

Istituto Teologico di Assisi
aggregato alla Facoltà di Sacra Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Anno accademico 2018-2019

*Elaborato per il seminario «Il tema della rivelazione
di Dio nella creazione, nella teologia ortodossa»*

LA RIFLESSIONE DI FLORENSKIJ
L'umanizzazione di Dio e la divinizzazione dell'uomo

Candidato: Michele MARCONI (ITA1745)

Docente: Prof. Silvestru BEJAN

Assisi 2019

INDICE

INTRODUZIONE	2
1. FLORENSKIJ, IL LEONARDO DA VINCI DELLA RUSSIA	4
2. DA DIO ALL'UOMO	8
I. LA VERITÀ DI DIO	8
II. LA SOFIA: AMORE-CREATORE	11
III. IL CREATO E L'UOMO	14
3. DALL'UOMO A DIO	19
I. LA PREVALENZA DEL "PER SÉ" SULL'"IN SÉ": L'ABISSALITÀ DEL PECCATO ...	19
II. L'"IN SÉ" RESTITUITO A SE STESSO: LA DIVINIZZAZIONE	22
III. IL COMPIMENTO DELL'"IN SÉ" E LA PERDIZIONE DEL "PER SÉ"	24
CONCLUSIONE	26
BIBLIOGRAFIA	28

INTRODUZIONE

Nella teologia ortodossa è molto importante il tema della rivelazione nella creazione. Dio ha rivelato se stesso nell'ordine e nella bellezza della creazione e questo lo si crede e lo si esprime nel simbolo di fede, attraverso di essa vuole comunicarsi all'uomo e vuole che l'uomo ritorni alla casa del Padre, perciò il cuore della creazione nella teologia orientale è la divinizzazione, la *theosis*, cioè la volontà di Dio a far partecipare l'uomo alla sua vita divina, è l'immagine di Dio nell'uomo chiamato a rifarsi al creatore. Per questo diviene importante l'incarnazione, perché Dio mostra all'uomo come ritornare al Padre: il Figlio di Dio, fatto uomo, assumendo la natura umana, vincendo la morte del peccato e superandola, diviene modello reale che indica all'uomo fragile la via per la sua santificazione. Ecco perché possiamo dire che nella teologia orientale la divinizzazione è una cristificazione, perché l'uomo a immagine di Dio è chiamato a farsi immagine di Cristo. Così avviene il ritorno dell'immagine alla vera Immagine e potrà esserci una piena e perfetta unione tra Dio e l'uomo. E l'uomo può riuscire in questo proprio perché è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, perché così si potesse realizzare a suo tempo quest'unione con Dio.

Florenskij è un teologo, filosofo, matematico, uno studioso del '900 che potremmo definire eclettico, che visse e operò in Russia, quindi nel cuore del mondo

ortodosso. Per questo in lui e nella sua teologia possiamo trovare tutte queste caratteristiche sopra accennate. Il suo più grande contributo, oltre che nelle numerose pubblicazioni, lo troviamo però certamente nell'opera *La colonna e il fondamento della verità*, pubblicata nel 1914, vera e propria Summa del pensiero russo ortodosso, in cui troviamo una sintesi illustre illuminata proprio dalla visione della rivelazione di Dio nella creazione e nella successiva riflessione della divinizzazione. Non a caso l'opera riporta come sottotitolo *Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, perché appunto vuole proporre in maniera sintetica i contenuti principali del pensiero teologico ortodosso.

Ecco che nel primo capitolo affronteremo e vedremo più da vicino la figura di questo autore in maniera sintetica per inquadrarlo nel suo contesto storico e individuando le tracce del suo pensiero. Nei successivi capitoli, invece analizzeremo più nello specifico il tema da lui sviluppato nell'opera sopra citata, con una riflessione che potremmo definire in un primo momento discendente e poi ascendente. Discendente perché nel secondo capitolo passeremo da Dio all'uomo: dopo aver riportato quella che è la concezione di Dio per il nostro autore, scenderemo fino alla realtà della creazione e in particolare alla creazione dell'uomo passando per il grande mediatore di tutto ciò che per il teologo è caratterizzato dalla Sofia. Ascendente, invece, perché dall'uomo torneremo a Dio: una volta definito chi e cosa è l'uomo e appurata la sua natura, a immagine di Dio, vedremo come Florenskij descrive questo ritorno in Dio nel processo della divinizzazione che passa necessariamente attraverso l'incarnazione di Cristo e il superamento del peccato, accennando in fine alla concezione soteriologica dell'autore.

CAPITOLO PRIMO

FLORENSKIJ, IL LEONARDO DA VINCI DELLA RUSSIA

Pavel Aleksandrovič Florenskij è stato uno dei testimoni e degli interpreti più incisivi e significativi della cultura del Novecento, attraversata in tutta la sua ricchezza, varietà, complessità e tragicità. Tuttavia, la sua esistenza e il destino della sua opera dopo la morte hanno attraversato una sorte drammatica e paradossale.

Pavel Florenskij è stato anzitutto un filosofo della scienza, fisico, matematico, ingegnere elettrotecnico, epistemologo, ma anche filosofo e teologo, teorico dell'arte e di filosofia del linguaggio, studioso di estetica, di simbologia e di semiotica. A poco a poco, in questi ultimi anni, sono tornate alla luce parti considerevoli della sua vastissima produzione scientifica, filosofica e teologica, lasciando emergere la statura di vero e proprio “gigante” del pensiero. La sua opera spazia nelle molteplici forme dello scibile e non finisce di sorprendere, sia per l'originalità del pensiero e delle intuizioni, sia per la competenza interdisciplinare. Proprio per la natura multiforme della sua ricerca, già nei primi decenni del secolo scorso, diversi pensatori russi parlarono di Florenskij come di un “Pascal russo” o di un “Leonardo da Vinci della Russia”.

Pavel Florenskij nasce a Evlach (Azerbaigian) il 9 gennaio 1882 e qui compie la sua prima formazione liceale. All'inizio del 1900 intraprende gli studi all'Università di

Mosca, laureandosi nel 1904 in Matematica e Fisica, sotto la direzione di Nikolaj V. Bugaev (1837-1903), tra i più eminenti matematici russi di fine secolo. Il giovane matematico è fortemente attratto dalla concezione scientifica del mondo proposta dal maestro. In contrasto con l'atteggiamento dominante di quel tempo, di una Russia fortemente antiecclesiale e antireligiosa, egli matura al contrario un crescente interesse per la cultura cristiana che si concretizza poi nella scelta definitiva dell'esperienza ecclesiale, grazie anche all'incontro di due grandi guide spirituali, il vescovo starec Antonij Florensov e lo starec Isidor Gruzinskij, ieromonaco (un religioso che ha in sé sia i titoli ecclesiastici di monaco che quelli di prete).

Il nuovo cammino, intrapreso a Sergiev Posad presso l'Accademia Teologica, lo porta inizialmente a concentrare l'attenzione su questioni bibliche e teologiche, considerando comunque la ricerca filosofica come imprescindibile radicamento umano ad una concezione sapienziale della realtà, in grado di mostrare l'unitarietà del fenomeno della cultura nel tempo e nello spazio. Subito dopo aver discusso la sua tesi all'Accademia "Sulla Verità religiosa" nel 1908, viene invitato alla cattedra di Storia della filosofia, attirando l'interesse di moltissimi studiosi per la profondità della sua ricerca e l'originalità dell'impostazione scientifica e didattica. Nel 1910, dopo aver ottenuto la licenza teologica, si sposa con Anna M. Giacintova e, pochi mesi dopo, è consacrato presbitero ortodosso. Nello stesso anno viene nominato docente straordinario di "Filosofia", e tiene lezioni e seminari prevalentemente dedicati a questioni di "Storia delle idee e della Weltanschauung", unitamente all'approfondimento di aspetti riguardanti la conoscenza dell'Infinito nella logica simbolica e matematica.

Dal 1911 al 1917 gli viene anche affidata la direzione redazionale della prestigiosa rivista teologica “Messaggero Teologico”. Il confronto tra filosofia e teologia lo sollecita a un ripensamento globale della Filosofia della religione come ermeneutica della rivelazione. Immergendosi con rinnovata coscienza nell’esperienza della vita ecclesiale ortodossa, egli ricolloca al centro del pensiero cristiano il dogma trinitario come fulcro e “principio basilare” dell’ontologia e della metafisica. Il frutto maturo e più compiuto di questo “nuovo pensare” trinitario connesso alla ricerca della Verità ultima culmina nella redazione definitiva dell’opera *La colonna e il fondamento della verità* nel 1914, vera e propria Summa del pensiero russo ortodosso, oggi riletta come uno dei capolavori del pensiero teologico contemporaneo.

A differenza della maggior parte dei pensatori russi di inizio Novecento, scelse di rimanere in Russia in seguito alla rivoluzione bolscevica del 1917, nel tentativo di smascherare le diverse forme di mistificazione ideologica e di sostenere la comunità già duramente provata da soprusi e violenze. Non appena il regime sovietico si accorse della genialità del personaggio non esitò a sfruttarne la sua competenza in ambito tecnico e scientifico, poi però venne incarcerato e infine fucilato non appena la sua presenza iniziò a diventare troppo ingombrante, dato che rimase fedele alla sua vocazione, un sacerdote ortodosso che non depose mai l’abito talare. Consapevole dei rischi e delle persecuzioni in atto, Florenskij subì umiliazioni e violenze, fino all’atto estremo del sacrificio di sé per rendere possibile la liberazione di altri compagni di cella. Egli venne arrestato nel maggio del 1933 e dopo alcuni mesi di carcere condannato a dieci anni di lavori forzati, prima nel Campo siberiano di Skovorodino, poi nel terribile gulag delle isole Solovki. Verso la fine del 1937 venne

improvvisamente trasferito a Leningrado per essere fucilato nella notte dell'8 dicembre del 1937, all'età di 55 anni.

Dal dicembre 1937 alla metà degli anni '80, il nome di Florenskij è stato completamente cancellato dalla coscienza pubblica del paese, sebbene sempre gelosamente custodito nella memoria viva di pochi discepoli, amici e familiari. Così oggi, dopo oltre cinquant'anni di assoluto oblio, finalmente torna ad essere riscoperto in gran parte d'Europa come uno dei maggiori pensatori del secolo XX.

CAPITOLO SECONDO

DA DIO ALL'UOMO

Nell'addentrarci in una speculazione teologica circa la rivelazione nella creazione di Pavel Florenskij partiamo "dall'alto", da come l'autore intende Dio, per giungere poi fino "al basso", alla creazione e all'uomo.

I. LA VERITÀ DI DIO

Tutta la riflessione del nostro autore parte da una considerazione centrale di assoluta rilevanza, quella di una connotazione teocentrica in cui Dio è al centro di ogni ragionamento, fonte e culmine di tutto. Egli chiama Dio "la Verità", fondamento ed elemento assolutamente centrale. Non a caso la sua opera più importante ha come titolo *La colonna e il fondamento della Verità*, riprendendo il passo biblico di 1Tim 3,15, in cui si parla «della Verità, τῆς ἀληθείας, e non semplicemente ἀληθείας, di una delle verità, non di una verità particolare, bonaria, umana, che si contorce e vola lontana, come polvere spinta verso i monti dal soffio del vento; della Verità integra ed eterna nei secoli, una e divina, luminosa e sovraluminosa, di quella Veridicità che secondo un

antico poeta è “il sole del mondo”»¹. Il punto di partenza è quindi questa Verità di Dio che per Florenskij è una certezza, una *certitudo* teoretica capace di dissipare ogni dubbio, a cui l’uomo deve cercare di giungere con il proprio raziocinio. Ecco perché per Florenskij la verità è intuizione e discorso, perché in quanto intuizione, cioè possibilmente afferrabile, è, cioè c’è, esiste, mentre in quanto discorso significa che è conoscibile, può diventare reale e attuale².

Ma, riprendendo le celebri parole pronunciate da Pilato, ci chiediamo: che cos’è dunque la Verità, come potremmo definirla? Così risponde l’autore: «la verità è la contemplazione di sé attraverso l’altro nel terzo: Padre, Figlio, Spirito. (...) Il soggetto della verità è *relazione di tre*. (...) Ne segue che la Verità è *una sostanza in tre ipostasi*»³. Quindi ecco spiegato che la Verità è molto semplicemente Dio-Trinità: riprendendo il linguaggio speculativo filosofico della chiesa dei primi secoli è un’unica sostanza (οὐσία) in tre ipostasi (ὑπόστασις), unisostanziale e triipostatica. Dio uno e trino è la Verità. Questa viene dunque sottratta da un iniziale statico orizzonte formale per venire proiettata in un orizzonte totalmente dinamico e relazionale: non è più una Verità come solamente certezza teoretica, ma diviene Risposta Viva, fuori dagli schemi del raziocinio, dentro una dinamica di fede in cui la comprensione di questa grandezza di Dio non può essere totalmente compresa razionalmente, ma per fede, appunto, si crede che ciò sia vero. «L’eroismo della fede ha superato e vinto l’“assurdità” del dogma»⁴, dice il teologo, per cui dalla prigionia del raziocinio si passa all’ossequio della

¹ P. FLORENSKIJ, *Colonna e fondamento della verità*, 63.

² Cf. *Ivi*, 86.

³ *Ivi*, 90.

⁴ *Ivi*, 101.

fede. La fede è quel ponte che conduce da qualche parte oppure da nessuna parte, perché rimane quel dubbio di cui Florenskij tanto parla in queste pagine:

Io non so se la verità esista o meno, ma con tutto il mio essere sento che non posso farne a meno; so che se esiste, per me è tutto: ragione, bene, forza, vita, felicità. Forse non esiste, ma io l'amo con tutta l'anima e con tutta la mente, per lei rinuncio a tutto, perfino ai miei quesiti e ai miei dubbi. (...) Rimetto nelle mani della verità stessa il mio destino, la mia ragione, l'anima della mia ricerca che è l'esigenza dell'attendibilità. In suo favore rinuncio a una dimostrazione. (...) Imboccando il ponte della fede, mi si dischiude una profondità nuova nel passo della Lettera agli Ebrei: «La fede è il fondamento di ciò che speriamo e la prova delle cose che non vediamo» (Eb 11,1)⁵.

Florenskij descrive dunque Dio in questa economia trinitaria in cui la dinamica relazionale è interna, ad-intra, cioè in una logica interna di Dio. Questa tensione relazionale però non rimane chiusa in sé stessa, ma spinge il Dio Tri-Unità ad estendere addirittura ad-extra questa pienezza di amore relazionale. È da questa sovrabbondanza amorosa di Dio che esce fuori da sé che per Florenskij scaturisce l'atto creatore che dà vita a quell'"altro da Dio" costituito dalla creatura. Dio va oltre l'infinito e la perfezione verso il finito e il limitato, «si spinge addirittura oltre i confini della propria ontologica inter-relazionalità sfociando in una extra-relazionalità che determina il prendere forma *ex-nihilo* dell'uomo come nuovo interlocutore del costituirsi eterno dell'assoluta relazionalità divina»⁶. Avviene così la creazione dell'uomo, un'alterità capace di rispecchiare la pienezza della relazionalità amorevole da cui è stata costituita. La creazione dell'uomo non risulta però come un atto determinato e imposto nella logica

⁵ *Ivi*, 104-105.

⁶ P. BERNARDI, *L'uomo come irriducibile Imago Dei. L'antropologia teologica di Pavel Florenskij ne "La colonna e il fondamento della verità"*, in P. Bernardi (et al.), *Il prezzo della fede. Itinerari spirituali del Novecento*, a c. della Scuola di Teologia del Seminario di Bergamo, Milano: Glossa, 2013, 24.

interna di Dio, ma si configura al contrario come un atto dal carattere assolutamente volontario e totalmente libero.

II. LA SOFIA: AMORE-CREATORE

Un ruolo di fondamentale importanza nell'atto creativo del Dio Tri-Unità è giocato dalla Sofia, individuato da Florenskij come un «quarto elemento ipostatico»⁷ superiore all'ordine delle ipostasi della sostanza divina creatrice. In questo caso il teologo-filosofo utilizza una terminologia senz'altro metafisica, ma egli stesso specifica come la sua non vuole essere una speculazione filosofia che rischia di cadere in un mero gnosticismo, non utilizza questo linguaggio in maniera tecnica, ma piuttosto in maniera simbolica e convenzionale, semplicemente per cercare di descrivere questo nuovo elemento che si aggiunge alla sua trattazione teologica. Per Florenskij questa è la Sofia:

Sposa eterna del Verbo di Dio, essa fuori di Lui e indipendentemente da Lui non ha esistenza e si disperde nella molteplicità delle idee delle creature; invece in Lui riceve la forza creatrice. Essa è una in Dio e molteplice nel creato, dove viene percepita nei suoi aspetti concreti come la personalità ideale dell'uomo, il suo angelo custode, cioè come il riverbero dell'eterna dignità della persona e l'immagine di Dio nell'uomo⁸.

Questa può essere descritta costituendosi su più piani, come sottolinea Bernardi nella sua analisi teologica⁹. Leggendo le stesse parole utilizzate dal teologo russo possiamo individuare la prima caratteristica di questo “quarto” elemento divino:

⁷ P. FLORENSKIJ, *Colonna e fondamento della verità*, 288.

⁸ *Ivi*, 292.

⁹ Cf. P. BERNARDI, *L'uomo come irriducibile Imago Dei*, 27.

La Sofia è l'essenza originaria del creato, l'Amore creatore di Dio «che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo» (Rom 5,5). Proprio per questo l'amore divino è il suo vero Io divinizzato, il suo «cuore», come l'amore intertrinitario è l'Essenza divina. (...) La Sofia è l'angelo custode del creato, la personalità ideale del mondo. Essa è il logos costitutivo del creato e quindi il contenuto costituito di Dio Logos, il «contenuto psichico» di Lui, eternamente creato dal Padre attraverso il Figlio e compiuto nello Spirito Santo¹⁰.

Descritta come “l'essenza originaria del creato”, possiamo evidenziare come il primo piano su cui si colloca la Sofia può essere quello protologico, cioè costituisce il pensiero delle “cose” che sono in Dio prima che le cose stesse fossero, quello che i padri definivano il Logos preesistente e che l'autore definisce il “contenuto psichico” di Dio. Un altro piano può essere quello escatologico, perché non solo la Sofia è da sempre prima di ogni cosa nel pensiero di Dio, ma si caratterizza come la forma compiuta a cui tutte le cose create sono escatologicamente destinate; come infatti egli scrive «la Sofia è la vera creatura, ossia la creatura nella Verità, è come un accenno anticipato al mondo trasfigurato e spiritualizzato, come un'apparizione invisibile per gli altri del celeste nell'inferiore»¹¹. Infine per ultimo, ma non per questo meno importante, il terzo piano su cui si colloca la Sofia è quello del ruolo che gioca nella creazione: infatti questo ha una rilevanza per niente superficiale per l'autore, dato che reputa avere un ruolo estremamente decisivo all'interno della creazione stessa. Come scrive il teologo:

La Sofia è la Grande Radice della creatura totale (cfr. Rom 8,22: *πᾶσα ἡ κτίσις*, cioè il creato tutto integrale e non semplicemente il tutto). Per lei il creato penetra nell'intimo della vita triadica e ottiene la vita eterna dall'unica

¹⁰ P. FLORENSKIJ, *Colonna e fondamento della verità*, 290.

¹¹ *Ivi*, 336.

Fonte della vita. (...) Perché tutto esiste veramente solo in quanto partecipa del Dio-amore, della sorgente dell'essere e della verità. Se la creatura si stacca dalla propria radice, l'attende fatalmente la morte¹².

Senza l'intervento della Sofia, che possiamo chiamare l'Amore-creatore di Dio, la stessa creazione da parte di Dio sarebbe impossibile. È fortemente accentuato il tratto di mediazione tra Dio e il creato, facendo sì che questa giochi un ruolo, lo ripetiamo, assolutamente centrale e importante nella creazione, perché è proprio nella sua mediazione che possiamo trovare il suo senso più profondo. Essa è ciò che sta all'inizio, ciò che sta in mezzo e ciò che sta alla fine, è l'amore di Dio che riempie lo spazio e il tempo e irradia la grandezza amorosa di questo Dio che vuole comunicarsi e rivelarsi nel creato.

Prima di parlare del creato in senso stretto si può fare un'ulteriore precisazione sulla Sofia, su come essa si collochi tra la trinità divina e il creato stesso. Abbiamo detto infatti che questa è stata individuata da Florenskij come la quarta persona, in grado di partecipare alla vita della Divinità triipostatica, essa può entrare in questa comunione amorosa e relazionarsi ad ogni persona trinitaria in modo diverso. Per il teologo questo avviene secondo una logica triuna di *fondamento-ragione-santità*:

Dal punto di vista dell'Ipostasi del Padre la Sofia è la sostanza ideale, il fondamento del creato, del cui essere è la potenza o la forza. Dal punto di vista del Verbo la Sofia è la ragione del creato, il suo senso, la sua verità e giustizia. Dal punto di vista dell'ipostasi dello Spirito la Sofia è la spiritualità del creato, la sua santità, purezza e immacolatezza, cioè bellezza¹³.

¹² *Ivi*, 290.

¹³ *Ivi*, 306.

Quindi, essa è il fondamento del creato in quanto gioca un importante ruolo di mediazione, senza la quale non ci sarebbe la creazione. È ragione e senso del creato in quanto «è il germe e il centro della creatura redenta, il Corpo del Signore Gesù Cristo»¹⁴ e di conseguenza, poiché si partecipa della vita in Cristo, trova la sua ragione e il senso anche nella Chiesa. Ed è infine santità e bellezza in quanto opera nella santificazione delle creature attraverso, appunto, l'opera dello Spirito Santo; un esempio di quest'azione è Maria, poiché in essa troviamo «la purezza del cuore, la verginità e l'immacolatezza casta»¹⁵, definita da Florenskij «Colonna della verginità»¹⁶, nella quale «si abbinano la forza sofanica, cioè angelica, e l'umiltà umana»¹⁷.

III. IL CREATO E L'UOMO

Questa bellezza che il nostro autore descrive nella logica dell'economia trinitaria, che si incarna nella persona della Sofia, la ritroviamo nel creato e più precisamente nell'uomo. L'uomo, però, prima di essere analizzato nelle sue singole peculiarità va pensato nel legame profondo che lo lega al creato stesso. Come scrive Florenskij, infatti, l'uomo e tutte le altre creature hanno in comune il limite di un corpo che le lega in unità: «attraverso il proprio corpo l'uomo è legato a tutta la carne del mondo e questo nesso è così stretto che i destini dell'uomo e delle creature sono inscindibili. Perché lo stesso patto concluso da Dio non fu concluso con l'uomo soltanto

¹⁴ *Ibidem.*

¹⁵ *Ivi*, 307.

¹⁶ *Ivi*, 311.

¹⁷ *Ivi*, 312.

ma con tutto il creato. (...) Non sono due patti diversi ma uno solo, stipulato con tutto il mondo visto come unico essere alla cui testa sta l'uomo»¹⁸. L'autore fa riferimento all'alleanza stipulata con Noè in cui Dio dice di racchiudere nello stesso patto tutta la creazione, gli uomini, la loro discendenza e tutti gli esseri viventi d'ogni specie (cf. Gen 9,9-17). Per Dio tutte le creature sono un unico corpo e hanno la stessa rilevanza, l'uomo rappresenta l'apice della creazione e assume un valore specifico importante, ma le due realtà seppur diverse non si possono scindere, la corporeità e la creaturalità ne rappresentano il tratto unificante. Ecco che il creato appare dunque come un tutto voluto da Dio in cui l'uomo non diventa elemento di contrapposizione, ma «espressione di una pienezza capace di raccogliere sinteticamente nell'uomo il connotarsi molteplice e articolato del creato pensato nella sua interezza»¹⁹, traducendo questo dunque a un'inscindibilità del loro stesso destino; ecco che «l'unità del creato non è l'unità caotica dell'indifferenza ma l'unione organica dell'ordine»²⁰. Una nota finale, che evidenzia l'importanza del creato in ambito cristiano, la ricaviamo dalle parole stesse di Florenskij: «solo nel cristianesimo il creato acquistò il suo valore religioso, solo con il cristianesimo è stato individuato il posto che spetta al “senso della natura”, all'amore per l'uomo e alla scienza naturale che ne deriva»²¹.

Appurata questa prima importante considerazione iniziale, possiamo vedere le peculiarità dell'uomo. Abbiamo già sottolineato la sua importanza, considerando che nella riflessione cristiana sta al vertice del creato, ma vediamo la sua importanza in

¹⁸ *Ivi*, 251.

¹⁹ P. BERNARDI, *L'uomo come irriducibile Imago Dei*, 30.

²⁰ P. FLORENSKIJ, *Colonna e fondamento della verità*, 256.

²¹ *Ivi*, 253.

quanto creatura creata da Dio. Per Florenskij non possiamo pensare l'uomo come una sorta di derivazione di esso dall'essere stesso di Dio, poiché questa sarebbe una diminuzione delle grandezza che il valore antologico dell'uomo porta in sé. Pensare l'uomo come una specie di deduzione da Dio, senza una sua specificità ontologica, fa perdere il suo valore riducendolo a un attributo o modo di Dio. L'uomo non è una parte periferica dell'eterno fluire del divino, non è un qualcosa deducibile dalla Verità, ma ha una sua specificità che la costituisce «creatura come verità liberamente creata libera dalla Verità»²², non un qualcosa quindi di deducibile, ma solo mostrabile attraverso l'esperienza. È nell'esperienza concreta della vita che l'uomo conosce infatti l'essere dell'uomo a immagine e somiglianza, come racconta il passo scritturistico della Genesi, ma anche la sua debolezza, la sua personalità e la sua libertà spirituale.

Il nucleo più profondo che caratterizza il cuore della realtà creaturale, e che abbiamo detto l'uomo acquisisce nell'esperienza di vita, è per Florenskij l'identità specifica dell'uomo come immagine di Dio: in questo senso l'uomo si affermerà come un "in sé" il cui tratto profondo è «un essere-stato-voluto-da-Dio-a-sua-immagine destinato a permanere irriducibile oltre ogni tempo e al di là della stessa alterazione profonda che all'uomo deriverà dal suo divenire, ad un tempo protagonista e vittima di un peccato la cui forza si rivelerà tale da rischiare di compromettere l'intero disegno divino sull'uomo e sul mondo»²³. L'"in sé" dell'uomo è dunque l'essere radicato come creatura di Dio, a sua immagine. Se dunque l'uomo porta in sé nel profondo lo stesso essere di Dio, necessariamente troveremo in lui alcuni aspetti che caratterizzano l'essere stesso di Dio: l'amore, la libertà e la creatività. L'amore riempie il legame tra le persone

²² P. BERNARDI, *L'uomo come irriducibile Imago Dei*, 32.

²³ *Ivi*, 33.

nell'economia trinitaria e fa muovere Dio ad uscire da sé e a compiere l'atto creativo, un atto totalmente libero e che esprime tutta la creatività del Dio Tri-Unità. Ecco dunque che l'uomo essendo a immagine di questo Dio necessariamente è capace di amore, di uscire fuori da sé e andare verso l'altro, di esprimersi in quell'amore erotico, desideroso e passionale, filiale, di amicizia, ed agapico, di condivisione e che spinge a dare la vita. È capace di libertà, di esprimere in totale libertà le sue potenzialità, di aderire liberamente al disegno di Dio e di compiere da uomo libero le proprie azioni. E infine è capace di creatività, cioè l'essere in grado di svincolarsi dalla temporalità e dall'empiricità in cui concretamente vive e compiere gesti creativi.

Questo ci fa comprendere e introdurre quello che Florenskij definisce il "per sé" dell'uomo. Così come l'uomo scopre che "in sé" è capace di tutto ciò, perché è nella sua profonda essenzialità un essere a immagine di Dio, comprende anche che può manifestare questo suo essere nel rapportarsi col mondo e col creato attraverso il proprio corpo, il "per sé", la dimensione empirica che non è solo qualcosa di esterno a lui, ma è un qualcosa con cui si deve rapportare, deve relazionarsi con questa empiricità in se stesso nel suo costituirsi come corpo, in cui e attraverso cui si esprime la sua stessa amorosa libertà creatrice. Il corpo dunque non è altro che la superficie ontologica dietro a cui si trova la profondità mistica del nostro essere. Ma Florenskij non si ferma a questa constatazione e va oltre, individuando nel corpo una partizione che riflette la tripartizione interna dell'uomo, fatta di corpo, anima e spirito. Ecco dunque che la testa è la via della coscienza, il petto raccoglie i sentimenti e il ventre tutte le funzioni generative e nutritive, tutte e tre tra loro in un perfetto equilibrio ma allo stesso tempo subordinate al petto, poiché al suo interno c'è il cuore, l'organo che racchiude il

dinamismo dell'uomo, capace di ricondurre l'"in sé" al "per sé", affermandone così il suo costituirsi a immagine di Dio, sottraendolo da una prevalenza del "per sé" in cui di fatto consiste il peccato. Questo non è altro che il processo di divinizzazione dell'uomo, che tratteremo nel prossimo capitolo, quel cammino che fa uscire l'uomo da sé, dal suo "per sé", macchiato dal peccato, fino a giungere dentro di sé a Dio, nell'"in sé" vero, autentico e spiritualizzato. Un'uscita da sé verso Dio che in realtà è un rientrare con ancor più forza in sé, nella sua autentica natura divina, senza alcuna fuga dalla propria realtà umana, ma spiritualizzata, trasfigurata, piena di Dio.

CAPITOLO TERZO

DALL'UOMO A DIO

Il cammino che compie l'uomo per giungere a Dio è quel cammino che i teologi orientali amano chiamare divinizzazione, la *theosis*. Così come nella speculazione filosofica hegeliana per giungere dal momento iniziale della tesi alla sintesi finale si deve passare per l'antitesi, momento cruciale di grande rilevanza, allo stesso modo in Florenskij per compiere il cammino di divinizzazione dell'uomo bisogna affrontare il momento antitetico teologico per eccellenza: il dramma del peccato.

I. LA PREVALENZA DEL "PER SÉ" SULL'"IN SÉ": L'ABISSALITÀ DEL PECCATO

Il peccato è l'esito drammatico del declinarsi negativo della libertà donata da Dio all'uomo nel costituirlo a sua immagine. La sua abissale consistenza la si troverà, come abbiamo accennato in precedenza, proprio laddove il "per sé" prevarrà sull'"in sé", dove la natura umana segnata dalla corporeità tenderà ad essere attratta ancor di più dalle sue funzioni carnali e impulsive, dove il cuore non riuscirà a prevalere e a svolgere la propria funzione di centro catalizzatore ed equilibratore delle funzioni umane, e così, senza alcuna possibilità di ricondurre tutta la realtà umana alla grazia divina insita nella

realtà creaturale, l'uomo cadrà nell'abisso e sprofonderà nell'incapacità di innalzare lo sguardo a Dio e di guardare alla sua vera essenza, un essere fatto a immagine di Dio. Il peccato macchia questa realtà e tende ad assumere una forma di autodistruzione che ha come origine l'affermarsi pervasivo del "per sé". Usando le parole del nostro autore:

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 se stessa. (...) Secondo la precisa definizione di San Giovanni, "il peccato è la trasgressione della legge", "ἡ ἁμαρτία ἐστὶ ἡ ἀνομία" (1Gv 3,4). (...) Quindi ἡ ἀνομία significa non una delle trasgressioni, non la trasgressione in genere, ma la trasgressione per eccellenza, quella che merita eminentemente tale nome, quella che porta in sé il principio stesso della trasgressione, la trasgressione allo stato puro e pieno, l'agire che unisce in sé nel massimo grado tutto ciò per cui le singole trasgressioni si chiamano trasgressioni, insomma LA TRASGRESSIONE²⁴.

Il peccato fa deserto attorno all'uomo, lo sradica dalle radici che lo tengono in vita, cerca di portarlo verso la morte. Una morte che prima di tutto è anche spirituale, perché vuole impedire che, una volta avvenuta la separazione tra la realtà empirica-corporale e quella divina-spirituale, l'uomo ritorni alla sua vera essenza, Dio. Ecco perché, dice Florenskij, «il peccato è il momento del disordine, della decomposizione e della rovina della vita spirituale»²⁵, perché appunto opera questa scissione nell'uomo, lo mette nel disordine, lo fa uscire dalla logica ordinata di Dio. Il peccato tenta l'uomo ad essere autosufficiente, a voler e poter fare tutto da sé, invita a fare a meno di Dio perché in grado di bastare a se stesso. «Il peccato consiste nel non volere uscire dalla

²⁴ P. FLORENSKIJ, *Colonna e fondamento della verità*, 178-179.

²⁵ *Ivi*, 182.

condizione dell'autoidentità, dall'identità "Io=Io". L'affermazione di se stesso che non si mette in rapporto con l'altro, cioè con Dio e con tutto il creato, l'insistenza nel non uscire da se stessi è il peccato radicale, ossia la radice di tutti i peccati»²⁶: è la superbia dell'egoismo dell'uomo, che Florenskij chiama "aseità", la radice di tutti i peccati particolari, la forza di difesa della propria autosufficienza che rende la persona idolo di se stessa, il proclamarsi padrone della propria vita ed escludere tutto il resto, Dio e creato, dal proprio orizzonte, quando invece sappiamo che l'uomo è chiamato a tornare in Dio in unione al creato stesso.

Così la distruttività del peccato che rinchioda l'uomo nell'aseità si trasforma in una vera e propria auto-distruttività. Distrugge la creatività dell'uomo, la sua libertà, il suo amore, cerca di disintegrare le caratteristiche proprie dell'uomo che riflettono la realtà divina di Dio nel suo "in sé". Questo, in aggiunta, ci permette di sottolineare una cosa fondamentale che il nostro autore sottolinea fermamente: «se non c'è nascita non c'è morte, se non c'è essere non c'è nemmeno non essere, se non c'è vita non c'è nemmeno morte. Se non c'è luce non c'è neanche tenebra, perché è la luce che rivela la tenebra. Il peccato è il parassita della santità ed esiste perché la santità non si è ancora separata da esso definitivamente, perché il grano e la zizzania per ora crescono insieme»²⁷. Il peccato attacca l'uomo proprio perché chiamato a una realtà vera, che c'è, esiste, la santità, per farlo sprofondare in un vuoto esistenziale. È parassita della santità perché vuole distruggerla, vuole compromettere la divinizzazione dell'uomo, punta a portare l'uomo all'esito opposto, mira a far perdere di senso la chiamata alla santità e alla vita piena in comunione con Dio e il creato. L'uomo è fatto per essere in comunione

²⁶ *Ivi*, 185.

²⁷ *Ivi*, 180.

e relazione con tutto ciò, il peccato invece cerca di allontanare l'uomo da questo e intrappolarlo in se stesso.

II. L'“IN SÉ” RESTITUITO A SE STESSO: LA DIVINIZZAZIONE

Come può, dunque, l'uomo tornare nell'“in sé” e liberarsi dall'aseità del peccato se non riesce con le proprie forze? Come fa l'uomo a rincamminarsi in questo processo di divinizzazione pensato come un adeguamento in termini di effettiva somiglianza a quell'immagine di sé che Dio ha posto nel suo cuore nel momento della sua creazione? Proprio perché non è un qualcosa che umanamente è possibile, ecco che nuovamente l'amore di Dio inonda la vita dell'uomo e si dispiega in quell'opera salvifica con cui ristabilisce le condizioni capaci di rendere possibile all'uomo di divenire autenticamente Dio per adozione: l'incarnazione del logos. È questo, per Florenskij, il fondamento stesso della divinizzazione, declinata in ciascuno in maniera diversa in base alla propria libertà.

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 fondamento 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 se stesso ha mostrato a ciascuno di noi 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 errante²⁸.

²⁸ *Ivi*, 222-223.

Il risplendere dell’“in sé” umano troverà così in Cristo il suo fondamento e nell’azione dello Spirito Santo la garanzia del suo sviluppo e del suo compimento e giungere così a quello splendore originario in cui mirava l’intenzionalità stessa di Dio nell’atto di creare l’uomo a sua immagine. Attraverso il cuore, che abbiamo detto in precedenza essere il focolare della nostra vita spirituale, prenderà il via la divinizzazione spirituale che si concretizza nel rendere casto il proprio cuore, nel raggiungere l’incorruttibilità e la divinizzazione della carne, restituendogli la sua bellezza originaria. La luce di questa immagine di Dio impressa nell’uomo rinnovato, santificato, divinizzato, ricondotto al suo splendore originario, si rifletterà così in ogni aspetto della vita dell’uomo stesso e di conseguenza sull’intero creato.

La purificazione del cuore ci mette in una comunione con Dio che indirizza e plasma tutta la personalità dell’asceta. La luce del divino amore, quasi diffondendosi in tutta la persona e compenetrandola, illumina anche il corpo che circonda la persona, donde si irradia nella natura esterna. Attraverso la radice con cui la personalità spirituale comunica con il Cielo, la grazia illumina anche tutto ciò che circonda l’asceta e penetra nelle viscere di tutto il creato. Il corpo che è il limite comune dell’uomo e di tutte le creature, le congiunge in unità. (...) L’uomo restaurato da Dio riporta l’ordine e l’armonia iniziali nella creatura che tutta quanta insieme “sospira e soffre” (Rm 8,22) e “attende con grande desiderio la glorificazione dei figli di Dio” (Rm 8,19)²⁹.

La comprensione di questo processo divinizzante, frutto dell’economia salvifica trinitaria, impone tuttavia di rimuoverne ogni possibile implicazione individualistica per evidenziarne invece il carattere imprescindibilmente ecclesiale. Il peccato lega l’uomo nell’aseità, Dio invece vuole porre l’uomo in una relazione salvifica con sé e con gli altri, nella Chiesa, appunto, uscendo dal proprio egoismo e camminando nella

²⁹ *Ivi*, 251.

comunione. Questo Florenskij lo chiarifica sin nelle prime pagine della sua opera, perché è solo nella Chiesa e attraverso di essa «che all'uomo sarà concesso, lungo un cammino di ascesi il cui esito mistico divinizzante andrà pensato come ecclesialmente connotato nella sua interezza, di giungere a quel compimento nel quale il progetto originario di Dio sull'uomo e sul mondo addiverrà a pienezza»³⁰.

III. IL COMPIMENTO DELL'“IN SÉ” E LA PERDIZIONE DEL “PER SÉ”

Ma come avviene la salvezza dell'uomo? Abbiamo visto come il peccato sia una sorta di parassita della santità e come Cristo abbia dato all'uomo una via da seguire e da percorrere per giungere alla sua santificazione. Ciò cancella, però, il peccato dalla vita dell'uomo? Come avviene, in sintesi, la giustificazione dell'uomo? Per Florenskij è chiaro che l'infinito amore benevolo di Dio giustifichi e perdoni tutto, quindi è impossibile l'impossibilità della salvezza universale. Ma allo stesso tempo risulta evidente che la caduta dell'uomo porta ad un rischio, quello della mancata risposta dell'uomo alla chiamata alla sua santificazione, che può essere incompleta o del tutto assente, facendo pensare alla possibilità dell'impossibilità della salvezza universale. Questo fa dire al teologo che siamo di fronte ad un'antinomia escatologica³¹ di fronte alla quale è necessaria la fede, vista l'impossibilità di risolverla col solo razio. cinio.

«La creatura di Dio è una persona che deve essere salvata, mentre il carattere malvagio è proprio ciò che impedisce alla persona di salvarsi»³², scrive il nostro autore.

³⁰ P. BERNARDI, *L'uomo come irriducibile Imago Dei*, 51.

³¹ Cf. P. FLORENSKIJ, *Colonna e fondamento della verità*, 207-208.

³² *Ivi*, 210.

Per questo, scrive ancora, va fatta una separazione tra peccato e peccatore, poiché Dio non giustifica l'ingiustizia. Il peccato viene così separato dal peccatore, ridotto ad un atto autonomo e ricondotto in se stesso, riconducendolo così allo zero assoluto³³. In che cosa consisterà, dunque, questa separazione, come la separazione raccontata dall'evangelista Marco del grano e della zizzania, che Florenskij associa alla santità e al peccato, l'"in sé" divinizzato e il "per sé" caduto?

La risposta a questa domanda prende ancora una volta le mosse da quella distinzione tra l'"in sé" e il "per sé", tra il "se stesso" e l'"aseità", tra l'"essenza" dell'uomo e le sue "opere", che nel loro articolarsi dicono l'uomo nella sua identità profondamente radicata nella libertà donatagli originariamente da Dio. Ciò che avverrà nel momento del giudizio sarà infatti la separazione dell'"in sé" come originaria immagine di Dio costituente l'uomo da quel "per sé" che si profila invece come la dissimiglianza emergente tra il "per sé" e l'"in sé" nella costruzione di sé realizzata dall'uomo nel corso della sua vita³⁴.

Quindi rimarrà ciò che è santo e buono e periranno le opere cattive. Verrà tagliata via per sempre la sua aseità (il "per sé") che brucerà nel fuoco della Geenna, riprendendo le Scritture, mentre verrà esaltata l'immagine di Dio (l'"in sé") che risplenderà per sempre nel compimento della sua pienezza originaria.

³³ Cf. *Ivi*, 215.

³⁴ P. BERNARDI, *L'uomo come irriducibile Imago Dei*, 57.

CONCLUSIONE

A conclusione di questo percorso sulla riflessione teologica di Florenskij circa la rivelazione di Dio nella creazione, possiamo constatare con assoluta certezza quanto la sua speculazione teologica e filosofica sia stata illuminata da un grande senso di fede e di ricerca nel volerla rendere comprensibile a tutti. Il semplice tentativo di aver voluto riassumere in dodici lettere una riflessione su Dio e sull'uomo sembra proprio espressione di questo desiderio di rendere accessibile a tutti questo Dio che non è così lontano ma estremamente vicino all'uomo.

Nel primo capitolo abbiamo visto come Florenskij cerchi di aderire a quella verità che trova in Dio ampliando il suo intelletto e la sua conoscenza in più ambiti di sapere, tanto da essere definito il Leonardo da Vinci della Russia, uno degli studiosi più illustri del '900. La sua trattazione teologica che abbraccia la filosofia, la matematica, l'estetica, la simbologia, l'arte, sono tutti campi di interesse che certificano l'ampiezza del pensiero dell'autore.

La grandezza del suo pensiero lo troviamo in concreto nella riflessione teologica su Dio e sull'uomo nella sua teodicea. Nel secondo capitolo abbiamo visto come il tratto fondamentale da cui tutto scaturisce è la verità di Dio, certezza teoretica ma anche risposta viva, reale, un Dio che è uno e trino, libertà, amore e creatività, che esce dalla

propria economia intratrinitaria e comunica tutto se stesso fino all'atto più grande, uscire fuori di sé per comunicarsi col creato e in particolare con un altro da sé, l'uomo. Tra Dio e l'uomo gioca un ruolo fondamentale la Sofia, l'Amore-creatore di Dio, descritto come un "quarto elemento ipostatico", mediatore nella creazione, espressione di bellezza e santità. Ecco che siamo arrivati all'uomo, creato a immagine di Dio, che riflette la santità nel suo "in sé" e si relaziona con tutto il resto del creato attraverso il suo "per sé": nell'uomo divinità e umanità vivono insieme e sono chiamate a vivere entrambe in un equilibrio dato dalla grazia di Dio.

Nel terzo capitolo abbiamo visto quando quest'equilibrio viene meno, perché vediamo il prevalere del "per sé" sull'"in sé", e quindi abbiamo la deformazione e l'appannaggio della santità dell'uomo che non viene però cancellata ma solo offuscata, rendendo l'uomo incapace di riflettere quell'amore, relazionalità, libertà e creatività proprie del riflesso della divinità di Dio nell'uomo. Per questo abbiamo visto come l'incarnazione gioca per il teologo un ruolo fondamentale, perché recupera questa umanità caduta e la ristabilisce indirizzandola verso la sua pienezza, quella dell'unione col Padre. Ecco che ha inizio quel processo di divinizzazione che si manifesta in una piena e completa adesione dell'uomo a Dio, in cui la sua immagine riflette pienamente l'Immagine di Dio e che esprime tutta la sua bellezza e la sua santità. Infine abbiamo accennato alla concezione soteriologica che vede la salvezza del peccatore e l'eliminazione del peccato operata dalla separazione in cui il "per sé" dell'uomo corrotto viene annichilito e l'"in sé" raggiunge la sua piena e totale purificazione risplendendo della pienezza dell'amore di Dio.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti

FLORENSKIJ, Pavel, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a c. di N. Valentini, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo, 2010.

2. Sussidi

ALFEEV, Ilarion, *La Chiesa ortodossa, Vol.3: Tempio, icona e musica sacra*, pref. del card. G. Ravasi, Bologna: Dehoniane, 2015.

BERNARDI, Piergiuseppe, *L'uomo come irriducibile Imago Dei. L'antropologia teologica di Pavel Florenskij ne "La colonna e il fondamento della verità"*, in P. BERNARDI (et al.), *Il prezzo della fede. Itinerari spirituali del Novecento*, a c. della Scuola di Teologia del Seminario di Bergamo, Milano: Glossa, 2013.

FLORENSKIJ, Pavel, *Bellezza e liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*, a c. di N. Valentini, trad. di C. Zonghetti, Milano: Mondadori, 2010.

_____, *La concezione cristiana del mondo*, a c. di A. Maccioni, Bologna: Pendragon, 2011.

_____, *L'infinito nella conoscenza*, a c. di M. Di Salvo, Milano: Mimesis, 2014.

_____, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a c. di E. Zolla, Milano: Adelphi, 1977.

_____, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a c. di N. Misler, Milano: Adelphi, 2007.

NATALINI, Valentino, *Pavel A. Florenskij*, Brescia: Morcellania, 2004.

TAGLIAGAMBE, Silvano, *Come leggere Florenskij*, Milano: Bompiani, 2006.

ŽAK, L'ubomir, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Roma: Città nuova, 1998.