

UNIVERSITÄT ZÜRICH
Pracoviško GBI PU
Ul. biskupa P. Gojdiča 2, 080 01 PREŠOV

STVDIA MONASTICA

Vol. 58

2016

Fasc. 2

SVMMARIVM

J. SCULLY, The itinerant mind in Dadisho of Qatar's commentary on abba Isaiah: Perfection in the east-syriac tradition	219
D. LEMENI, "You Can Become All Flame": Theology of the Deification as Foundation of Desert Monasticism	243
N. DUMITRAȘCU, The Romanian Orthodox Monasticism: History and Pan-Orthodox Ecumenism [from the Fall of Constantinople to the seizure of monastic assets]	253
J. P. RUBIO SADIA & S. RUIZ TORRES, Códices litúrgicos en la biblioteca monástica del Pueyo de Barbastro	267
P. K. OLEŚ, «Ecclesiae pars optima». La parte privilegiata di Maria nei misteri della fede secondo il «Commentaria in Canticum canticorum» di Ruperto di Deutz	289
M. DONGIL y SÁNCHEZ, La dedicación a la vida religiosa del linaje Feijoo (siglo xvii al xix)	319
P. R. TRAGAN, La sapienza del vangelo e la Regola di san Benedetto	327
D. PORUBEC, Il movimento degli onomatodossi nell'opera di P.A. Florenskij	381
C. TOROCZKAI, Orthodox Spirituality in the Twentieth Century. A Brief Survey	395
B. SAWICKI, Towards a new paradigm of spiritual theology	405
M. CARPINELLO, Tre volumi dedicati al monachesimo greco completano la <i>Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité</i> di Adalbert de Vogüé	423
RECENSIONES	431

IL MOVIMENTO DEGLI ONOMATODOSSI NELL'OPERA DI P.A. FLORENSKIJ

Abstract: The movement of the 'Name-worshippers' started in the monastery of Saint Simon the Canaanite in the Caucasus, which was founded by the monks coming originally from the Russian monastery of St. Panteleimon on Mount Athos called Russicon. It is the monastery where the movement founder monk Hilarion came from and published the book "On the Caucasus Mountains" in 1907. *Starets* Hilarion explains here, along with other hermits, a personal experience with the Prayer of the heart, also called Jesus prayer. By the invocation of the sweetest name of God, the name Jesus, Jesus Christ himself is present in the name, because the name cannot be separated from the person addressed. Through the continual invocation of the name of God a lot of monks, called the worshippers of the name of God (onomatodossi), experienced real, personal presence of Jesus Christ. Against this conviction were the monks known as *imiabortsy*, the opponents of God's name (onomatomachi). They believed that the name of God is a created reality and cannot be identified with God.

The Russian religious philosopher P.A. Florensky clearly spoke out for 'the God's Name-worshippers'. In detail he deals with the complex issue of the name of God in his Master's work *Sacred Changes of Name (Sviashchennoe pereimenovanie)* (1907) and then in shorter or larger articles such as *All-human roots of Idealism* (1908), also in more extensive studies like *Reason and Dialectics* (1920-22), *Names* (1923-26), and the unfinished *Philosophy of Cult* (1922). According to Florensky the Old Testament together with the Byzantine tradition of hesychasm, especially the teachings of St. Gregory Palamas about God's essence and God's energy provide the unmistakable testimony that God is actually present in His name. The fact is also confirmed by the philosophical concept closest to the man, namely Platonism, because it is based not only on scientific concepts mediated by the senses, but also on the mysterious, even magical vision of the world and on the power of the magical effects of the word.

Key words: P.A. Florensky, Imiaslavie, word, name, symbol

Il pensiero di Pavel Alexandrovič Florenskij, nato il 22 gennaio 1882 in Azerbaidžan, filosofo e teologo russo, ma contemporaneamente matematico, ingegnere e critico dell'arte, è attualmente riscoperto dagli studiosi con sempre maggiore interesse. Il suo peculiare punto di vista consiste nel desiderio di unire senza violazione alcuna la scienza con la teologia, e così rispondere alle urgenti domande poste anche alla Chiesa di oggi. I primi testi dell'Autore raccolti e pubblicati in un'edizione scientifica sono gli scritti sul tema della parola e del linguaggio. Si tratta dei saggi: *La dialettica*, *Le antinomie del linguaggio*, *Il termine*, *La struttura della parola*, *La natura magica della parola*, *La venerazione del nome come presupposto filosofico*, *Sul nome di Dio* (completati nel 1920-1922), dedicati all'ampia considerazione dei rapporti tra il pensiero e la lingua. Florenskij penetra nella problematica dei nomi, ossia delle parole, in un modo così profondo che persino molti linguisti con interessi filosofici possono essere considerati alla pari di lui. Egli ritiene che la parola esista non solo sul piano linguistico, come oggetto dell'analisi grammaticale, logica o sociale, ma anche sul piano mistico, come la preghiera con la sua forza spirituale. Questa indagine è stata poi ampliata e sviluppata nello scritto *I nomi* (1923-1926) e soprattutto in un altro scritto che non fu mai completato, *La filosofia del culto* (1922). Prima di affrontare il nostro tema, *Il movimento degli onomatodossi nell'opera di Florenskij*, è necessario esaminare la situazione storica nella quale si collocano gli interessi dell'Autore, all'interno della quale grande importanza va attribuita al movimento degli *onomatodossi*, i cosiddetti "veneratori del Nome".

1. I MOTIVI STORICI

Il movimento ebbe inizio nel monastero di San Simeone il Cananeo nel Caucaso, fondato dai monaci del monastero russo di San Panteleone sull'Athos, detto anche Russicon. Da lì proveniva il fondatore di questo movimento, il monaco Ilario. Nel suo libro pubblicato nel 1907, *Sulle cime del Caucaso. Le conversazioni spirituali di due anziani eremiti sull'intera unione dei nostri cuori con il Signore attraverso la preghiera di Gesù, cioè l'attività spirituale degli eremiti odierni*, afferma che tutta la forza e l'efficacia della preghiera di Gesù, cioè della preghiera «Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me» è nascosta nello stesso nome di Dio-uomo. La preghiera di Gesù o la preghiera del cuore¹ consiste nell'incessante ripetizione del nome di Dio, come spiega l'apostolo Paolo nella prima lettera ai Tessalonicesi: «Pregate senza interruzione. Rendete grazie in ogni cosa: questa è la volontà di Dio a vostro riguardo, in Gesù Cristo» (1Ts 5,17-18). Il dolcissimo nome di Gesù, secondo Ilario, non solo richiama Dio ma rende presente Dio, ossia il nome divino è Dio.² L'autore si riferisce agli insegnamenti dei santi Padri, alle esperienze di Padre Giovanni di Kronštadt e del vescovo Ignazio Brjančaninov.³

A seguito della pubblicazione del libro di Ilario, i monaci si divisero in due gruppi nettamente separati, vale a dire i monaci che ritenevano la presenza reale di Dio nel suo nome, cosiddetti *onomatodossi* (veneratori del nome, nella lingua russa *imeslavcy*), e i monaci che negavano la presenza reale di Dio nel suo nome, chiamati *onomatomachi* (nella lingua russa *imeborcy*). Questi ultimi sostenevano una posizione nominalista negatrice del valore sostanziale della parola. Da questa posizione scaturiva la loro convinzione generale che lo stesso nome di Dio

1. «La preghiera del cuore» si divulgò nell'ambiente popolare grazie al libro «Otkrovenije rasskazi strannika duchovnomu svojemu otcu» — letteralmente, «Resoconto sincero di un pellegrino al suo padre spirituale», pubblicato per la prima volta a Kazaň nell'anno 1881. Il libro racconta di come il pellegrino russo esercitava la preghiera di Gesù. All'inizio del suo faticoso cammino spirituale invocava il nome di Gesù tantissime volte con la sua bocca, poi con la ragione e alla fine con il suo cuore, avendo sempre in mente la sua presenza. All'inizio la preghiera sembrava essere troppo difficile. Alla mente venivano moltissime distrazioni e tentazioni che inducevano a interrompere la recitazione ripetuta della preghiera. Dopo tanta fatica, dalla recitazione delle parole «Signore Gesù Cristo abbi pietà di me peccatore» venne una indescrivibile consolazione. In un momento, quando la preghiera salì nel cuore, diventò spontanea e piacevole. La stessa preghiera prega. Comincia a riscaldare sempre di più il cuore con il calore e la pace celeste, che non si può esprimere con parole umane. Questa l'esperienza del pellegrino russo ha suscitato un grande interesse per «la preghiera del cuore». Il libro ebbe un enorme successo tanto che venne tradotto in diverse lingue.

2. Cfr. ILARION, *Na gorach Kavkaza*, Batalpašinsk, 1910, p. 11.

3. Cfr. FLORENSKIJ, P. A., «Predislovie svjaščennika Pavla Florenskogo k knige jeroschimonacha Antonija Bulatoviča, "Apologia veri vo Imja Bozije i vo Imja Isus"», in *Sočinenija v četyrech tomach*, vol. 3 (1), Moskva, Mysl', 2000, pp. 289-290.

fosse una realtà creata non identificabile con Dio.⁴ Gli *onomatodossi*, attingendo dalla Sacra Scrittura, citavano spesso a propria difesa questo brano degli Atti degli Apostoli: «Non vi è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati» (At 4,12).

Purtroppo il movimento dei veneratori del nome divino fu fortemente osteggiato in primo luogo dal patriarca di Costantinopoli Giocacchino V. Successivamente il Santo Sinodo della Chiesa Ortodossa Russa e il governo degli zar, i grandi detentori del potere in quel periodo, decisero in due giorni, il 9 e 17 luglio 1913, con il consenso della Grecia, di deportare forzatamente gli *onomatodossi* dal monte Athos in Russia. Molti credenti si scandalizzarono, interpretando l'atteggiamento del Sinodo come un disonore per la Chiesa, forzata dallo Stato.⁵ Il Santo Sinodo condannò come eretica la posizione dei veneratori del nome sostenendo che l'opinione secondo cui invocando il nome di Dio si sperimentava la sua presenza reale era da ritenersi superstiziosa e panteista. La decisione presa dal Santo Sinodo nel 1913 non riuscì tuttavia a risolvere la polemica. La stessa problematica venne messa all'ordine del giorno del Concilio Panrusso nel 1917. Purtroppo gli eventi rivoluzionari interruppero la discussione che stava progredendo in favore degli *onomatodossi* e la condanna rimase invariata.⁶

Pavel Florenskij già il 13 maggio 1913 scriveva con amarezza in una lettera a Ivan Pavlovič Šerbov le seguenti parole: «Mi duole in modo intollerabile che l'onomatodossia — antico e sacro mistero della chiesa — sia stata messa in piazza e gettata nelle mani di coloro che non se ne dovevano interessare [...]. Tentare di dedurre scolasticamente il filo segreto con qui sono legate le perle di tutti i dogmi è privarlo della vita».⁷

Florenskij era molto critico anche nei confronti dell'opera di Antonij Bulatovič, uno dei sostenitori dell'onomatodossia, il quale, secondo Florenskij, non era sufficientemente «agguerrito» in teologia, così rischiando di cadere nell'eresia.⁸ Bulatovič imputava agli onomatomachi una sorta di neo-arianismo, mentre secondo Florenskij si trattava di un neo-nestorianismo. Il nestorianismo distingue l'essenza umana dall'es-

4. Cfr. GORBUNOV, D. A., «Kratkaja istorija imjaslavskich sporov v Rossiji načala xx veka», in *Cerkovije vremja*, 4, 2000, p. 182.

5. Cfr. PRZYBYLSKI, R., «La questione degli onomatodossi del Monte Athos. Contributo all'ecclesiologia», in *The Common Christian Roots of the European Nations*, Pontifical Lateran University, Catholic University in Lublin, Le Monnier-Florence, 1982, p. 765.

6. Cfr. ALFEEV, I., *La gloria del Nome*, Edizioni Qiqajon, Magnano, 2002, pp. 33-85.

7. FLORENSKIJ, P. A., «Pismo svjaščennika Pavla Florenskogo Ivanu Pavlu Šerbovu», in *Sočinenija v četyrech tomach*, vol. 3(1), Moskva: Mysl', 2000, p. 297.

8. Cfr. FLORENSKIJ, P. A., «Pismo svjaščennika Pavla Florenskogo jeromonachu Antoniju Bulatoviču», in *Ibid.*, p. 295.

senza di Dio, così **come fanno** gli onomatomachi, che dividono Dio nella sua manifestazione e nel suo nome.⁹

Nelle note di Florenskij all'articolo dell'arcivescovo Nikon, il quale sosteneva che agli **onomatodossi** mancassero costruzioni rigidamente logiche per cui essi **si sarebbero** «lasciati andare» alla mistica, Florenskij rimprovera l'arcivescovo per il suo positivismo, razionalismo e per un atteggiamento pieno di «altezzosità farisaica da seminario». ¹⁰ Vediamo ora più dettagliatamente perché i dibattiti sulla venerazione del nome di Dio non potevano lasciare il nostro autore indifferente.

2. IL NOME DI DIO È L'ENERGIA DI DIO

Pavel Florenskij nello scritto *Sul nome di Dio* constata che la disputa del Monte Athos sopra menzionata risale alla vecchia disputa di Palamas.¹¹ Si tratta della disputa sorta nel XIV secolo tra Gregorio Palamas e Barlaam il Calabro in merito al valore della luce sperimentata dai discepoli sul Monte Tabor durante la Trasfigurazione. «Anche i monaci esicasti del monte Athos che praticavano la preghiera pura sostenevano di vedere la luce increata di Dio». ¹² Barlaam era dell'opinione opposta, per cui la luce taborica non poteva essere considerata un'esperienza diretta di Dio. La luce taborica era considerata da Barlaam come un puro simbolo della divinità,¹³ cioè nel senso di qualcosa di creato che alla fine ha condotto i monaci esicasti a un autoinganno. «Barlaam era convinto che Dio fosse semplicemente Essenza, nella cui natura non era necessario distinguere nulla al di fuori della divinità, e se qualcosa di diverso vi fosse stato, sarebbe parso solamente un'illusione della nostra astrazione umana soggettiva». ¹⁴

Palamas invece sosteneva, come spiega Florenskij, che in Dio esiste, accanto all'essenza, anche l'attività, l'autorivelazione, l'autopresentazione della sua Divinità, cioè l'energia divina che può essere comunicata agli uomini. Come afferma Gregorio Palamas, «A Mosè, Dio non disse: "io sono l'essenza", ma "io sono colui che è"». ¹⁵ Se veniamo in

9. Cfr. FLORENSKIJ, P. A., «Zamečanija svjaščennika Pavla Florenskogo na knigu jeroschimonacha Antonija (Bulatoviča) «Apologia veri vo Imja Božije i vo Imja Isus». M., 1913», in *Ibid.*, p. 296.

10. Cfr. FLORENSKIJ, P. A., «Primečanija svjaščennika Pavla Florenskogo k state archiepiskopa Nikona», in *Ibid.*, p. 299-301.

11. Cfr. FLORENSKIJ, P. A., «Ob Imeni Božijem», in *Ibid.*, p. 356.

12. SPITERIS, Y., *Palamas: la grazia e l'esperienza*, Roma, Lipa, 1996, p. 90.

13. Cfr. *Ibid.*

14. FLORENSKIJ, P. A., «Ob Imeni Božijem», p. 357.

15. GREGORIO PALAMAS, «Triadi, III, 2,12», in *Atto e luce divina scritti filosofici e teologici*, Milano, Bompiani, 2003, p. 871.

contatto con questa attività autorivelatrice di Dio, veniamo in contatto con Dio stesso. Come all'essenza corrisponde anche un'attività, così a Dio stesso corrisponde la denominazione «Dio». Tutto ciò che esiste ha fondamentalmente un effetto.¹⁶ Come afferma Dionigi Aeropagita, «se noi denominiamo il nascondimento sovraessenziale Dio, vita, essenza, luce o Parola, non intendiamo nient'altro che le potenze divinizzanti, essentificanti, vivificanti e donatrici di sapienza che da questo nascondimento giungono fino a noi».¹⁷ Per questo motivo secondo Florenskij si può chiamare Dio sia Dio, sia la sua energia. «La parola è sinergia di colui che conosce e della cosa, e soprattutto nel riconoscimento di Dio. L'energia umana è il contesto e la condizione per lo sviluppo dell'energia superiore: l'energia di Dio».¹⁸ Da questa ferma convinzione dell'autore scaturisce poi la seguente formulazione: «Il nome di Dio è Dio, ma Dio non è un nome. L'essenza di Dio è maggiore e superiore alla sua energia, sebbene questa energia esprima l'essenza del nome di Dio. Ciò che io vedo quando vedo il sole è il sole, tuttavia il sole non si esaurisce nell'effetto che esercita su di me».¹⁹ In altre parole, il nome divino è Dio. Il nome di Dio-uomo è presenza concreta del Logos Eterno, però ciò non significa che sia possibile l'identificazione di Dio con il suo nome. Questa trasposizione è inammissibile. Non si può dire «Dio è il nome». Il predicato nominale, in questo caso, fa sì che la formula «Il nome di Dio è Dio» significhi solo che il nome di Dio è divino. Come scrissero i santi padri, anche gli onomatodossi ritenevano che questa affermazione riguardasse l'energia di Dio, cioè la forza grazie alla quale l'invocazione del nome di Dio nella preghiera permette la comunicazione continua con Dio stesso.

Per esempio, S. Efrem il Siro, un Padre della Chiesa del IV secolo che merita ampiamente di essere collocato a fianco dei suoi contemporanei più conosciuti, S. Atanasio, S. Gregorio di Nazianzo, S. Basilio e S. Gregorio di Nissa, è uno dei principali autori del cristianesimo semitico nella sua forma non ancora ellenizzata-europeizzata; egli parla dei «nomi perfetti», essenziali alla fede, come «Essere», «Creatore», «Padre, Figlio e Spirito Santo». «Prendi cura dei nomi perfetti e santi di

16. Nel saggio *«La venerazione del nome (onomadulia) come presupposto filosofico»* scrive Florenskij: «L'essere ha un lato interiore con cui è rivolto verso se stesso, nel suo non essere legato con tutto ciò che non è, e ha un lato esteriore che è rivolto verso un altro essere. Sono due lati che non sono solo accostati ma sono originariamente una cosa sola. [...] Nell'antica terminologia questi due lati dell'essere vengono chiamati sostanza o essenza (ousia), e attività o energia (energeia).» FLORENSKIJ, P. A., «Imeslavie kak filosofskaja predposylka», in *Sočinenija v četyrech tomach*, vol. 3(1), Moskva: Mysl', 2000, p. 255.

17. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De divinis nominibus*, PG 3, 645A.

18. FLORENSKIJ, P. A., «Ob Imeni Božijem», p. 358.

19. Ibid.

Dio, [...] essi reggono ogni cosa, come le colonne del mondo».²⁰ Come vediamo nel suo inno *Membra sulla Fede*, proprio questi «nomi perfetti» rappresentano il più alto punto d'incontro dell'umanità con Dio e sono ciascuno una rivelazione del nascosto di Dio. Ma d'altra parte non è permesso o possibile penetrare oltre questa rivelazione, perché la persona (*qnoma*) o «io» di Dio è impenetrabile. «Padre, Figlio e Spirito santo non possono essere raggiunti che per i loro nomi; non guardare oltre, alle loro Persone (*qnome*), medita solo sui loro nomi. Se tu scruti la persona di Dio, tu perirai, ma se credi nel nome, vivrai. Che il nome del Padre sia per te un limite, non attraversarlo e non investigare la sua natura; che il nome del Figlio sia per te un muro, non superarlo e non investigare la sua nascita dal Padre; che il nome dello Spirito sia per te uno steccato, non entrarci dentro per curiosare in Lui».²¹

Il nome di Dio-uomo, nella terminologia di S. Efrem, è «nome perfetto» e per sua natura eleva l'uomo al di sopra dell'esperienza dei sensi, al di sopra dei sentimenti personali dell'anima e conduce nella sfera dei concetti che lo legano alla trascendenza. Nelle condizioni di questo mondo, cioè del tempo e dello spazio, noi possiamo guardare o meglio dire giungere nel nostro processo conoscitivo umano dall'oggetto alla sua energia oppure dall'energia all'oggetto. «Dato che però Dio lo si può guardare soltanto dal basso verso l'alto, non possiamo separare l'energia da Dio, non possiamo distinguere Lui stesso e la sua energia in Lui»,²² cioè non possiamo distinguere il nome di Dio da Dio stesso. Si può e si deve dire «Dio mi ha guarito», e non «l'energia di Dio mi ha guarito». Si deve accettare che o questa tesi è inconfutabile, o noi siamo completamente separati da Dio.²³

Florenskij era dell'opinione che tutto ciò che veramente è, porta in sé la vita e la rivela, testimonia la propria esistenza con la rivelazione della vita e la testimonia non solo agli altri, ma anche a se stesso.²⁴ Il nome divino porta l'energia divina, fa in modo che Dio sia presente. La comunione con Dio avviene nel nome di Dio. Questo peso del nome emerge secondo Florenskij con speciale chiarezza nella Bibbia.

20. EFREM IL SIRO, «Inni sulla Fede 44,3», in BROCK, Sebastian P., *L'occhio luminoso, La visione spirituale di sant'Efrem*, Roma, Lipa, 1999, p. 69.

21. EFREM IL SIRO, «Membra sulla Fede, 4, 129-140», in *Ibid.*

22. FLORENSKIJ, P. A., «Ob Imeni Božijem», p. 358.

23. *Ibid.*, p. 357.

24. Cfr. FLORENSKIJ, P. A., «Imeslavie kak filosofskaja predposylka», pp. 255-256.

3. IL NOME DI DIO NELLA BIBBIA

Siamo abituati a pensare che il nome di Dio sia la somma delle lodi degli uomini o degli angeli e sia dal nostro punto di vista qualcosa di incostante e oscillante. Il concetto di nome di Dio secondo Florenskij è nella Bibbia qualcosa di sostanziale, di fecondo nella sua realtà. Specialmente vediamo ciò nell'Antico Testamento. La realtà del nome di Dio può essere data agli uomini soltanto con la rivelazione. Non ha niente a che vedere con i giudizi degli uomini, con le opinioni caduche di questo mondo. I concetti di gloria di Dio e nome di Dio nella Sacra Scrittura sono così vicini che, detto grossolanamente, secondo l'autore sono la stessa cosa.²⁵

«Davide dice a Golia: "Tu vieni con la lancia, ma io nel nome di Dio"» 1Sam 17, 45 (nella traduzione russa). Il russo *im imeni* non rende il vero senso di *be*, così come *vo imeni* — nel nome di Dio. È più vicino al significato originario il greco *en tō onōmati*. *Be* ha in primo luogo un significato strumentale: tu vieni con l'aiuto della spada, io invece con l'aiuto del nome di Dio. [...] Davanti alla parola *shem imeni* nel testo biblico si trova spesso la preposizione *be*, al 59% in tutto, quindi la preposizione *ke*, il 15% delle volte, e le altre preposizioni per il rimanente 26%. La preposizione *be* è quindi intrinsecamente imparentata con *shem, ónoma*. In questo modo il nome assume un significato creativo e attivo». ²⁶ Come sottolinea Florenskij, citando Julius Böhm, ²⁷ proprio qui la concretezza del nome come strumento, come ambiente e come causa viene evidentemente sottolineata. Anche in un altro versetto preso dal Salmo 20 si può evidenziare la stessa cosa. «Quelli si fidano di carri e cavalli, ma noi invochiamo il nome di Dio» (Sal 20,8). «Implorendo il nome di Dio noi siamo in grado di resistere ai cavalli e ai carri. L'aspetto strumentale e locale del nome di Dio si estende anche a colui che, pronunciando il nome, viene con esso in contatto. Lo stesso pensiero si trova nell'espressione "benedire o condannare nel nome di Dio". Nell'interpretazione della Bibbia ciò significa che il nome stesso benedice o condanna. Noi quindi siamo solo lo strumento della sua azione e l'ambiente fecondo in cui egli agisce. Il nome mi guida, ma per questo c'è bisogno che io sia d'accordo». ²⁸ Florenskij esamina il più dettagliatamente possibile la problematica del nome divino nella Bibbia nel suo lavoro *Sviaščennoe pereimenovanie*. Egli distingue esatta-

25. Cfr. FLORENSKIJ, P. A., «Ob Imeni Božijem», p. 359.

26. Ibid., p. 360.

27. Cfr. BOEHMER, J., *Das biblische. Im Namen*, Giessen, 1898, pp. 4-5.

28. FLORENSKIJ, P. A., «Ob Imeni Božijem», p. 360.

mente le cinque possibilità di utilizzo del nome divino citando l'opera di Friedrich Giesebrecht.²⁹ In tutti i casi viene sottolineato da Florenskij il rapporto reale tra Dio e la sua denominazione.

Molto spesso nella Bibbia troviamo *il nome di Dio come sinonimo della gloria di Dio (nel senso ampio della parola)*. Per gli ebrei la gloria era qualcosa di molto reale, «duro» o meglio dire materializzato.

Nel senso proprio della parola si trova il nome divino nel secondo libro di Samuele: «Ora raduna il resto del popolo, poni il campo contro la città e occupala, altrimenti prenderò io la città ed essa verrà chiamata con il mio nome (2Sam 12,28)», nel libro del profeta Amos: «Io vi farò deportare al di là di Damasco, ha detto il Signore. Dio delle schiere è il suo Nome (Am 5,27)»; nel libro del profeta Daniele: «Piega, mio Dio, il tuo orecchio e ascolta! Apri i tuoi occhi e guarda le nostre distruzioni e la città sulla quale è invocato il tuo Nome (Dn 9,18)»; poi anche Ger 25,29; Es 3,13; Gn 32,28-30; Am 9,12.

Il nome divino nel tempio si può trovare nel secondo libro di Samuele: «Egli costruirà una casa al mio Nome, e io consoliderò il trono del suo regno per sempre (2Sam 7,13)»; nel primo libro dei Re: «Il popolo però offriva i sacrifici sulle alture, perché fino a quel tempo non era ancora stato edificato il tempio al nome del Signore (1Re 3,2)».

Il nome di Dio come strumento della sua potenza viene sottolineato nei Salmi: «O Dio, salvami nel tuo nome, rendimi giustizia nella tua potenza (Sal 54,3)»; «Ti esaudisca il Signore, nel giorno di angustia ti porti in alto il nome del Dio di Giacobbe (Sal 20,2)»; nel libro dei Proverbi: «Una fortezza è il Nome del Signore; a lui ricorre il giusto ed è al sicuro (Prv 18,10)»; poi anche in Mic 4,5; Zc 10,12.

Il nome di Dio come essere autonomo, come angelo custode si trova nel libro dell'Esodo: «Ecco, io mando un angelo davanti a te, per vegliare su di te nel cammino e farti entrare nel luogo che ho preparato. Sii attento davanti a lui, ascolta la sua voce, non ribellarti a lui, perché non sopporterà la vostra trasgressione, poiché il mio Nome è in lui (Es 23,20-21)».³⁰

4. IL NOME DI DIO NELLA PREGHIERA

Secondo Florenskij in questo rapporto reale tra Dio e la sua denominazione sottolineata nella Sacra Scrittura sta la garanzia che tutti i

29. Cfr. GIESEBRECHT, F., *Die Alttestamentliche Schätzung des Gottesnamens und ihre religionsgeschichtliche Grundlage*, Königsberg, 1901, pp. 18-45.

30. FLORENSKIJ, P. A., *Svjaščennoje pereimenovanije. Izmenenije imen kak vnešnij znak peremen v religioznom soznaniji*, Moskva, Izdatel'otvo chrama sviatoj mučenici Tatijani, 2006, pp. 127-133.

misteri, tutte le nostre preghiere si realizzano nel nome di Dio. Quando imploriamo il nome di Dio lasciamo il nostro ambito immanente, così come aprendo la finestra lasciamo entrare la luce nella stanza. Il nome divino è come la finestra, cioè è qualcosa che fa parte della casa, di noi stessi, ma da un altro punto di vista è un'apertura che consente alla luce di entrare da fuori. «Dalla finestra si può dire: "Lì c'è il sole!"; e così si può dire dell'energia divina: "lì c'è Dio"».³¹

In questa convinzione secondo Florenskij sta la garanzia che la preghiera è veramente l'unione reale con Dio e non semplicemente uno «scaldarsi» nei propri pii sentimenti. Pregare significa sperimentare l'unione con Dio che si realizza nel nome di Dio.

Il nome di Dio è, secondo Florenskij, usando la terminologia del filosofo Aristotele, *la causa finale*³² delle nostre azioni. La preghiera *nel nome di Dio* è la collaborazione o la sinergia con l'onnipotente Dio nel processo della santificazione del mondo affinché sulla terra sia tutto ad immagine del cielo. Il nome di Dio è lo strumento per la realizzazione della libertà personale e allo stesso tempo è il nostro fine che è rivelato per la nostra salvezza. Il nome è il (nostro) mezzo per raggiungere l'unione con Dio, cioè il nome da noi pronunciato è allo stesso tempo il nome stesso che entra in noi e dentro di noi ci ricrea, santifica e aiuta a vincere la debolezza umana sottomessa al peccato.³³

Quasi un identico sguardo sulla preghiera e sulla forza del nome divino ci è offerto da Niceforo il Solitario, un monaco vissuto nel XIII secolo, autore di un breve, ma prezioso e ormai classico testo di spiritualità, il *Discorso sulla sobrietà e la custodia del cuore*. Nella prima proposta di Niceforo, la formula *Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, abbi pietà di me* si dovrebbe pronunciare quando l'intelletto è già disceso nel cuore, cioè quando l'uomo è già concentrato e unificato nel suo interno. Niceforo dice infatti: «Appena il tuo intelletto ha raggiunto il luogo del cuore, da quel momento tu non devi tacere e stare inattivo, ma avere come opera e invocazione incessante la preghiera: Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, pietà di me».³⁴ Servendosi di un'immagine, si potrebbe dire che in questo caso, dopo aver ordinato e sistemato la casa, facciamo entrare un ospite onorevole e prezioso. Il secondo metodo è l'opposto. Quando l'uomo è affaticato e non riesce a penetrare con l'intelletto nel cuore, dovrebbe semplicemente secondo Niceforo comin-

31. FLORENSKIJ, P. A., «Ob Imeni Božijem», p. 361.

32. Cfr. ARISTOTELE, «Fisica, 198A»; «Metafisica, 1013A», in *Da Aristotele fino a Plotino, L'antologia delle opere filosofiche*, Bratislava, Iris, 2006.

33. FLORENSKIJ, P. A., «La liturgia della parola (La preghiera)», in *Filosofija ul'ta*, Moskva, Mysl', 2004, pp. 392-393, 395.

34. NICEPHORUS MONACHUS, *Tractatus de sobrietate et cordis custodia*, PG 147, 965C.

ciare a ripetere la formula della preghiera. «Ma se per il fatto che sei molto affaticato [...] non puoi entrare nelle parti del cuore come ti abbiamo spiegato, [...] forzati di gridare dentro di te, al posto di altri pensieri, la preghiera: Signore Gesù Cristo Figlio di Dio, pietà di me».³⁵

Nel primo caso, dopo il faticoso cammino dell'ascesi e dopo il rinnegamento di se stesso, viene la soddisfazione. Cristo viene come il premio. Si potrebbe parlare di un certo cristocentrismo. Le promesse nel primo caso sono glorificare Dio e imparare cose che non si sono ancora conosciute.³⁶ Nel secondo caso le promesse sembrano essere ancora più stupende e, invece di cristocentrismo, si potrebbe parlare della priorità assoluta di Cristo. Qui Cristo non viene tanto come premio, ma ancora quando l'uomo non è degno, quando si trova confuso e indifeso. Pronunciando il nome di Gesù, la preghiera stessa lo fa entrare nel cuore insieme con il coro delle virtù.³⁷

A questo proposito si esprime anche Florenskij: «Nella preghiera noi doniamo il nostro corpo affinché *il nome di Dio o la gloria di Dio* vi si riveli. Noi diamo il consenso: avvenga secondo la Tua parola, poiché il nome di Dio ci viene dato e non siamo noi a crearlo».³⁸ In questo senso, secondo l'autore, si esprime anche S. Paolo Apostolo: «Vi esorto dunque, fratelli, in nome della misericordia di Dio, a offrire i vostri corpi come un sacrificio vivente, santo, gradito a Dio, come vostro culto spirituale (Rm 12,1)».³⁹ Proprio questo aspetto della preghiera non viene da noi sempre compreso. L'uomo deve lasciare, o meglio dire abbandonare, se stesso nell'estasi e diventare lo spazio libero della rivelazione di Dio inconoscibile, invisibile⁴⁰ e aspirare a «circoscrivere l'incorporeo in una dimora corporea: supremo paradosso!».⁴¹

L'uomo che prega è soltanto la forza mediatrice del nome di Dio: soltanto, non nel senso dello sminuimento della persona umana ma nel senso dell'esclusività che Dio stesso sceglie per rivelare se stesso. La giusta comprensione del nome di Dio viene secondo Florenskij evidentemente interpretata da Gesù Cristo stesso: «Ma il Paraclito, lo Spirito

35. Ibid. PG, 147, 966B-C.

36. «Se dunque, fin dal principio, come si è detto, entri attraverso l'intelletto nel luogo del cuore che ti ho mostrato, siano rese grazie a Dio. E tu glorificalo, esulta e sii sempre occupato in questa attività, ed essa ti insegnerà ciò che non sai». Ibid. PG 147, 965C.

37. «Quando l'avrai trattenuta per un certo tempo (la frase ripetuta), ti si aprirà, per essa, anche l'entrata del cuore, come ti abbiamo scritto, fuori da ogni ambiguità. Anche noi lo sappiamo per esperienza. E, insieme con una fervida preghiera piena di desiderio, verrà a te anche tutto il coro delle virtù: castità, gioia, pace, ecc., per le quali sarai esaudito in ogni tua richiesta in Cristo Signore nostro [...]». Ibid. PG 147, 966C.

38. FLORENSKIJ, P. A., «Ob Imeni Božijem», p. 361.

39. FLORENSKIJ, P. A., «Ikonoostas», in *Sočinenija v četyrech tomach*, vol. 2. Moskva, Mysl', 1996, p. 437-438.

40. Cfr. DIONYSIUS AREOPAGITA, *De mystica theologia*, PG 3, 1000B.

41. JOANNES CLIMACUS, *Scala paradisi*, PG 88, 1097B.

Santo che il Padre manderà nel mio nome, egli vi insegnerà tutto e vi farà ricordare tutto ciò che vi ho detto (Gv 14,26)»; «Se mi chiederete qualcosa nel mio nome, io lo farò (Gv 14,14)».

Da questa prospettiva dell'ontologismo realistico sperimentata nella preghiera, Florenskij passa al discorso gnoseologico che altrettanto scaturisce dalla presenza reale del nominato nel suo nome. La denominazione viene a identificarsi con la conoscenza. «Dio è denominabile, questo è il primo principio della conoscenza cristiana. Nel panteismo non nominiamo Dio, ma nella rivelazione tutto comincia con questo; prendiamo il colloquio con la donna di Samaria: "Noi sappiamo chi adoriamo (Gv 4,21)", vale a dire Lo denominiamo». ⁴²

Florenskij poi amplia il discorso riguardo al nome di Dio e parla dell'unione gnoseologica tra il soggetto e l'oggetto. In ogni processo conoscitivo, grazie alla parola o al nome si uniscono le energie dell'oggetto e del soggetto. Da questa unione nasce un nuovo figlio, una nuova realtà, una nuova conoscenza. Proprio questo aspetto «gnostico» o epistemologico viene sottolineato da Niceforo nel primo metodo della preghiera di Gesù. La preghiera nella quale si implora il nome di Dio porta alla conoscenza di cose non conosciute prima e che non ci si aspetta di conoscere. Non solo nella preghiera, ma in ogni processo conoscitivo l'uomo ha bisogno dei nomi come fondamenti costitutivi che creano la realtà e non soltanto la denominano. «La relazione del conoscente con la sostanza da conoscere esige dalla parola una particolare condensazione: questa è il nome». ⁴³ Il nome è «il sottilissimo corpo, attraverso il quale ci appare l'essere spirituale». ⁴⁴ Il nome è comprensibile «esclusivamente attraverso se stesso, *per se intelligitur*». ⁴⁵

CONCLUSIONE

Considerata la vastità e la complessità degli scritti di Florenskij riguardo all'onomatodossia e alla filosofia della lingua, non è semplice tracciare una sintesi esaustiva delle ricerche compiute. La sua opera si dirama nelle diverse prospettive di ricerca in forme non sempre sistematiche. Riteniamo innanzi tutto indispensabile sottolineare la peculiare e straordinaria relazione che Florenskij vive con i fenomeni della

42. FLORENSKIJ, P. A., «Ob Imeni Božijem», p. 359.

43. FLORENSKIJ, P. A., «Imeslavie kak filosofskaja predposylka», p. 263.

44. FLORENSKIJ, P. A., *Imena*, Moskva, Folio, 2000, p. 19.

45. Ibid. p. 53.

natura e le esperienze mistiche già dall'infanzia.⁴⁶ Nella «Weltanschauung fiabesca» di Florenskij si cela sempre sotto la «maschera» del visibile una realtà mistica invisibile, simbolica. Per il nostro autore, la logica dei simboli è una delle questioni fondamentali della teoria della conoscenza.⁴⁷ La concezione del simbolo è infatti trasversale ai diversi ambiti conoscitivi, consentendo persino di penetrare nell'inconoscibile.

Come si legge nelle *Memorie* di Florenskij, «l'ignoto è la vita del mondo. Perciò era mio desiderio conoscere il mondo proprio in quanto *incognito*, senza violare il suo mistero, ma spiandolo. E il simbolo è spiare il mistero. Poiché dai simboli il mistero del mondo non viene celato, ma anzi rivelato nella sua vera sostanza, cioè *in quanto mistero*».⁴⁸ Il simbolo custodito nelle diverse forme dell'essere, cioè il nome, la parola, il linguaggio, l'icona, l'immaginario, la prospettiva, ecc. non è altro che la sostanza stessa della verità che traspare tra i «due mondi», visibile e invisibile, nell'unione tra i due strati dell'essere.⁴⁹ Il simbolo resta dunque il vero e proprio fulcro attorno al quale ruota l'inesauribile ricerca filosofica dell'autore. Florenskij giunge a sostenere la struttura simbolica del linguaggio come paradigma del pensiero scientifico. La stessa scienza può essere compresa nel suo senso ultimo solo come *descrizione simbolica*.⁵⁰ «Nella lingua, come tale, consiste la spiegazione dell'essere».⁵¹ Per questi motivi l'onomatodossia, secondo Florenskij, aveva correttamente interpretato anche le tradizioni cristiane della filosofia linguistica contemporanea, la quale vedeva l'essenza dell'uomo nel linguaggio, cioè vedeva nel linguaggio il simbolo.

Il simbolo «è una realtà che è più di se stessa. Questa è la definizione fondamentale del simbolo. Esso è un'entità che manifesta qualcosa che esso stesso non è, che è più grande e che però si rivela attraverso questo simbolo nella sua essenza. Analizziamo questa definizione formale: il simbolo è una realtà la cui energia cresciuta insieme, o meglio, confluita insieme con un altro essere più prezioso rispetto a lui, contiene in sé questo ultimo».⁵²

46. Cfr. FLORENSKIJ, P. A., *Detjam mojim, Vospominanija prošlych dnei*, Moskva, Moskovskij rabočij, 1992, pp. 32, 34-35.

47. Cfr. FLORENSKIJ, P. A., «Symbolarium (Slovar simbolov)», in *Sočinenija v četyrech tomach*, vol. 2, Moskva, Mysl', 1996, pp. 564-590.

48. FLORENSKIJ, P. A., *Detjam mojim, Vospominanija prošlych dnei*, p. 206.

49. Cfr. ŽÁK, L., «Il simbolo come via teologica. Spunti di riflessione sul simbolismo di Pavel Florenskij», in *Humanitas* 4 (2003), pp. 598-614.

50. Cfr. VALENTINI, N., *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, 2004, p. 41.

51. FLORENSKIJ, P. A., «Dialektika», in *Sočinenija v četyrech tomach*, vol. 3 (1). Moskva, Mysl', 2000, p. 140.

52. FLORENSKIJ, P. A., «Imeslavie kak filosofskaja predposylka», p. 257.

Per meglio evidenziare il nucleo teorico della posizione di Florenskij per rapporto all'onomatodossia occorre ancora esaminare la concezione dell'*eidos* platonico con le sue differenti definizioni dell'interazione tra idea e cosa. Secondo Platone l'*eidos* si manifesta nella cosa in tre modi: innanzi tutto come somiglianza e imitazione della cosa con l'idea, poi come partecipazione della cosa all'idea e infine come presenza dell'idea nella cosa.⁵³ Florenskij applica tutti questi tre tipi di interazione tra idea e cosa all'interazione di nome e cosa nominata.

- Nell'opera *Origini dell'idealismo comuni a tutta l'umanità* (1909) l'Autore spiega come tra il portatore del nome e il nome stesso esista una somiglianza nel senso di una imitazione del nome da parte del nominato. A un bambino è dato un nome con un determinato significato affinché egli imiti il nome. Ma il portatore del nome non lo imita soltanto da solo.
- Nello stesso tempo esistono tanti altri individui con gli stessi nomi che ne partecipano, vale a dire il nome si presenta come la legge oggettivamente posta davanti a molti.
- Infine, se il nome è la legge esterna impressa nella vita del nominato, non può che essere allo stesso tempo la sua forma interna, cioè massimamente collegata con il soggetto. Il nome deve essere realmente presente nel nominato. In pratica il nome entra nel nominato e lo forma.⁵⁴

Tra il nome e il nominato si crea, specialmente nell'ultimo punto, una vera *coincidentia oppositorum* tra fenomeno e noumeno. Nel suono del nome si offre all'uomo una rappresentazione fisica del sovrasensibile. Come dice l'Autore, «il nome è colui che è nominato, nella misura in cui è capace di entrare nella coscienza e diventare oggetto della coscienza, la manifestazione biunitaria, materiale e spirituale, simbolo».⁵⁵ L'esperienza dell'invocazione perpetua del santissimo nome di Gesù come l'ha spiegata Niceforo il Solitario o l'esperienza di «non superare i nomi perfetti» di Efrem il Siro non era, nel linguaggio filosofico di Florenskij, nient'altro che l'esperienza della manifestazione biunitaria, materiale e spirituale, cioè il simbolo.

Purtroppo le correnti anti-platoniche, tra le quali in primo luogo è

53. PLATONE, «Parmenides, 132d-133e», in *Le opere*, Grandi Tascabili Economici Newton, 2005.

54. FLORENSKIJ, P. A., «Общецелovečeskie korni idealizma», in *Sočinenija v četyrech tomach*, vol. 3 (2), Moskva, Mysl', 2000, pp. 166-167.

55. FLORENSKIJ, P. A., *Detjam mojim, Vospominanija prošlych dnei*, p. 154.

citata la filosofia di Kant, hanno fatto del nome una pura apparenza soggettiva che non ha più nulla a che vedere con l'essenza della cosa. Il processo conoscitivo è ridotto a pura illusione soggettiva, e la nomina-zione a puro atto arbitrario dell'uomo. Nella *Critica della ragion pura* di Kant, parlando del fenomeno separato dal noumeno, il muro di una tragica divisione si erige tra manifestazione e sostanza, tra parola e realtà, tra nome e nominato. Secondo Florenskij ciò non ha nulla a che vedere con la comune coscienza *obščeečelovečeskaja*, ogni-umana o originaria dell'uomo.⁵⁶ Nel processo della conoscenza non è ammissibile la distinzione tra nome ed essenza, anzi la coscienza la considera la stessa cosa. Il cambiamento dell'uno è il cambiamento dell'altro.

Lo sguardo che abbiamo cercato di dare ad alcuni dei passi scelti dalle opere di Padre Florenskij che trattano l'onomatodossia ha mostrato la significativa convergenza della dottrina del nostro autore con la tradizione patristica orientale. Sotto molti punti di vista l'opera di Florenskij merita di essere riscoperta e studiata anche a questo proposito. Il movimento degli onomatodossi, che è stato condannato del tutto ingiustamente, ha trovato in Florenskij il suo vero sostenitore o, senza esagerare, il suo vero apologeta.

«Sono sempre stato platonico e veneratore del nome. La manifestazione per me è sempre stata manifestazione del mondo spirituale, e un mondo spirituale al di fuori della sua manifestazione l'ho ritenuto come non conoscibile, essente in sé e per sé e non per me. La manifestazione è l'essenza stessa che si manifesta».⁵⁷

DANIEL PORUBEC
daniel.porubec@unipo.sk

56. Cfr. FLORENSKIJ, P. A., *Stolp i utverždenie Istiny*, vol. 1, Moskva, Pravda, 1990, pp. 79-80, 213, 240, 288.

57. FLORENSKIJ, P. A., *Detjam mojim, Vospominanija prošlych dnej*, p. 154.