dell'arte e di filosofia del linguaggio, uno studioso di estetica e di semiotica e di simbologia –, rivela immediatamente il sofferto tentativo di tenere insieme scienza e fede, come ha riconosciuto lo stesso Giovanni Paolo II nella *Fides et ratio*⁶. Il filosofo e il teologo impegna, infatti, la sua intera esistenza a difendere l'autenticità di un credo che trova la sua essenza nella contemplazione mistica e nella tensione ascetica verso il raggiungimento della piena umanità, contro a ogni ateistica e anticristiana affermazione:

«Tra l'auto-divinizzazione e la fede in Dio non c'è una terza via: la cultura dell'uomo senza Dio è un idolo di se stessa, e questo non in forza dei peccati personali, ma per una coerenza interiore ... L'uomo voleva modellare una visione naturalistica del mondo e ha annientato se stesso come uomo [...] non c'è più la natura né l'uomo, rimane soltanto la nuda autoaffermazione»⁷.

Sono, in particolare, i suoi studi sulla religiosità popolare e sullo spirito

⁴ P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. Valentini e A. Gorelov, trad. it. di C. Zonghetti, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 6-7.

⁵ V. SOLOV'EV, *La Russia e la Chiesa universale e altri scritti*, a cura di A. dell'Asta, La Casa di Matrona, Milano 1989, p. 74.

⁶ *Fides et ratio*, § 74.

⁷ P.A. FLORENSKIJ, *Kul'turno-istoričeskoe mesto i predposylki christianskogo miroponimanija [Il ruolo e i presupposti storico-culturali della concezione cristiana del mondo]*, lezioni svolte all'Accademia teologica moscovita nel 1921, ora in SČT, III/2 (*Opere in quattro volumi*), pp. 452-453. Nota 46 in N. VALENTINI, *Sull'orlo del visibile pensare. P. Florenskij e la mistica russa*, in P.A. FLORENSKIJ, *La mistica e l'anima russa*, Edizioni San Paolo, Milano 2006, p. 23.

del cristianesimo a rivelare i caratteri di una ‘originarietà’ nell’‘anima popolare russa’, che necessita di essere preservata da ogni forma culturale omologante e da ogni tensione intellettualizzante volta a negarla, perché etichettata come forma di una religiosità primitiva e quasi magica. Difendere il cuore dell’‘anima russa’, significa difendere, come scrive Vasilij Rozanov, non una maniera di vivere, né il ‘genio, la poesia, la prosa, la filosofia di un popolo’, bensì «un elemento più semplice, e forse più complesso, quello per cui il russo non fa che guardare all’eternità: basta dargli l’eternità ed è contento»⁸. In queste tensioni si può così cogliere il clima di quegli anni, in cui si cominciano già ad avvertire le persecuzioni e le sopraffazioni che il regime comunista avrebbe perpetrato alla Chiesa ortodossa, così come al cuore di una cultura cristiana e, come del resto, la stessa parabola esistenziale di Pavel Florenskij ne è prova, quando decide di restare invece dell’esilio.

Questi, affermatosi come figura di brillante matematico presso l’università di Mosca, come allievo di Nikolaj Bugaev, rivelando negli studi una accentuata impronta positivista e naturalistica, tuttavia, ben presto, avvertendo come prossimo alla crisi il dogmatismo scienziato e come causa di traumi e fratture nella civiltà occidentale, muta l’indirizzo dei suoi interessi, affinando i suoi studi filosofici e teologici presso il monastero di San Sergio a Sergiev Posada. In contrasto con l’atteggiamento dominante ‘dell’intelligencija’ russa, fortemente anti-ecclesiale e anti-religiosa, matura quel crescente interesse «per la cultura religiosa e che si concretizza nella scelta definitiva della esperienza ecclesiale»⁹. Da quel momento in opposizione alle visioni soggettiviste e spiritualiste di rottura con la Chiesa storica, decide di diventarne un araldo difensore, come quell’abito talare che non ha mai smesso di indossare sebbene lo rendesse invisibile alle autorità politiche. Più volte è stato solito affermare: «o la Chiesa è una completa assurdità oppure deve nascere da un germe santo. Io l’ho trovato e lo farò crescere, lo porterò fino ai santi

⁸ V. ROZANOV, *Note di viaggio*, l’Argonauta, Latina 1997, pp. 43-45; Cfr.: N. BERDJAEV, *L’idea russa*, trad. it. di C. De Lotto, Mursia, Milano 1992.

⁹ N. VALENTINI, *Educare al Mistero della vita*, introduzione a P.A. FLORENSKIJ, *L’arte di educare*, Editrice la Scuola, Brescia 2015.

misteri e non lo getterò in pasto ai socialisti di tutti i colori e le sfumature»¹⁰.

La decisione di abbandonare gli studi matematici, in realtà, non nasce come una rottura, bensì come un crescente inveramento delle sue convinzioni di fondo. Del resto gli studi sulla ‘discontinuità’ di Bugaev e sui numeri ‘transfiniti’ di Cantor gli avevano suggerito la percezione di una realtà in ‘movimento continuo’, in cui le irregolarità e il disordine sono non un punto di arresto, ma la spinta teoretica volta a spostare l’attenzione verso un punto di vista sempre diverso: in queste ‘crepe’ in cui trova il difforme e al discontinuo si insinuano elementi da indagare con gli strumenti forniti da una ragione non solo matematica¹¹. Oltre il fitto muro della scienza e della natura, Florenskij intravede così quel «richiamo alla Eternità che si faceva strada e cercava largo fra le crepe e i varchi dell’edificio del razionalismo scientifico»¹², muovendo la ricerca verso il fondamento ultimo del mondo. L’attenzione verso la matematica, mai abbandonata, diviene la base essenziale della comprensione del mondo, poiché essa «approfondisce, genera la visione del mondo»¹³, consentendo di indagare con gli strumenti logici ed epistemologici da essa offerti il nesso fra ciò che si percepisce con i sensi e ciò che ne resta celato.

A questi interessi, si aggiunge lo studio di Platone e della filosofia antica che gli permettono di cercare un rapporto più intenso con la realtà viva, quando lo sguardo volto al mondo invisibile si volge all’interiorità delle cose e all’invisibile che si rivela nella bellezza del volto della natura. Bellezza intesa platonicamente come il bene da contemplare e da ammirare, quando è rivelativo di quell’*ordo amoris*, di quella legge invisibile che regola e sostiene il visibile e che incita il pensiero a soggiornare in quella zona di ‘confine’ fra visibile e invisibile, in quel luogo in cui il «tessuto concreto della vita si lacera», per far emergere una autentica «spiritualità dell’essere»¹⁴.

¹⁰ ID., *L’arte, il simbolo e Dio*, a cura di G. Giuliano, Medusa, Milano 2004, p. 65.

¹¹ Cfr. N. VALENTINI, *Forme della ragione. Dialettica, antinomia e nuovi modelli di razionalità*, in «Humanitas», n. 4, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 574-597.

¹² P.A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, Mondadori, Milano 2003, p. 249.

¹³ *Ivi*.

¹⁴ *Ivi*; cfr. L. GIULIODORI, *Abitare il luogo del confine. Saggi su Pavel Florenskij*, edizione Kindle, 2007.

Il tema di Babel

«In definitiva ci sono due esperienze del mondo: l'esperienza umana in senso lato e l'esperienza scientifica, cioè kantiana, come ci sono due tipi di rapporto con la vita: quella interiore e quella esteriore, come ci sono due tipi di cultura: contemplativo-creativa e rapace meccanica»¹⁵.

Se vi sono due diverse esperienze del mondo, quella umana e quella scientifica, come due tipi di cultura, quella contemplativo-creativa e quella rapace-meccanica, questo significa che vi è da una parte una tensione contemplativa volta a meravigliarsi di fronte al mistero della sua vita, dall'altro quella meccanica che ricerca una spiegazione causale e deterministica dei fatti. Al di là della frantumazione del reale, fra fenomeno e noumeno di cui Kant è il rappresentante più illustre e da cui prende avvio l'immanentismo della ragione e la soggettivizzazione del sapere, occorre cercare una istanza superiore: quella che 'tenere unito' il sapere in una '*Weltanschauung* integrale', tra desiderio infinito di conoscere e l'umile accoglimento del 'mistero' in cui nasciamo¹⁶.

All'idealismo trascendentale kantiano occorre contrapporre un 'realismo' o 'idealismo concreto', come ciò che consente di recuperare un legame vivo e vitale con il reale. In tale realismo ontologico tutto è connesso: l'uno e i molti, il visibile e l'invisibile, infatti se si scinde l'uno dal molteplice si scinde ogni possibilità di una conoscenza autentica. Rovesciando la prospettiva kantiana è possibile recuperare le risorse andate perdute del mondo antico alla luce di una 'conoscenza integrale' che vede nel fenomeno la 'porta regale', il luogo di confine, in cui si incarna il noumeno: il reale va dunque decifrato attraverso 'simboli reali e vivi' piuttosto che attraverso concetti astratti. Certo 'l'idealismo concreto' nel pensatore russo non è solo la riabilitazione della filosofia antica contro quella moderna, quanto la sofferta esigenza di una chiarificazione del reale nei suoi presupposti empirici e metafisici, la ricerca di una verità che non può essere totalmente svelata e chiarita, specie se questa alla maniera di Kierkegaard è intesa come «una verità per me»¹⁷, una

¹⁵ P.A. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, trad. it. di C. Muschio e N. Misler, Gangemi, Roma 1983, p. 92.

¹⁶ G. LINGUA, *L'illusione dell'Occidente. Pavel Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Zamorani, Torino 1999.

¹⁷ S. KIERKEGAARD, *Briciole filosofiche*, Queriniana, Brescia 1987.

verità non oggettiva né soggettiva, quando la vita vissuta accoglie il mistero della fede e della incarnazione: «la conoscenza è tale solo nel momento in cui può pretendere un significato che va oltre i limiti del dato momento e del dato luogo e cioè quando questo momento unico è rivolto verso un'altra esistenza»¹⁸.

Consapevole della inconciliabile ostilità tra i due modelli gnoseologici, fra quello kantiano e quello dell'idealismo concreto, Florenskij dedicherà tutta la sua vita a contrapporre ad una visione meccanica del reale e scientifico-kantiana, una 'contemplativa goethiana', ovvero una contemplazione pensante generata da una percezione dell'intera realtà che fa della interiorità la matrice gnoseologica necessaria al recupero della profondità del reale, a cui il soggetto si rapporta non in senso esteriore, ma simbolico-contemplativo. Questo rapporto simbolico con il reale nasce anch'esso in una temperie culturale molto ricca, in cui il simbolismo russo a differenza di quello francese non è solo una espressione poetica, ma una delle forme culturali più importanti della sua rinascita, che diede vita ad una vera e propria *Weltanschauung* filosofica¹⁹. Il simbolo per i russi è il luogo della verità, lo spazio in cui il visibile si manifesta e che in Florenskij anima la ricerca dei luoghi in cui l'unione fra visibile e invisibile si manifesti, come ad esempio nelle icone, che diventano «rivelazione e manifestazione del mistero della incarnazione»²⁰. Solo il simbolo e, in particolare il simbolo sacro, è il luogo in cui la carne del simbolizzante coglie la verità del simbolizzato in una bi-unità di visibile e invisibile. È grazie al simbolo che si riesce a garantire e persino ad aumentare il valore ontologico delle forme in cui il visibile si manifesta. Palesemente influenzato dalla matematica di Bugaev e dalla visione pan-unitaria di V.S. Solov'ëv, il pensiero del russo lavorando su una nuova gnoseologia incentrata sul simbolismo ontologico, si rapporta al reale mediante una «contemplazione-comprensione quadrimensionale che lascia trasparire la profondità e l'unità del senso»²¹. Se platonicamente l'idea si incarna,

¹⁸ P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, Rusconi, Milano 1999, p. 45.

¹⁹ Cfr. E.V. IVANOVA, *Pavel Florenskij i smvolisti*, ISK, Moskva 1994.

²⁰ P.A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977.

²¹ LINGUA, *L'illusione dell'Occidente*, cit., p. 14.

il simbolismo consente una maggiore concretezza alla sua filosofia. In tal senso il simbolo non va inteso in senso psicologico-allusivo, ma in senso ontologico-realistico, poiché esso è il ‘non luogo’ della verità, è ‘l’invisibilità’ che accade. Se in Platone la verità si contempla solo alla luce del sole, dopo essere usciti dalla oscura fisicità della caverna, in Florenskij non esiste un vero e proprio cammino, perché non esiste un tutto ulteriore e trascendente, ma un simbolo che indica l’ulteriorità e nello stesso tempo la incarna, divenendo ciò che simbolizza. Tale concezione simbolica risolve così la questione del noumeno, dell’invisibile nel visibile, il quale sotto forma di simbolo trova la sua decisa incarnazione nei fenomeni in un legame al tempo stesso sia logico che ontologico. In questa metafisica in cui ‘tutto è significato incarnato e visibilità intellegibile’, la funzionalità del simbolo, più che su basi gnoseologiche, tende a presentarsi su basi ermeneutiche, poiché il senso eccede sempre il simbolo stesso e si mescola con la vita stessa del fenomeno²². Possono così operare in questo tipo di conoscenza sia la ragione del filosofo razionalista, sia la fede del credente che tende a scavalcare qualsiasi barriera del mondo visibile.

In tale prospettiva è possibile cercare quella unità del sapere, a cui il filosofo dedica l’intera sua esistenza senza mai risparmiarsi, specie negli anni successivi alla rivoluzione russa del 1917 e all’irrigidirsi del sistema comunista e alla sua reclusione nelle isole Solovkij²³. Questa tensione all’unità nasce, infatti, dalla necessità di far dialogare la ragione speculativa che si inoltra dentro le maglie di ogni corpuscolo di materia e le inquietudini di una ‘fede’ aperta su quella domanda metafisica che la pervade, ‘*unde vitam?*’, ma che poggia sulla convinzione che esista un unico principio da cui deriva tutto.

²² Cfr. P. RICŒUR, *Il simbolo dà a pensare*, Morcelliana, Brescia 1959; L. ŽÁK, *Il simbolo come via teologica. Spunti di riflessione sul simbolismo di P.A. Florenskij*, in «Humanitas», cit., pp. 598-614.

²³ Cfr. P.A. FLORENSKIJ, “*Non dimenticatemi*”. *Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. Valentini e L. Žák, trad. it di G. Guaita e L. Charitonov, Mondadori, Milano 2000. Alle Solovkij venivano spediti prigionieri di diverse categorie, ma soprattutto credenti, e in particolare vescovi, preti, monaci, religiosi. Cfr. *L’autunno della Santa Russia*, Atti del VI Convegno Ecumenico Internazionale di Bose, a cura di A. Mainardi, Qiqiaion, Magnano 1999; J. BRODSKIJ, *Solovkij le isole del martirio. Da monastero a primo lager sovietico*, La Casa di Matriona, Milano 1998; *L’altro Novecento: la Russia nella storia del ventesimo secolo*, a cura di A. Dell’Asta, La Casa di Matriona, Milano 1999.

Secondo Florenskij, ma anche molti pensatori russi che si avvicinano in quello scorcio di secolo, la risposta pervade già quella ‘anima russa’, che abituata a contemplare la meraviglia della natura dentro la fissità della steppa e con naturalezza ne accetta il mistero e l’enigma, non fa fatica a contemplare il mondo e trovare in esso i segni dell’Eterno, come quando partecipa ai riti o alla preghiera silenziosa di fronte alle icone, patrimonio della spiritualità russa, come quelle presenti nella Lavra di San Sergio, che è il suo più importante e significativo monastero²⁴. Qui si trova l’avamposto della bellezza di una tradizione incontaminata, anzi il cuore della Russia e della sua spiritualità, che ruota intorno a quel fondatore, San Sergio, figura di grande santità e carisma, riconosciuto per l’esemplarità di una vita cristiana umile e dedita alla preghiera, ma anche per la forza con cui ha difeso l’unità della Chiesa russa da attacchi esterni e interni²⁵. Ed è questo il luogo in cui Padre Pavel vive la maggior parte della sua vita (1903-1933) e dove trascorre anni dedicati interamente agli studi di storia della filosofia, di biblistica, di teologia fondamentale, di mistica, logica simbolica, di lingua ebraica. È da questo luogo, infine, che promuove una incessante opera di perorazione della causa del monastero, nonché di salvaguardia delle preziose reliquie dai saccheggi e sciallaggi perpetrati dalle milizie²⁶. Gesti che ne contrassegnano la vita dell’intellettuale e il coraggio del credente fino alla sua fucilazione nel 1937, a soli 55 anni nei pressi di Leningrado, accusato di essere un criminale e di cospirare contro il governo²⁷.

Meraviglia e stupore nell’esperienza mistica

In questi anni di studio e di ricerca, Pavel Florenskij si interessa alla mistica, mostrando interesse anche per una sua particolare espressione,

²⁴ FLORENSKIJ, *La mistica e l’anima russa*, cit.; Cfr. T. ŠPIDLIK, *I grandi mistici russi*, Città Nuova, Roma 1977.

²⁵ G.P. FEDOTOV, *I santi nell’antica Russia*, a cura di M.P. Pagani, Aquilegia ed., Milano 2000; N. ARSIENIEV, V. LOSSKIJ, *Padri nello Spirito. La paternità spirituale in Russia nei secoli XVIII e XIX*, Qiqiaon, Comunità di Bose, Magnano 1997.

²⁶ N. VALENTINI, *Sull’orlo del visibile pensare. P. A. Florenskij e la mistica russa*, in FLORENSKIJ, *La mistica e l’anima russa*, cit. pp. 5-54.

²⁷ V. ŠENTALINSKIJ, *I manoscritti non bruciano. Gli archivi letterari del KGB*, Garzanti, Milano 1994.

Il tema di Babel

la mistica dell'infanzia. Questa attenzione non nasce solo dal suo animo sensibile e particolarmente dotato di una spiccata sensibilità pedagogica, ma anche dalla attenzione al mondo della infanzia come il mondo della meraviglia e dello stupore²⁸. Per riuscire a cogliere le strutture ontologiche del reale bisogna esercitarsi alla meraviglia e allo stupore, esercitarsi alla conoscenza mistica e ontologica del mondo che ricerca l'unità sostanziale delle cose, proprio come fanno i bambini:

«la percezione infantile supera la frammentazione del mondo dal di dentro. È dal di dentro che si afferma l'unità sostanziale del mondo, dovuta non al tale o al tal altro segno generico, ma percepibile senza mediazione quando l'anima si fonde con i fenomeni percepiti. Questa è la percezione mistica del mondo»²⁹.

La percezione mistica del mondo è, in realtà, una esperienza «universalmente umana», poiché se è vero che è una attitudine propria dei bambini, tuttavia lo sarebbe anche degli adulti se non perdessero, crescendo, quello sguardo estetico-spirituale sul mondo che li aveva accompagnati nella loro infanzia, la capacità di penetrare nel profondo delle cose e avere allo stesso tempo la capacità creativa con cui cogliere una 'prospettiva rovesciata sul mondo'. Pur cogliendo la differenza e la frammentarietà del reale, i bambini e gli adulti che conservano lo stesso sguardo sul mondo, riescono attraverso una visione ontologica e simbolica a superarne la dicotomia e riescono a cogliere oltre le apparenze e la superficie, il filo sottile dell'invisibile trama della vita e della sua infinita creazione.

Il possedere questo sguardo consente di maturare una 'visione sapienziale della esistenza', quella che al di là della apparenza e della superficie si rivolge alle piccole cose della vita quotidiane, per cogliere in esse la gratuità e il dono della vita. E solo dalla percezione viva di tale mistero scaturisce il vero ordinamento dell'anima, tesa all'accogliamento umile e amoroso del Principio da cui scaturisce ogni cosa³⁰. Per

²⁸ P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, Quodlibet, Macerata 2013.. Cfr.: A. MACCIONI, *Filosofia della meraviglia. Lo stupore della visione e la concezione del mondo di Pavel Florenskij*, in P.A. FLORENSKIJ, *La concezione cristiana del mondo*, Pendragon, Bologna 2011, pp. 7-33.

²⁹ Id., *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, cit., p. 127; cfr. L. ŽÁK, *La verità come ethos. La teodicea trinitaria di P. A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.

³⁰ FLORENSKIJ, "Non dimenticatemi", cit., p. 400.

esprimere questa consapevolezza Dostoevskij fa dire allo starec Zosima: «tutto è mistero»³¹, sia la natura piena di fiori, il cielo terso, come le lacrime e il pianto. Espressione di quella fede vissuta che contempla la natura e ciò che ci circonda per scorgervi lo stesso mistero della Incarnazione, ovvero quello di un Dio che per salvare l'uomo si è fatto umile, come il più umile degli uomini e ha assunto la sofferenza della croce come il più grande tra i peccatori.

«Se il chicco di grano caduto sulla terra non morrà, resterà solo; ma se morrà darà molti frutti» (Gv 12, 24), se è vero che la fede per essere tale deve dolorosamente passare attraverso il mistero della morte e della sofferenza come via di accesso al Padre, secondo quanto da Lui stesso rivelato: «Io sono la via, la verità, la vita. Nessuno viene al padre se non attraverso di me» (Gv 14, 16). Mistero di una fede che nell'incontro con il mistero non ricerca una contemplazione che la allontani 'dal' mondo, ma che invece trova 'nel' mondo la cifra dell'accadere divino.

Del resto è la struttura stessa che anima la liturgia e il culto, articolandosi nel movimento dell'ascolto della parola, del canto del coro, dell'innologia, che consente di rendere visibile il graduale processo di 'deificazione' della presenza divina nel fedele, di individuare il necessario cammino ascetico di perfezione verso la divino-umanità, in cui ogni elemento è parte di quel tutto che si dona nella bellezza della celebrazione liturgica. Cuore della spiritualità ortodossa – e Florenskij tenta di riflettere su una identità unitaria della ortodossia³² – è quella luminosa contemplazione e adorazione durante i riti e la preghiera in cui la professione di fede passa «dall'umile preghiera fino alla dossologia dell'amore divino alla rivelazione della sua intrinseca bellezza (filocalia)»³³. Il culto liturgico, così come lo rappresenta e lo spiega il padre ortodosso Pavel Florenskij, grazie all'essenza simbolica delle sue forme, può diventare esperienza viva di una relazione con la realtà concreta dell'Incarnazione e della Trascendenza. Il culto è il misterioso evento dell'incontro fra Cielo

³¹ F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, Mondadori, Milano 2010: «ogni filo d'erba, ogni scarabeo, la formica... sono testimonianza del mistero divino, il quale si esplica davanti a loro continuamente» (p. 409).

³² P.A. FLORENSKIJ, *Bellezza e Liturgia*, a cura di N. Valentini, trad. it. C. Zonghetti Oscar Mondadori, Milano 2010.

³³ N. VALENTINI, *Introduzione a P. A. FLORENSKIJ, Bellezza e Liturgia*, cit., p. XII.

e Terra che conferisce all'azione dell'uomo e alle sue opere la capacità di potersi innalzare dalla mera contingenza al significato più profondo e originario della realtà: «la struttura del culto è la vera struttura della creazione e nel culto la creazione non trova norme ad essere esteriori, bensì il proprio fondamento interiore, ma purificato da ogni elemento causale»³⁴. La bellezza visibile del culto liturgico con i suoi canti e la sua struttura redime la brutta serialità del mondo che ci circonda, quando la accoglie per redimerla e per innalzarla a una Trascendenza che si incontra e si offre nella cena eucaristica. Di fronte a questa economia liturgica, permeata dall'intensa tensione ascetica per congiungersi a Dio e in cui ogni elemento è parte di un tutto e quel tutto dona bellezza e armonia, Padre Pavel ritrova le ragioni per combattere il crescente diffondersi di forme di misticismo e di teosofia, di occultismo e di essoterismo così diffuse nel suo tempo, come quelle del circolo di intellettuali che trovano «nella figura di Elena Blavatskajav una sorta di madre protettrice racchiusa nella sua aura di mistero e contornata dai suoi adepti»³⁵, fra cui l'amico e poeta simbolista Belyj, figlio di Bugaev, da cui poi dolorosamente si allontana per le sue idee lontane dalla Chiesa ortodossa.

In questi movimenti spiritualisti, il pensatore russo vede la negazione della concezione cristiana del mondo, un «progressivo cedimento da una eresia a un'altra, sia in senso morale fino a giungere al culto dell'anticristo»³⁶, poiché in essi si cela superstizione, magia, occultismo al punto da disorientare l'interiorità e impedire un incontro vero e reale con il Cristo della Croce. Il rischio è dunque, di dissolvere le forme originarie della spiritualità cristiana e di rinnegare quella cultura umanistica che ha nella rivelazione il suo evento fondatore. Nelle concezioni teosofiche e antropomorfe, come quelle attraversate dallo spiritismo, il mistero divino diventa, infatti, solo una forza impersonale e irreali, così come l'uomo viene privato del suo riferimento a Cristo.

Per far sì che la spiritualità cristiana non venga intaccata da queste

³⁴ ID., *La filosofia del culto*, a cura di N. Valentini, San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, p. 25.

³⁵ VALENTINI, *Sull'orlo del visibile pensare. P. Florenskij e la mistica russa*, cit., p. 10.

³⁶ P.A. FLORENSKIJ, *Lo spiritismo come anticristianesimo*, in ID., *La mistica e l'anima russa*, cit., pp. 189-214.

forme storiche e anticristiane per Pavel è necessario il ritorno alla esperienza vissuta dai Padri della Chiesa e alla tradizione cristiana, alla mistica, come a quelle forme di religiosità popolare, scerve da ogni astrazione intellettuale e capaci di cogliere il legame immediato fra la terra e l'ordine simbolico del reale, fra il credente e il suo legame a Cristo. Negli studi, infatti, che il Nostro dedica a questa forma di spiritualità popolare, scopre che

«il simbolo non ha a che fare con l'invenzione soggettiva, ma è il frutto di un particolare ordine spirituale in grado di accogliere in sé una sostanza altra, che trabocca dalla nostra personalità per rendersi possibile il dischiudersi della nostra personalità»³⁷.

Questo significa che la capacità di accogliere l'ordine simbolico della realtà appartiene a tutti gli uomini che sono capaci di aprirsi al di là da sé e accogliere il dono della Presenza altrui. In questo senso si dimostra come sterile ogni contrapposizione fra cultura del popolo e cultura degli intellettuali quando ciò che si mette a tema è l'esperienza personale dell'incontro con la trascendenza, di cui la mistica, o meglio l'esperienza mistica, ne è trama necessaria.

La mistica del cuore

Se è vero che l'interesse per la mistica ha lasciato tracce in ogni tappa dell'opera e della vita del pensatore russo – come non pensare alla mistica della infanzia allo sguardo mistico e contemplativo che assume nei confronti del mondo nel periodo della prigionia –, al punto che è davvero difficile riassumerne i volti, eppure negli scritti dedicati alla 'mistica e all'anima russa' emerge non solo il suo interesse verso un ordine simbolico che si iscrive in ogni anima e che diventa la cifra per aprirsi all'Eterno, ma anche i tratti di una mistica che rivela il suo legame indissolubile alla teologia.

³⁷ *Perepiska P.A. Florenskogo s Andreem Belym* [Corrispondenza tra P.A. Florenskij e Andrei Belyj], a cura di A. Trubačëv, E. Ivanova, Pavel Florenskij, in «Kontekst», 256, 1991, p. 58.

La mistica nella tradizione ortodossa, infatti, non riguarda soltanto il vissuto, l'esperienza personale e intima ai misteri divini, ma è una vera e propria facoltà della conoscenza che investe l'intera esperienza ecclesiale, per il nesso vitale tra l'amore di Dio, la visione divina e la conoscenza di Lui. La mistica è culmine della teologia, perché attraverso essa si accede al più complesso dei dogmi, ovvero alla Trinità. Lungi da ogni forma di erudizione o speculazione astratta,

«la peculiarità della dogmatica ortodossa va ricercata in quella contemplazione luminosa del *mysterium fidei* che già i Padri della Chiesa avevano intuito, quando di fronte al mistero divino prende il sopravvento la necessità del simbolo iconico e liturgico»³⁸

per sopperire alle difficoltà di una parola che rischia di restare muta o di balbettare quando tenta di conoscere la profondità dell'essenza divina. Solo l'ascetica, o meglio il cammino ascetico, consente conoscenza e confidenza crescente nei confronti del mistero che passa necessariamente attraverso una spoliatura di sé, del «grasso implacabile ego»³⁹ per lasciarsi abitare dallo Spirito Santo.

L'esperienza mistica si mostra così rilevante sia dal punto di vista teoretico che esistenziale: quando il credente si abbandona nella preghiera e nella contemplazione del mistero indicibile della Croce e della Trinità si nutre di un movimento ascetico verso l'alto, verso una Alterità mai completamente dicibile, mai del tutto conoscibile e, poi, alla fine, di un movimento che dall'alto scende verso il basso, dopo che la rivelazione dell'*ordo amoris* che informa la creazione elabora un ordine di beni e di relazioni a cui ci si abbandona con fiducia infinita. La mistica allora mossa da istanze ascetiche e speculative non cadrà mai né nello psicologismo né nel sentimentalismo ed è ciò che consente a ogni credente di accedere al mistero, senza provare né a comprenderlo né a esprimerlo pienamente, ma semmai a intuire l'ordine dell'amore divino e a provare nostalgia, quando ci si avverte la lontananza da esso.

La mistica, come scrive Florenskij, è relazione al mistero nel senso

³⁸ Cfr. VALENTINI, *Sull'orlo del visibile pensare. P. Florenskij e la mistica russa*, cit.; P.A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977.

³⁹ I. MURDOCK, *La sovranità del bene*, trad. it. di G. Di Biase, Carabba, Lanciano 2005.

che non ha «segreti da svelare», ma suscitare «esperienze inesprimibili», perché antinomiche e misteriose, per questo non è mai gnostica fuga dal mondo e dal corpo, tanto meno «mistica della testa» o «mistica del ventre»⁴⁰, come propria del pensiero orientale, bensì una mistica che secondo la grande tradizione ortodossa è sempre rivolta al cuore: «la mistica del raccoglimento dell'essere umano, la quale apre accesso alla grazia che nutre l'intimo dell'uomo, emenda la personalità e le consente di salire di vetta in vetta»⁴¹. In questo senso il cammino ascetico verso la Grazia, dono dell'immagine di Dio e della verità trinitaria, sollecita la creatura a una vita nuova in Cristo, a una divinizzazione, portandolo a scoprire quel «cuore cherubico»⁴², quel «tempio santo» in cui abita lo spirito e che resta invisibile alla carne.

In tale contemplazione dal mondo terreno si ascende verso quello celeste, e qui si contempla il mistero della vita divina, per poi, trasformati, ritornare al mondo terreno: «l'anima si inebria del visibile e perdendolo di vista, si estasia sul piano dell'invisibile»⁴³. In questo processo verso la divinizzazione si consuma l'involucro psichico, si svuota ogni residuo di autosufficienza, come unica modalità per poter incontrare l'Eterno. Tale cammino di svuotamento di sé, vera e propria kenosi dell'io, fino alla consegna e alla consumazione di ogni residuale «autosufficienza inospitale», radice di ogni peccato non è l'idealistico e romantico annichilamento estatico del sé, ma la rinuncia del nucleo più proprio ed egoista del sé per poter incontrare Dio e per poter diventare una creatura a sua immagine, come riporta *Genesi*, 'per poi illuminare il mondo'. Proprio questa è la radice autentica della parola 'cultura', che come ci rivela la parola tedesca *Bildung* conserva in sé la parola *Bild*, 'immagine', attraverso cui rimanda alla necessità non di una chiusura autocentrata bensì di una necessaria conformità ad una immagine che proviene da Altri⁴⁴.

⁴⁰ P.A. FLORENSKIJ, *La Colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di E. Zolla, trad. it. di P. Modesto, Rusconi, Milano 1977.

⁴¹ *Ibid.*, p. 326.

⁴² P.A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico, scritti teologici e mistici*, a cura di N. Valentini, L. Žác, trad. it. di R. Zupan, Piemme, Casale Monferrato 1999. Cfr. *Il concilio di Mosca*, a cura di A. Mainardi, Qiqajon, Magnano (BI) 2004.

⁴³ FLORENSKIJ, *Le porte regali*, cit., p. 35.

⁴⁴ H.G. GADAMER, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 2014.

Il tema di Babel

La mistica, allora, è ciò che dona alla fede vissuta e patita fin dentro la carne la possibilità di un incontro con l'Eterno, che consente l'accesso allo Spirito Santo e la possibilità di una *metanoia*, che diventa anche misura della nostra libertà e della nostra modalità di stare nel mondo. Oltre il soffocante timore delle tentazioni e del peccato, la mistica ci apre a una relazione con una Alterità che ci abita e che fa sì che non siamo più noi la misura dell'amore verso altri. È Dio stesso a diventare la misura, se è vero che questi è colui che per salvarci si è fatto carico dei nostri peccati. E tanto più diventiamo capaci di ospitalità nei confronti di Colui che dona la vita, tanto più ne siamo 'alterati', tanto più trasformati da quel «cuore cherubico» che ci irradia e ci trasforma.

La centralità di ogni esperienza mistica è, infatti, il 'mistero incarnato' in cui si fondono l'ontologia della salvezza e il principio di trasfigurazione della vita e della realtà. La resurrezione è il compimento del cammino ascetico e mistico: il principio attivo della trasfigurazione, che facendo sorgere a vita nuova l'uomo, santificandolo, lo fa diventare il fulcro della trasfigurazione del mondo⁴⁵, secondo quel mistico rapimento di cui parla Paolo nella interpretazione di Florenskij di *Fil 2, 6*:

«Il Signore è colui che è disceso dal cielo, mentre l'uomo può solo andarGli incontro elevandosi da terra. La κένωσις del Signore è l'ἀπαγωγή dei Suoi servi: questo è il fondamento di "quel giorno del Signore" che non ha mai fine»⁴⁶.

Ogni esperienza mistica nasce allora dal trascendimento di sé, dal superamento del proprio io attraverso il non io, fino all'accoglimento del tu divino in una relazione il cui fine è il raggiungimento di una pienezza di essere, che non si dà mai nella confusione e nella omologazione, bensì nella reciproca distinzione, distinzione fra l'umile accoglimento della propria finitezza e l'innalzamento verso la Grazia luminosa che ci abita e guida le nostre azioni nel mondo:

«forse la specificità della conoscenza immediata della mistica

⁴⁵ P.A. FLORENSKIJ, *Interpretazione mistica del salmo 125*, in Id., *La mistica e l'anima russa*, cit., p. 70.

⁴⁶ Id., "Non considerò un rapimento.." (*Fil 2, 6.8*). *Per un giudizio sulla mistica*, in Id., *La mistica e l'anima russa*, cit., p. 126.

consiste nel fatto che, nell'atto della conoscenza, il soggetto conoscente e la sostanza conoscibile si uniscono in una bi-unità indivisibile che non si fonde»⁴⁷.

L'unità nella distinzione, senza confusione non è solo il nucleo della tradizione conciliare e della dogmatica trinitaria⁴⁸, ma è il nesso ontologico che diviene paradigma di ogni conoscenza sia filosofica che mistica dell'essere.

La mistica e l'icona

La spiritualità che ruota intorno alla Lavra trova il suo acme nella famosa icona della *Trinità* di Rublëv e nelle icone venerate dallo stesso San Sergio come nella scuola iconografica che lì nacque⁴⁹. La centralità che l'icona riviste nella spiritualità ortodossa, dopo che a partire dal II Concilio di Nicea (787), il settimo concilio ecumenico si è posto fine alla iconoclastia, esponendo i motivi teologiche del culto delle immagini, si può cogliere in tutta la sua risonanza nella affermazione di Florenskij: «il significato dell'icona è incarnazione»⁵⁰, nel senso che in essa si può cogliere sia il memoriale dell'Incarnazione che l'immagine viva della persona. O meglio, l'icona rende vivo lo scandalo dell'Incarnazione: quello di rendere visibile nella presenza della Persona di Cristo l'invisibile Eternità. La presenza di tale paradosso, rende ragione della dottrina «della persona scomposta», secondo cui la visibilità del Cristo si rende visibile tramite la sua natura umana e che, esige, a sua volta una esperienza concreta da parte del credente, senza tuttavia ridursi a questa.

Compito dell'iconografico è «suscitare questa esperienza», ovvero far sì che dalla contemplazione dell'icona si apra una visione mistica e una esperienza di fede. Ogni icona è così non solo incarnazione, ma

⁴⁷ *Ivi.*

⁴⁸ Cfr: G. COSTANZO, *Trinità e riflessione filosofica nel pensiero russo contemporaneo*, in <<http://mondodomani.org/teologia/costanzo2011.htm>> (ultimo accesso 29.09.2016).

⁴⁹ P.A. FLORENSKIJ, *Icone di preghiere di San Sergio*, in *Id.*, *La mistica e l'anima russa*, cit., pp. 157-188.

⁵⁰ *Id.*, *Le porte regali*, cit., p. 173.

anche «una rivelazione»⁵¹, che si attua dall'incontro con lo sguardo, gelosamente custodito nel volto di ogni icona, che ci apre alla percezione del mistero. Se è vero che il volto è rivelativo della persona perché è la manifestazione visibile della personalità, il simbolo visivo di tutti i suoi movimenti e cambiamenti, tuttavia esso non dice tutto della personalità. Solo lo sguardo «una specie di invariante del volto» diventa rivelativo di quella interiorità che in altro modo non può essere colta: «lo sguardo e il volto diventano una sintesi infinita»⁵². Ed è questo sguardo che suscita una esperienza e provoca un incontro: quello che a cui è chiamato lo sguardo del credente per penetrare dentro il cuore invisibile della Chiesa. Se il volto richiama alla relazione, lo sguardo invita alla purificazione, nel momento in cui conservando il segno dell'eterno spinge ognuno a diventare a immagine e somiglianza del Creatore. Ecco perché l'icona è per il pensatore russo 'la porta regale', la finestra che si apre sull'Eterno e la via verso cui si avvia la trasfigurazione santificante dell'uomo, il superamento delle sue discordie e antinomiche contraddizioni presenti nella sua carne. La pittura iconica assume «una forza particolare non per i colori, né per l'immagine, ma perché apre al fondamento ontologico dell'esistenza», nel momento in cui «l'icona ha lo scopo di sollevare la coscienza al mondo spirituale, di mostrare "spettacoli misteriosi e soprannaturali"»⁵³. Il punto focale del mistero è quello sguardo, la cifra ultima della trascendenza, l'ultima soglia fra visibile e invisibile. Dalle pupille della Madre di Dio, posta nella stanza di San Sergio⁵⁴, a quelle dei tre pellegrini di Rublëv si intravedono gli archetipi celesti che hanno contemplato, così che essi ci ridestano alla vita divina e purificano il nostro sguardo prima di tornare a guardare la terra. Se «il mistero del volto trova il suo vertice nello sguardo»⁵⁵, è

⁵¹ *Ibid.*, p. 74.

⁵² P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, Rusconi, Milano 1999, p. 135.

⁵³ *Id.*, *Le porte regali*, cit., p. 61. A. ANEDDA, *L'icona e lo sguardo. Dalla bellezza alla compassione*, in «Humanitas», n. 4, 2003.

⁵⁴ P.A. FLORENSKIJ, *La lavra della Trinità e di San Sergio e la Russia*, in *Id.*, *La mistica e l'anima russa*, cit., pp. 133-156.

⁵⁵ *Id.*, *Le porte regali*, cit., p. 44. Cfr. N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij. La lotta fra maschera e sguardo*, in *Il Volto nel pensiero contemporaneo*, a cura di D. Vinci, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2010; N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij, La sapienza dell'amore*,

dunque il volto-sguardo che mostra il suo legame sostanziale con l'invisibile e ci invita a non perderci dentro le tante maschere dell'esistenza né dentro gli idoli dell'apparenza. Quando il nostro sguardo incontra quello dell'icona la tensione a cui ci invita è quella di non ricadere nella trappola del volto-idolo, che come ci insegna la Sacra Scrittura è la tentazione di ogni credo quando rischia di chiudersi dentro la sua autoreferenzialità, né del volto-maschera che rinvia una rottura della propria purezza e della propria santità, negando che l'interiorità sia abitata da noi e da Dio, disconoscendo il legame dal quale proveniamo.

L'icona che resta volto e non diventa né idolo né maschera è quella che invoca la distinzione fra visibile e invisibile, fra essere e apparire, la distanza fra i due sguardi, diventando il luogo di una alterità che da lì si sporge per essere ospitata dentro i nostri sguardi e dentro il nostro volto, di contro alla tentazione idolatrica di ridurre tutto a una unica visione e a una unica percezione. Ecco, perché l'icona partecipa di quel mistico incontro a cui l'uscita da sé e dalle proprie sozzure consente l'apertura ospitale e la trasfigurazione di ogni credente in 'icona vivente'. Solo la nostra elevazione a dignità di icona, a immagine vivente di Dio ci consente di relazionarci ad altri uomini secondo l'ethos dell'amore trinitario⁵⁶, la modalità della relazione fra le tre persone della Trinità, distinte ma compartecipi allo stesso modo dell'amore divino. Fulcro della 'mistica del cuore' è far sì che il trascendimento di sé e l'accogliamento in sé del principio unificatore della nostra interiorità, promuova una vita di relazioni autentiche e vere se vissute dentro l'amore infinito e unificante del Cristo.

Quello stesso amore per il quale Pavel sacrifica la sua vita per salvarla ad altri prigionieri, o come quando in assoluta coerenza rifiuta ogni possibile scappatoia e accetta con fierezza quel destino che le ha riservato una politica liberticida e idolatrica: «tale è la legge della vita, il suo assioma fondamentale [...] Per il proprio dono, la grandezza, bisogna pagare con il sangue»⁵⁷.

EdB, Bologna 2010 (nuova edizione).

⁵⁶ Cfr. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit.; ŽAK, *Il simbolo come via teologica. Spunti di riflessione sul simbolismo di Pavel Florenskij*, cit., pp. 598-614.

⁵⁷ ID., "Non dimenticatemi", cit., p. 275.