

M. Brunini - A. Fabris - I. Meoli - A. Pezzini
E. Salmann - M. Vannini - L. Žák

LA MISTICA DEL QUOTIDIANO

Percorsi e figure

A cura di
PIERO CIARDELLA



PAOLINE Editoriale Libri

© FIGLIE DI SAN PAOLO, 2005
Via Francesco Albani, 21 - 20149 Milano
<http://www.paoline.it>
e-mail: edlibri.mi@paoline.it
Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.
Corso Regina Margherita, 2 - 10153 Torino

È c
parla
Rahne

* D
Stenone
¹ G.
Bologna

LA MISTICA TRINITARIA DI PAVEL A. FLORENSKIJ

LUBOMIR ŽÁK*

Introduzione: Florenskij, un mistico?

La persona e l'opera di P.A. Florenskij non hanno bisogno oggi di una particolare presentazione. Solo in Italia sono uscite quattro significative monografie dedicate alla sua filosofia e teologia¹, per non parlare del gran numero delle traduzioni nelle principali lingue europee che, in questi ultimi anni, hanno fatto conoscere il suo pensiero oltre i confini della sua patria². Ciò nonostante, il profilo di Florenskij rimane

* Docente di teologia fondamentale alla Pontificia Università Lateranense.

¹ Si tratta dei saggi di N. Valentini, *Pavel A. Florenskij: sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 1998; il nostro *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998; G. Lingua, *Oltre l'illusione dell'Occidente. P.A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Silvio Zamorani ed., Torino 1999; N. Valentini, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004. Per una sintetica presentazione del pensiero religioso di Florenskij cfr. il nostro *P.A. Florenskij. Invito alla lettura*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.

² Tra le recenti pubblicazioni apparse in lingua italiana ricordo *Il significato dell'idealismo* (Rusconi, Milano 1999), *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici* (Piemme, Casale Monferrato 1999), «*Non dimenticatemi*». *Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo* (Arnoldo Mondadori, Milano 2000), *Ai miei figli. Memoria di giorni passati* (Arnoldo Mondadori, Milano 2003).

ancora coperto di un sottile velo di mistero e questo soprattutto per due motivi: da una parte, per la mancanza di una completa biografia, in grado di ricostruire anche i momenti a noi finora poco conosciuti della sua vita³; dall'altra, per la straordinaria ampiezza enciclopedica e interdisciplinare del suo pensiero che, rivestito di una rara sensibilità umana e spirituale, suscita non poche volte, in chi lo incontra, un senso di smarrimento⁴. Quanto a quest'ultimo, è interessante ricordare le testimonianze di V.V. Rozanov e S.N. Bulgakov, due amici tra i più vicini del padre Pavel. Il primo scrive: «Pavel Florenskij è un uomo speciale, e può darsi che questo gli sia proprio. Io non sempre lo comprendo. Lo capisco per $1/2$, forse per $3/4$, in ogni caso per $1/4$ non lo capisco»⁵. Bulgakov, da parte sua, annota: «(...) per ciò che riguarda l'ampiezza dei suoi interessi scientifici, egli è una rara ed eccezionale personalità enciclopedica, la cui grandezza non possiamo nemmeno stabilire per mancanza di capacità equivalenti. Egli, più di ogni altro, fa ricordare le figure titaniche del Rinascimento, come per esempio Leonardo da Vinci, ma anche Pascal e, tra i russi, soprattutto V.V. Bolotov»⁶.

³ Si tratta soprattutto del periodo dopo la rivoluzione sovietica del 1917, quando per Florenskij e la sua famiglia iniziò un doloroso calvario conclusosi con l'arresto, la vita nel lager e, nel 1937, con l'esecuzione della pena capitale. Sulla prima biografia del pensatore russo sta attualmente lavorando suo nipote, ieromonaco A. Trubačev, ormai da molti anni impegnato, assieme a un gruppo di studiosi, nella pubblicazione delle opere di Florenskij in Russia.

⁴ Cfr. N. Kauchtschischwili, *La cultura e l'unità dei cristiani in Pavel Florenskij*, in *Studi ecumenici* 3-4 (1986), 321.

⁵ V.V. Rozanov, *Solitario*, vol. 2, in russo, Pravda, Mosca 1990, p. 650.

⁶ S.N. Bulgakov, *Sacerdote Pavel Florenskij*, in *Id., Opere in due volumi*, vol. 1, in russo, Nauka, Mosca 1993, p. 540.

Sarà probabilmente a causa di queste difficoltà che i lettori e gli studiosi di Florenskij sono non di rado tentati di cogliere la sua personalità e a interpretare la sua opera solo « per singoli strati », dimenticando che in lui tutto è organicamente collegato, che in lui tutto si basa sulle intuizioni non solo intellettuali, ma prima di tutto spirituali, anzi, mistiche. Cosa che, invece, venne alcune volte ricordata dai contemporanei di Florenskij, tra i quali il già citato Bulgakov. Egli, infatti, scrisse: « Padre Pavel non era solo un fenomeno di genialità, ma anche un'opera d'arte. (...) Riconoscevo in lui il matematico e il fisico, il teologo e il filologo, il filosofo, lo storico delle religioni, il poeta, il conoscitore e l'intenditore d'arte e il *profondo mistico*. (...) L'attuale opera di padre Pavel non sono più i libri da lui scritti, le sue idee e parole, ma egli stesso, tutta la sua vita (...) »⁷.

Nonostante l'autorevolezza della testimonianza di Bulgakov, però, la centralità della mistica nel pensiero di Florenskij rimane fino a oggi un fatto poco conosciuto e studiato. E invece fu proprio la mistica – e ci tengo a sottolinearlo – a rappresentare il centro e l'anima della sua ricerca scientifica. Non solo perché il tema della mistica (cristiana o meno) attirava da sempre la sua attenzione⁸ o perché il suo ap-

⁷ *Ibidem*, pp. 538, 540, 546 (corsivo nostro).

⁸ Ne sono testimonianza molti dei suoi saggi, tra cui *Origini dell'idealismo comuni a tutta l'umanità* (1909), *I limiti della gnoseologia. (L'antinomia fondamentale della teoria della conoscenza)* (1913), « Non considerò un rapimento » (*Fil 2, 6-8*). *Per un giudizio sulla mistica* (1915), per non parlare della famosa opera *La colonna e il fondamento della Verità* (1914). Un'altra testimonianza dell'interesse di Florenskij per la mistica è la sua partecipazione, sollecitata da S.N. Bulgakov, alla pubblicazione di alcune opere gnostico-mistiche di A. Schmidt (1851-1905). In quest'occasione egli scrisse: *Introduzione al libro: Dai mano-*

proccio ai diversi temi, di cui egli si occupò, è caratterizzato dall'intenzione di porsi su un orizzonte interpretativo capace di cogliere il « piano mistico » di ogni questione trattata. Il fatto è che la stessa persona di Florenskij ebbe una dimensione umana e spirituale che possiamo definire « mistica ». Ed è per questo che il Nostro non può essere considerato solo un abile teoretico della mistica, ma un suo conoscitore per esperienza.

È bene precisare che una tale constatazione non intende presentare Florenskij come un mistico delle esperienze spirituali particolari, quanto piuttosto come uno che – per dirlo parafrasando le parole di K. Rahner – ha « sperimentato » qualcosa, ossia che ha fatto un'esperienza di Dio « dal di dentro », « dal centro » della propria esistenza vissuta in mezzo al « mondo »⁹. E infatti lo stesso padre Pavel sembra in-

scritti di A.N. Schmidt (il saggio fu scritto assieme a Bulgakov e pubblicato nel 1917) e *Sull'origine dell'« Opera » di A.N. Schmidt* (pubblicato per la prima volta nel 1995).

⁹ K. Rahner, *Confessare la fede nel tempo dell'attesa*, Città Nuova, Roma 1994, p. 96. Vi è una profonda vicinanza tra la concezione rahneriana della mistica cristiana e quella di Florenskij. Una concezione che, nel caso del Teologo tedesco, viene espressa così: « Si potrebbe quasi affermare che la vita attuale è assediata da un mondo ateo, per cui l'uomo sperimenta di essere in pericolo, pressato dalla morte e da una politica folle. È una vita tanto terribile che è proprio necessario essere cristiani in un modo molto sublime e radicale, dunque spirituale. In questo senso, oggi, spiritualità e comune vita cristiana si sono maggiormente avvicinate. Si compenetrano a vicenda e sono di stimolo l'una per l'altra. Al presente nessuno può vivere, come in passato, in un paradiso spirituale al riparo dal mondo; né si può più far fronte a questo mondo concreto, almeno a mio giudizio, se non si è appunto radicalmente cristiani. In questa ottica, si può senz'altro affermare che l'esperienza di Dio propriamente detta, la più intima e soprannaturale nella profondità della nostra esistenza, è qualcosa che si potrebbe davvero definire "mistico". Ovviamente, non è necessario definirla così. A molti sembra di darsi un'aria d'élite, a parlare di mistica. Intanto, se ci fos-

vitare a una tale interpretazione, quando nel 1914 scrive con un tono quasi profetico: « Man mano che si avvicina la fine della storia, appaiono sulle cupole della santa Chiesa nuovi raggi *rosei*, finora quasi sconosciuti, del venturo giorno senza tramonto. Già Simone il Nuovo Teologo parla in maniera in qualche modo diversa e con un tono nuovo rispetto agli antichi asceti. (...) San Serafino da Sarov e i grandi *starcy* di Optina, Leone, Leonida e Macario e soprattutto Ambrogio, raccolgono in sé, come fuoco di lente, la *santità popolare*. Sono santi ormai per metà non più monaci nel senso stretto della parola »¹⁰.

È alla luce di queste parole che si può e si deve parlare di Florenskij quale mistico. In lui – scienziato e filosofo, sacerdote e teologo, marito e padre di cinque figli – risplende un esempio di vita cristiana caratterizzato dalla particolare profondità e luminosità dello « sguardo ». Uno sguardo, sì, attento alla concretezza della realtà presente, ma allo stesso tempo staccato da essa, in quanto appartenente a un'« anima » rapita nell'al di là, nella sfera divina o, per dirla con un'espressione di Florenskij, « noumenale », « trans-soggettiva » della realtà: quella, cioè, ove « l'uomo e Dio si scambiano di posto, e Dio, come tutti gli oggetti della coscienza religiosa, diventa

se solo un indottrinamento su Dio fatto dall'esterno, così come mi si racconta che esiste l'Australia, io, in fin dei conti, oggi non potrei essere cristiano. Debbo avere a che fare con Dio, dal di dentro, dal centro della mia esistenza; e debbo far sì che questa interiorità pervada sempre di più la mia vita. In altre parole – che corrono il rischio di risuonare troppo patetiche – si potrebbe dire: “Oggi, se non si è mistici, non si può essere nemmeno cristiani”» (*ibidem*).

¹⁰ P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della Verità*, tr. it., Rusconi, Milano 1998², p. 170 (corsivo nostro).

da predicato soggetto»¹¹. Si tratta di uno sguardo straordinariamente puro e chiaro, di cui ogni pensiero, parola e gesto portano memoria.

Nel presente saggio cercherò di evidenziare i tratti più significativi della concezione florenskijana della mistica, elaborata a partire da un preciso tipo di esperienza di Dio. Esso verrà diviso in tre parti. Nella *prima* presenterò l'esperienza mistica di Florenskij vissuta nei tempi dell'infanzia, da lui stesso ricordata come un momento carismatico che determinò il suo sviluppo, sia spirituale che intellettuale. Nella *seconda* metterò a fuoco il suo tentativo di riflettere sulla mistica in prospettiva trinitaria evidenziando, infine, la centralità – nella mistica florenskijana – dell'amicizia e del culto.

La mistica nell'infanzia: l'esperienza dell'unitotalità

Cercare le origini della mistica di Florenskij nel periodo della sua infanzia potrebbe sembrare un tentativo poco serio, se non fosse stato egli stesso a voler renderne ragione, svelando con ciò uno dei più importanti « segreti » della sua vita e della sua opera¹². Egli fece questo – senza mezzi termini e senza paura di apparire ingenuo davanti a chi lo conosceva – in un saggio autobiografico intitolato *Ai miei figli. Ricordi dei giorni passati*, scritto tra gli anni 1916 e 1925, ma pubblicato per la prima volta solo nel 1992.

¹¹ P.A. Florenskij, *Dogmatismo e dogmatica*, in Id., *Il cuore cherubico*, p. 163.

¹² Per una presentazione dettagliata delle esperienze mistiche di Florenskij vissute nel periodo dell'infanzia cfr. il nostro *Verità come ethos*, pp. 67-131.

Il libro rappresenta un prezioso racconto dei primi anni di vita del pensatore russo, vissuti assieme ai genitori e agli altri sei fratelli in Georgia. Ma soprattutto è una straordinaria testimonianza degli inizi della sua percezione mistica della realtà. Una percezione che sembra richiamarsi molto a quella di Anselmo, giovane protagonista del racconto *Iris* di H. Hesse, o di Giacinto, protagonista della fiaba di Fiordirosa di Novalis, poiché caratterizzata dalla stessa straordinaria sensibilità e trepidazione interiore davanti ai fenomeni della natura. Florenskij confessa, infatti, di aver vissuto la sua infanzia in una continua agitazione interiore. Essa proveniva da una percezione particolare del mondo attorno a lui, animata da una strana, ma costante, sensazione del « mistero »¹³. Come se tutto attorno a lui fosse stato diverso da ciò che sembrava essere. Come se le cose attorno a lui e i fenomeni della natura che contemplava avessero un'altra, misteriosa dimensione. Come se dentro di sé custodissero il mistero di un'altra esistenza. Come se tutto nella natura fosse animato da un lontano soffio di Vita, della Natura eterna. Questa percezione non lo abbandonò nemmeno

¹³ P.A. Florenskij, *Ai miei figli. Ricordi dei giorni passati*, in russo, Moskovskij rabočij, Mosca 1992. Questo fatto venne ricordato anche in una delle sue lettere dal lager di concentramento, là dove il pensatore russo scrive: « A questo proposito voglio dire a te e ai bambini che tutte le idee scientifiche che mi stanno a cuore sono sempre state suscitate in me dalla percezione del mistero. Tutto ciò che non ispira questo sentimento, non rientra affatto nell'ambito del mio pensiero, mentre ciò che lo ispira vive nel mio pensiero e prima o poi diventa oggetto di ricerca scientifica » (P.A. Florenskij, « *Non dimenticatemi* »..., p. 261). Sulla centralità del mistero nell'esperienza di fede e nel pensiero di Florenskij si veda M. Žust, *Percezione del mistero ed esperienza religiosa in Florenskij*, in T. Špidlík (ed.), « *A due polmoni* ». *Dalla memoria spirituale d'Europa*, Lipa, Roma 1999, pp. 237-259.

a contatto con le persone, tra le quali Florenskij ricorda specialmente sua madre. In lei, intravedeva un « essere particolare », come se dietro vi si nascondesse qualcosa di vicino, profondamente conosciuto e desiderato, ma allo stesso tempo lontano e inaccessibile. Come se in lei ci fosse qualcosa di misterioso che circondava ed abbracciava tutto e tutti a casa sua. Come se nella sua persona si fosse reso presente il mistero stesso di ogni esistenza. Egli ricorda: « Nella madre amavo la Natura o nella Natura amavo la Madre, la *Natura naturante* di Spinoza. Sapevo che mia madre mi amava molto; nello stesso tempo lei suscitava in me il sentimento di una misteriosa grandiosità. Mi sembrava che la madre avrebbe potuto levarsi in tutta la sua grandezza e – non accorgendosi di me – avrebbe potuto schiacciarmi »¹⁴.

La stessa percezione del « mistero » accompagnava Florenskij nell'ascolto della musica e dei canti, nella lettura delle fiabe, ecc. Essa, comunque, divenne sempre più forte soprattutto a contatto con il mare. La sua infinita superficie rivestita di un verde scuro fluorescente sembrava nascondere qualcosa di misterioso, presente nelle oscure profondità dell'acqua marina. « Sì », ricorda, « a me sembrava che il mistero in qualsiasi momento potesse rivelarsi in tutta la sua grandezza, gettando lontano da sé la maschera del fisico »¹⁵.

Una tale percezione dell'« anima » della natura portò il piccolo Pavel alla scoperta di una *misteriosa parentela*, prima di tutto, tra lui e le cose attorno. Questo sentimento di parentela si faceva in lui parti-

¹⁴ P.A. Florenskij, *Ai miei figli*, p. 38.

¹⁵ *Ibidem*, p. 175.

colarmente vivo ogni volta che si trovava nelle vicinanze del mare. Scrive: «Nella sua profondità [del mare] si nascondono innumerevoli vite, piante ed esseri strani e nello stesso tempo magnifici, ognuno dei quali è interiormente legato a me, interiormente si identifica con la mia vita personale, mandandole il flusso del suo proprio essere e riconoscendola identica a quella degli altri, facendomi sentire membro del regno dell'infinita – illuminata da una fluorescente luce – misteriosa vita»¹⁶.

Lo stesso sentimento di intima unione con il mare riappariva quando ascoltava il ritmico fruscio della risacca. Immergendosi con animo nel maestoso suono del mare, e immaginando che esso fosse composto dagli infiniti fruscii causati dalla caduta delle singole gocce d'acqua, Pavel sentiva di stare davanti a un'unica orchestra composta da un numero infinito di strumenti che suonavano in un «unico e misterioso ritmo». Un ritmo che, sì, usciva dal «misterioso petto» del mare, ma che, allo stesso tempo, non era altro che il ritmo di quel suono che giunge dall'«infinita Eternità». Un «suono ritmico dell'Infinito» che – secondo la sua percezione – usciva dalle stesse «viscere materne dell'Essere», ma che vibrava anche nel suo piccolo cuore. Egli ricorda: «Sulla riva del mare sensitivo di essere faccia a faccia con la materna, solitaria, misteriosa e infinita Eternità, dalla quale tutto scorre e tutto ritorna. Essa mi chiamava e io ero con lei»¹⁷.

Il sentimento di parentela, però, non riguardava solo la persona di Pavel e il mondo attorno a lui. Egli, infatti, era convinto che ogni piccola cosa, malgrado la

¹⁶ *Ibidem*, p. 54.

¹⁷ *Ibidem*, p. 50.

sua singolare esistenza, fosse in qualche modo legata alle altre e che, di conseguenza, gli oggetti che apparivano diversi l'uno dall'altro dovessero avere in qualche modo una intima relazione tra di loro. Insomma, tutto quello che percepiva nella natura: piante, pietre, uccelli, animali, fenomeni atmosferici e marini, colori, aromi, sapori, tutto questo gli pareva intrecciarsi in legami multiformi creando il tessuto di un'unica armonia universale, di una « misteriosa parentela »¹⁸.

Una tale percezione della realtà rimase per sempre inscritta nel cuore di Florenskij, rendendolo particolarmente attento a quei tipi di pensiero filosofico o teologico e a quei temi che in qualche maniera la mettevano in risalto. Ciò spiega il fascino per il pensiero di Platone, come anche l'interesse per la *Naturphilosophie* di Schelling e di Tjutčev, l'« idealismo magico » di Novalis, l'idea dell'unitotalità di Solov'ëv, ecc. Soprattutto in Platone trovò l'interprete per eccellenza di quella che egli chiama la « concezione della vita comune a tutta l'umanità (...), più vicina al sentire della religione in quanto tale »¹⁹. Una concezione, appunto, che vede nelle singole cose non solo ed esclusivamente dei singoli *èn*, ma anche dei *pollá* (molti) o addirittura dei *pân* (tutto). Immedesimandosi nel pensiero platonico e utilizzando il suo linguaggio Florenskij, già professore di storia della filosofia all'Accademia teologica di Mosca, descriverà così la sua percezione « mistica » della realtà: « Dall'*èn* (uno) che noi vediamo *qui ed ora* si tendono innumerevoli fili verso l'altro, verso il *pân* (tutto), verso l'esistenza universale, verso la pienezza dell'es-

¹⁸ *Ibidem*, p. 86.

¹⁹ P.A. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, p. 34.

sere. Queste vie sono le vie della vita stessa: sono nervi, arterie che si dipartono dal fenomeno isolato e solitario dell'*èn* (uno), fino a farne un organismo vivo, una creatura viva. Sembra che l'*èn* (uno) sia qualcosa di chiuso in se stesso, di piatto. Ma questa è solo apparenza. Esaminatelo attentamente, vedrete che non è affatto chiuso in se stesso e non è nemmeno piatto. Anzi, esso è circondato da una ghirlanda i cui rami si intrecciano con i rami di altre esistenze e spande intorno a sé un fragrante profumo. Ha una profondità che si estende con lunghe radici fino a penetrare negli altri mondi, e dai quali riceve la vita. La sua tonalità sonora non è quella del secco ed isolato diapason, ma è una viva armonia che si incarna in un insieme di toni melodici, alti, svariati... L'*èn* (uno) è infinitamente più grande e più ricco di contenuto di quanto non sia razionale»²⁰.

La stessa percezione della misteriosa unità tra le cose e gli esseri del mondo, tipica dell'infanzia di Florenskij, stimolò – più tardi – il suo interesse per la religiosità naturale dei popoli primitivi. Secondo lui, quest'ultima si fonda su un'esperienza che non conosce il muro divisorio né tra le persone né tra gli esseri della natura. Si tratta di un'esperienza capace di intravedere nella natura un essere vivo, un unico organo composto da varie parti, dove ogni singolo particolare partecipa alla vita dell'insieme, dove ogni cosa fa parte del tutto e il tutto è presente in ogni cosa. La massima espressione di una tale visione è la visione estatica o erotica del mago. Il mago – scrive Florenskij – «lotta con la natura ed entra nell'unità con essa; e da questo momento egli non è più

²⁰ *Ibidem*, pp. 66-67.

solo un uomo, un soggetto per il quale il mondo è semplicemente un oggetto. Qui non vi è più né soggetto né oggetto. Questa distinzione viene persa nella sua amichevole eppure ostile fusione con la natura; viene persa nell'abbraccio, nella mischia con le misteriose forze. Il mago fa parte della natura; ed essa fa parte di lui. (...) I *due* diventano uno »²¹.

Alla luce di una tale comprensione della magia, si capisce meglio perché Florenskij amava chiamare la sua percezione infantile della realtà « percezione magica »²². Una percezione che, dopo un lungo periodo di crisi, venne recuperata e approfondita grazie all'incontro con la Chiesa ortodossa russa e la fede in Gesù Cristo. In Lui, messaggero del « Dio Noto »²³, riconobbe il riflesso di quella Luce eterna che né Platone né i « mistici » dei popoli primitivi avrebbero potuto vedere: la Luce dell'unità triipostatica²⁴. E comprese, che « soltanto la Triunità è *èn kai pollá* » – ossia, il fondamento eterno della « parentela universale » – « in senso proprio e definitivo »²⁵ e, quindi, che in essa soltanto è possibile cercare i presupposti per un'autentica esperienza mistica.

La mistica dell'omoousia trinitaria

Un documento che testimonia questa nuova fase della « mistica olistica » di Florenskij è *La colonna e il*

²¹ P.A. Florenskij, *Origini dell'idealismo comuni a tutta l'umanità*, in Id., *Opere in quattro volumi*, in russo, Mysl', Mosca 1999, p. 155.

²² P.A. Florenskij, *Ai miei figli*, p. 172.

²³ Cfr. P.A. Florenskij, *Dogmatismo e dogmatica*, pp. 137ss.

²⁴ Cfr. P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento*, pp. 146-148.

²⁵ P.A. Florenskij, *Il significato dell'idealismo*, p. 161.

fondamento della Verità (1914), un saggio di grande profondità spirituale che riassume il primo periodo della sua esperienza ecclesiale²⁶. In esso traspare molto chiaramente l'idea della Trinità come Patria eterna di ogni essere. Un'idea, insomma, che vede in Dio trinitario l'origine e il punto d'arrivo di ogni esistenza e che, di conseguenza, riconosce nell'unione tra l'uomo e Dio-Trinità la possibilità di una vera conoscenza della realtà: quella che – per dirla con Massimo il Confessore – coglie « tutte le essenze delle cose create, di una conoscenza diretta e senza limiti »²⁷.

Ma per comprendere meglio la fondatezza trinitaria della mistica in Florenskij è necessario presentare, seppur brevemente, la sua concezione del dogma della SS.ma Trinità. Una concezione – mi si permetta di dirlo in anticipo – molto originale e per certi versi insolita, in quanto sviluppata – almeno in un primo momento – nel dialogo con l'idealismo tedesco, supera lo schema classico della teologia trinitaria orientale-ortodossa, centrato sulla persona di Dio Padre come « Principio ontologico » e « Ricapitolazione della Trinità »²⁸.

Florenskij introduce la sua idea della Trinità affrontando in chiave gnoseologica la questione dell'auto-dimostrazione e auto-fondazione del Soggetto della Verità. La sua proposta di soluzione viene formulata così: l'Io del Soggetto della Verità « è un rapporto con il Lui attraverso il Tu. Attraverso il Tu, l'Io soggettivo si fa Lui oggettivo e in questo trova la pro-

²⁶ Cfr. L. Žák, *Verità come ethos*, pp. 195-202.

²⁷ *Centurie gnostiche* II, 4: PG 90, 1125-1128.

²⁸ V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, tr. it., EDB, Bologna 1985, pp. 52-56.

pria affermazione e oggettivazione come *Io*». Ossia, «la Verità contempla Se stessa attraverso Se stessa in Se stessa. Ogni momento di questo atto assoluto è assoluto, è la Verità»²⁹. Volendo tradurre lo stesso concetto in termini teologici egli spiega: «La Verità è la contemplazione di Sé attraverso l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito. Ecco la definizione metafisica della "sostanza-ousía" dell'auto-dimostrabile Soggetto che, come si vede, è una relazione sostanziale. Il Soggetto della Verità è la *Relazione di Tre*, ma relazione che è sostanza, relazione-sostanza. (...) E siccome la relazione concreta è un sistema di atti di attività vitale, nel nostro caso un *sistema infinito di atti sintetizzati in unità* (oppure *un atto unico infinito*), possiamo affermare che l'*ousía* della Verità è *l'Atto infinito di Tre nell'Unità*»³⁰.

Dalle parole appena citate emerge chiaramente l'intento – audace e unico del suo genere – di spiegare il mistero del Soggetto divino alla luce di un'ontologia non «statica», ma «dinamica»: un'ontologia, cioè, che comprende l'Essere di Dio in chiave trinitaria e, quindi, come un Essere che è un unico Atto dei Tre diversi. Un Atto, si può dire, «costruito» dai Tre diversi, in quanto esso è la loro stessa relazione. Una relazione, si capisce, assolutamente *sostanziale*: ognuno dei Tre vi partecipa con tutto il proprio essere al punto che non vi sono tre esseri diversi, ma vi è un unico Essere: quello, appunto di Dio Uno.

Florenskij è ben cosciente dell'impossibilità di penetrare con una speculazione puramente razionale nel cuore del mistero dell'esistenza trinitaria di

²⁹ P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento*, p. 84.

³⁰ *Ibidem*, p. 84.

Dio. Ecco perché – riconoscendo la centralità di un tale mistero per la teologia, la spiritualità e, ancora prima, per la vita cristiana – sente necessario contemplare il dogma trinitario alla luce delle parole di Giovanni: « Dio è amore » (1Gv 4, 8), convinto che quella relazione sostanziale, quell'atto che – per così dire – « costituisce » l'Essere trinitario di Dio, non può essere altro che un atto d'amore. Per dirla con Florenskij: « Dio è essere assoluto perché è atto sostanziale di amore, atto-sostanza »³¹.

Egli, comunque, non si ferma qui, ma cerca di spiegare la dinamica interiore di un tale « Atto ». Esso è costituito da due momenti che corrispondono alla duplice dinamica dell'amore. Da una parte si tratta di un amore che può essere definito come dono di sé, umiltà o *kenosis*. Un amore che è tragico, « *che si sacrifica* in un reciproco autosvuotamento, in un autoimpoverimento e autoumiliazione delle Ipostasi ». Dall'altra, esso viene definito come elevazione e affermazione eterna dell'una Ipostasi da parte delle altre due. Si tratta di un « *amore che risponde* », un « amore trionfante che celebra ed edifica l'Amato »³².

È impossibile parlare della mistica di Florenskij rinunciando a una tale concezione di Dio Trinità. E ciò, prima di tutto, per il fatto che il vero mistico (da lui chiamato anche l'« asceta » o il « santo ») è colui che entra « realmente nelle viscere della Trinità divina »; colui, insomma, che attraverso la propria « tran-

³¹ « Dio, o la Verità, non solo ha amore, ma anzitutto “è amore”, “*ho Theos agápe estín*” (1Gv 4,8), cioè l'amore costituisce l'essenza di Dio, la sua propria natura, non è solo una sua relazione provvidenziale. In altre parole, “Dio è amore” (o, più precisamente, l'“Amore”) e non soltanto “Uno che ama”, sia pure “perfettamente”» (*ibidem*, p. 112).

³² *Ibidem*, p. 184.

sustanziazione», compresa come «acquisito dell'amore quale sostanza divina»³³, partecipa all'Atto eterno, ossia all'esistenza trinitaria di Dio. La dinamica di una tale partecipazione ha – come venne rilevato già da Ireneo di Lione – un ritmo trinitario: il mistico viene rigenerato, nella sua nuova esistenza trinitaria, da *Dio Padre*, fonte di ogni generazione e rinascita per il Regno; nel percorrere il cammino verso la «misteriosa transustanziazione» viene guidato da *Dio Figlio* il quale, diventando uomo in Gesù Cristo, dà l'esempio di un autentico atteggiamento filiale nei confronti di Dio, vissuto nel totale dono di sé per amore; e finalmente, nella sua esperienza del figlio, erede – nel Figlio unigenito e assieme ai fratelli – dell'intero patrimonio del Padre, il mistico viene aiutato da *Dio Spirito Santo* il quale è fonte rigeneratrice della vera autocoscienza filiale³⁴.

Lo stretto legame tra la comprensione del dogma trinitario e la mistica emerge ancora di più grazie all'idea che Florenskij ha del «ritmo trinitario» dell'esperienza religiosa. Idea che dimostra la chiara convinzione di voler pensare l'atto unitivo tra Dio e l'uomo, il mistico, come un atto che si «fonda» sull'amore per un «altro», un prossimo. Sta qui la novità della concezione mistica di Florenskij e, allo stesso tempo, il suo tratto tipicamente cristiano.

La presenza dell'«altro» è inevitabile affinché l'amore – seppur mai abbastanza perfetto – possa essere vissuto con la stessa «intensità interiore» che caratterizza l'Atto sostanziale delle tre Ipostasi divine: la *kenosis* di sé. Un'altra caratteristica di un tale

³³ *Ibidem*, pp. 184-185.

³⁴ Cfr. L. Žák, *Verità come ethos*, pp. 279-288.

amore è la *reciprocità*. Secondo Florenskij, essa viene richiesta in modo determinante dalla struttura verticale dell'atto d'amore, ossia dal fatto che l'amore è passare a una nuova realtà, alla vita con o in Dio, il quale – come viene testimoniato dalla prima lettera di Giovanni – si rende realmente presente attraverso l'amore reciproco: « Se ci amiamo *l'un l'altro*, Iddio abita in noi e il suo amore in noi è perfetto » (1Gv 4,12; cfr. 1,6-7).

Vissuto nella reciproca *kenosis*, l'atto dell'amore diviene l'atto di una pericoresi reciproca che accade, come un unico atto-sostanza, in Dio e « in forza » di Lui, della Sua vita trinitaria. Scrive Florenskij: « L'amore dell'amante trasporta il proprio Io nell'amato, nel Tu, e dà all'amato Tu la forza di conoscere in Dio l'Io amante e di amarlo in Dio. L'amato diventa amante, si eleva al di sopra della legge d'identità e in Dio identifica se stesso con l'oggetto del proprio amore, trasferisce il proprio Io nell'Io del primo mediante il terzo, e così via. Questo seguito di auto-donazioni-svuotamenti-abbassamenti reciproci degli amanti solo al raziocinio appare in una successione indefinita. In realtà, quando si eleva *al di sopra* della sua natura, l'Io esce dalla limitatezza spazio-temporale ed entra nell'Eternità, dove tutto il processo dei reciproci rapporti degli amanti è un atto *unico* nel quale si sintetizza la serie indefinita dei singoli momenti dell'amore. Quest'atto uno, eterno e infinito è l'*uni-sostanzialità* di quelli che si amano in Dio, dove l'Io è *la stessa cosa* con l'altro Io e allo stesso tempo ne è distinto »³⁵.

³⁵ P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento*, pp. 134-135.

L'unità d'amore tra i due o più fratelli è, dunque, la manifestazione nel tempo e nello spazio della stessa Unità triipostatica di Dio, ossia della stessa « Vita eterna » che scorre nelle radici di ogni esistenza creata. Ecco perché il mistico, entrando nelle « viscere della Trinità divina », partecipa a quella stessa visione che Dio ha della realtà creata, intravedendo nell'*omoousia* trinitaria il principio della misteriosa parentela di tutti gli esseri e di tutte le cose dell'universo. Là, nel cuore della Realtà delle realtà, scopre che ogni diversità e pluralità, persino le più grandi contraddizioni, si trovano « contenute » o « sintetizzate » in Dio, così che – visto *sub specie aeternitatis* – ciascun « altro », sia nell'ordine spaziale che temporale, è allo stesso tempo « non-altro », giacché « la *eterótes*, l'alterità, l'estraneità dell'altro è solo l'"espressione" e la manifestazione del *tautótes*, dell'identità dell'"identico" [dello "stesso essere"] ». Altrettanto si può dire della percezione – « dall'Alto » – della molteplicità/alterità temporale: ogni « altro » momento di tempo, pur diverso da « questo di adesso », è anche lo stesso momento « di adesso », poiché quello che si manifesta « come nuovo » è « vecchio » nella sua eternità. Lo sguardo del mistico, illuminato dalla Luce senza tramonto, intravede nelle « profondità noumenali » della realtà l'Eterno. Per questo, sia « quello » che « questo », sia il « nuovo » che il « vecchio » non sono per lui che l'espressione o la manifestazione di un'unica Realtà³⁶.

Ovviamente, una tale visione non può non influire sull'atteggiamento del mistico nei confronti del

³⁶ *Ibidem*, pp. 81-82.

creato. Egli, rivestito della *celo-mudrie* (in russo: *castità, verginità, purezza*; ma anche: *celyj* – integro, totale, completo e *mudrost'* – saggezza, sapienza) – cioè dell'integrità del pensiero o dello sguardo – vede e tratta tutti e tutto attorno a sé con la sensibilità di chi, facendo l'esperienza dell'Amore di Dio, abita la «memoria di Dio» e perciò intravede il «nucleo santo», le «radici celesti» di ogni persona e di ogni cosa; intravede, insomma, che tutti e tutto partecipano, per il fatto stesso di esistere, al «vero ordine della realtà»: l'*omoousia* trinitaria. Si può dire che un tale atteggiamento, tipico di chi – per grazia – partecipa alla vita trinitaria, rispecchia lo stesso modo d'essere o le stesse caratteristiche delle tre Ipostasi divine, cosicché il mistico vive e agisce al modo del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo.

Il vivere e agire del «figlio» sono caratterizzati dall'eroismo dell'amore, della *kenosis* di sé, del radicale rinnegamento per gli altri secondo l'esempio del Figlio di Dio. Quelli dello «spirito» sono animati da una «visione integrale» che accade e diventa realtà unificante e vivificante in chi la possiede. Perché – per dirlo con lo Pseudo-Macario – quando «l'anima accede alla perfezione dello spirito, purificata da tutte le passioni e unita e fusa allo Spirito Consolatore per mezzo di una comunione inesprimibile, quando, scioltasi nello Spirito, è resa degna di diventare spirito, allora diventa tutta luce, tutta occhio, tutta gioia, tutta pace, tutta allegrezza, tutta amore, tutta misericordia, tutta bontà e mitezza»³⁷. Avere, poi, il cuore del «padre» significa amare ogni uomo e tutta la crea-

³⁷ *Ibidem*, p. 374.

zione secondo l'esempio del Padre celeste, il quale vede in ognuno e in tutto il creato l'opera delle sue mani. Per esprimere quest'idea Florenskij cita le parole di Niceta Stethatos: « Chi è arrivato alla vera perfezione della preghiera e dell'amore non fa differenza tra le cose e tra il giusto o il peccatore, ma li ama ugualmente e non giudica, come Dio manda il sole e la pioggia sui giusti e sui peccatori »³⁸. E commenta: « Benedicendo l'universo l'asceta vede sempre e dappertutto i segni e le vestigia di Dio; per lui ogni creatura è una scala lungo la quale gli angeli di Dio discendono sulla terra e tutto quaggiù è un riflesso del cielo. Per lui tutta la natura è un "libro", come ha detto di se stesso il beato Antonio il Grande »³⁹.

³⁸ *Ibidem*, p. 333.

³⁹ *Ibidem*, pp. 333-334. Un caloroso e appassionato invito a una tale visione integrale della realtà e, soprattutto, di ogni prossimo è rappresentato dall'omelia di Florenskij intitolata *La gioia eterna*: « Il Regno dei Cieli è la parte divina dell'anima umana. Trovarla in se stessi e negli altri, convincersi con i propri occhi della santità della creatura di Dio, della bontà e dell'amore delle persone, in questo sta l'eterna beatitudine e la vita eterna. (...) Le cose terrene le vede solo colui che ha un occhio corporeo puro; le cose celesti le vede solo colui che ha puro l'occhio celeste, il cuore. "Beati i puri di cuore perché vedranno Dio" (Mt 5, 8); lo vedranno nel proprio cuore e in quello altrui, lo vedranno non solo nella vita futura, ma già in questa, lo vedranno adesso. Basta solo che purifichino il loro cuore! Ed ecco, portatori di Cristo, non appena il cuore s'illumina solo un poco, all'interno, rischiarato dal lume divino, inizia a brillare e a splendere come l'oro l'immagine di Dio. Allora ascolti gli ineffabili sospiri del Consolatore che intercede per noi e grida a Dio: "Padre!". In quest'unica parola c'è la dolcezza di tutte le preghiere e di tutte le gioie. Beati i puri di cuore perché vedono sempre Dio, camminano sempre dinanzi al suo volto, in mezzo alla comunione degli Angeli: nelle persone essi vedono gli Angeli. Si relazionano con riguardo gli uni con gli altri: essi infatti vedono quanto in loro c'è di santo, vedono cioè quanto l'altro stesso non conosce di sé. Ammirano e si rallegrano per quanto c'è di santo in ognuno; e soffrono e piangono per lo strato di polvere che si è depositato su quanto c'era di prezioso nell'uomo-fratello. (...) Voi che siete simili ai Cherubini, non avete timore

Due, soprattutto, sono le caratteristiche dell'amore di un mistico: l'amore, anzi l'innamoramento per ogni creatura, e l'amore compassionevole per i peccatori. Tutti e due scaturiscono dalla visione *sub specie aeternitatis* che permette di distinguere tra ciò che nel creato è una realtà oggettiva, creata da Dio, e ciò che è proprio della creatura caduta. Scrive Florenskij: « Quanto più in alto l'asceta cristiano sale verso la patria suprema, tanto più il suo occhio interiore s'illumina; quanto più penetra nel suo cuore lo Spirito Santo, tanto più distintamente vede il nucleo interiore, assolutamente valido, della creatura e più calda si accende nel suo cuore la compassione per questa figlia errante di Dio. Quando sui santi e sui loro sommi eroismi di preghiera discendeva lo Spirito, essi risplendevano di un amore accecante e radioso verso la creatura »⁴⁰.

*«Luoghi» privilegiati della mistica trinitaria:
l'amicizia e il culto*

Partendo dalla propria esperienza personale Florenskij mette in risalto la dimensione ecclesiale del-

gli uni di fronte agli altri? Ma sì, abbiate timore! Abbiate un timore più forte! Sapete a chi siete di fronte? Al Cristo-Re. Le schiere di Angeli lo servono invisibilmente, sollevandolo sullo scudo per mezzo delle lance, come un tempo i soldati innalzavano il re greco dinanzi al popolo. La chiesa è piena di Angeli, tutti voi vi avvicinate con gli Angeli. Il Signore è là, là. Forse non lo sapete? Egli è con noi come promesso. Possibile che adesso non "deponiamo il pensiero mondano"? Possibile che non dimentichiamo la ruvida scorza che nasconde il nostro Angelo Custode? Che questo velo cada davanti agli occhi, che crolli il muro che divide il cuore del puro: Oh, quale felicità per chiunque è in grado di vedere il Cherubino nell'altro! O, gioia eterna! » (P.A. Florenskij, *Il cuore cherubico...*, pp. 180-181, 183).

⁴⁰ P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento*, p. 356.

la mistica cristiana. La Chiesa, da lui compresa come «catena d'amore che si estende a principiare dalla Trinità assoluta»⁴¹, è lo spazio per eccellenza di un'autentica esperienza di Dio. Uno spazio che egli identifica soprattutto con due «luoghi»: l'amicizia e il culto⁴².

Nel primo luogo, Florenskij, in sintonia con la Sacra Scrittura e con i Padri della Chiesa – una sintonia che, però, si potrebbe intravedere anche in riferimento a un Paolino di Nola⁴³ o a una Simone Weil⁴⁴ –, considera l'amicizia un'*omoousia* trinitaria anticipata. E ciò, perché essa – egli stesso scrive parafrasando la già ricordata definizione della Verità, formulata nei termini di una logica trinitaria («La Verità è la contemplazione di Sé attraverso l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito») – è la «contemplazione di Sé attraverso l'Amico in Dio». Ossia, perché essa consiste nel «vedersi con gli occhi dell'altro al cospetto di un terzo, anzi, di un Terzo»⁴⁵.

Una tale definizione indica l'amicizia come realizzazione di un ideale più alto e più nobile del rapporto umano. Un ideale che, secondo Florenskij, è raggiungibile solo quando i «due» si saranno «comple-

⁴¹ *Ibidem*, p. 135.

⁴² Riguardo al concetto florenskijano di amicizia cfr. L. Žák, *Verità come ethos*, pp. 417-437.

⁴³ Cfr. a questo proposito il saggio di D. Sorrentino, *L'amore di unità. Amicizia spirituale ed ecclesiologia di Paolino di Nola*, in *Asprenas* 40 (1993), 23-42.

⁴⁴ Vogliamo sottolineare la profonda sintonia tra l'idea di amicizia di Florenskij e quella della filosofa francese, in particolare nel loro definire l'amicizia come «unione di contrari», ma anche come «sacramento» che rende presente l'amicizia originaria: quella della Trinità. Cfr. S. Weil, *Attesa di Dio. Obbedire al tempo*, tr. it., Rusconi, Milano 1972, pp. 157-162.

⁴⁵ P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento*, p. 504.

tamente umiliati l'uno davanti all'altro», quando «avranno vinto le contraddizioni e i contrasti di pensiero e di sentimento fino all'uni-sostanzialità dell'uno con l'altro». Questa vittoria finale esige, sì, uno sforzo di combattere la propria aseità. Ma allo stesso tempo esso è possibile solo «in forza» di Dio. E infatti, l'esperienza dell'*omoousia* è, nell'amicizia, l'esperienza dell'incontro con Cristo che, rivelandosi in mezzo ai «due» (Mt 18,20), dona a loro la stessa unità con il Padre. Si tratta di un rivelarsi che coinvolge completamente ognuno dei «due» facendo di loro, perfettamente distinti, un'unica cosa: un unico Corpo di Cristo. Florenskij scrive: «(...) la riunione di due o tre nel Nome di Cristo, la con-fluenza di persone nella misteriosa atmosfera spirituale vigente attorno al Cristo, la partecipazione alla sua grazia fortificante li trasforma in una nuova sostanza spirituale, fa dei *due* una particella del *Corpo di Cristo*, un'incarnazione viva della Chiesa (*il Nome di Cristo è la Chiesa mistica*), li "inecclesia". Si comprende che *in questo modo* è anche Cristo "in mezzo a loro", come l'anima è "in mezzo" a ciascun membro del corpo che vivifica»⁴⁶.

Vissuta così, l'amicizia si presenta come una mistica realtà che anima, come un'unica vita, tutti e due e che si esprime attraverso ognuno dei due. Ognuno dei due amici «sente, desidera, pensa e parla come l'altro, ma ciò non *perché* è stato l'altro a sentire, desiderare, pensare e parlare così, ma perché ambedue sentono un unico sentimento, desiderano con la stessa volontà, pensano un unico pensiero, parlano a una voce. Ciascuno vive dell'altro; o, meglio, la vita sia

⁴⁶ *Ibidem*, p. 487.

dell'uno che dell'altro scaturisce da un in-sé-*unico* centro comune che gli amici con sforzo ascetico creativo pongono davanti a sé»⁴⁷. Ed è questa intensità uni-sostanziale che fa dell'amicizia il vero e autentico luogo dell'esperienza mistica di Dio.

Veniamo al secondo «luogo»: il culto. Florenskij, che adopera la parola «culto» per riferirsi a una realtà mistica che sta al cuore di ogni religione⁴⁸, ne parla come di un luogo anch'esso unico nel suo genere, perché permette di partecipare all'evento della rivelazione della Verità, del Senso più profondo della realtà. Un luogo in cui si incontrano l'immanente e il trascendente, il terreno e il celeste, le cose di questo e le cose dell'«altro» mondo, l'istante e l'eterno, il relativo e l'assoluto, il corruttibile e l'incorruttibile.

Partecipando al culto, l'uomo viene «rapito» verso l'«alto», verso le «sfere superiori» di vita e di co-

⁴⁷ *Ibidem*, p. 499.

⁴⁸ Florenskij decise di dedicare al tema del culto un'ampia opera filosofico-teologica intitolata *Filosofia del culto*. Nella sua introduzione, nel saggio *Il timore di Dio*, egli scrive: «Non avrei mai il coraggio di presentarmi di fronte a voi con queste conversazioni, se da qualche anno non fossi tormentato da un doloroso pensiero: il primo posto nello sfacelo ecclesiale spetta alla disattenzione, alla mancanza di riflessione sul culto, mentre il compito principale della teologia contemporanea dovrebbe essere proprio la comprensione del culto» (P.A. Florenskij, *Il timore di Dio*, in Id., *Il cuore cherubico...*, pp. 301-302). Purtroppo, il progetto rimase incompiuto. Uno dei frammenti di quest'ambiziosa opera è il celebre saggio *L'iconostasi* (in italiano: *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977). L'interesse del pensatore russo per la realtà del culto è strettamente legato al suo sempre più crescente interesse per lo studio del fenomeno religioso. Secondo la testimonianza di Bulgakov, Florenskij ebbe l'intenzione di fondare un istituto (l'«Accademia filosofico-religiosa di Mosca») che si sarebbe occupato della ricerca circa le fondamenta universali del fenomeno religioso e le sue molteplici concretizzazioni storiche. Cfr. *Corrispondenza del sacerdote P.A. Florenskij con il sacerdote S.N. Bulgakov*, in russo, Vodolej, Tomsk 2001, pp. 175-176.

noscenza che permettono una visione del tutto particolare della realtà. Essa, all'improvviso, appare in tutta la sua integrità e unità per poi rivestirsi di nuovo di un velo di misteriosità, appena ci si allontana da quella che Platone chiama la « Pianura della Verità » (*Fedro* 248 b-c). « È come se gli elementi della realtà fossero distrutti dal turbine che si è abbattuto su di essa, piegati da una forza incomprensibile, smembrati e ricomposti per essere poi riuniti in nuovi geroglifici ancora indecifrabili, mai visti prima, del mondo misterioso. Solo innalzandoci verso l'alto potremo contemplare il loro quadro nella sua interezza. Una forza trascendente racchiusa in essi li ha strutturati secondo leggi che non provenivano dalla loro essenza, sebbene la sottintendessero; questa forza è quel *filo* che collega il celeste e il terreno »⁴⁹.

Nonostante una profonda stima nei confronti di ogni culto religioso, Florenskij non dimentica di evidenziare lo specifico del culto cristiano contenuto, in modo sintetico ma esauriente, nel « Simbolo della fede ». « Il Simbolo della fede », scrive in *Culto, religione e cultura*, « si è sviluppato dalla formula trinitaria battesimale, misteriosa ed efficace: “Nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo”, che sta alla base di tutte le azioni sacre, di tutto il Servizio divino »⁵⁰. Esso, recitato (nella liturgia bizantina) dopo la proclamazione del diacono: « Amiamoci gli uni gli altri per confessare in unità di pensiero la nostra fede »⁵¹, « è la manifestazione viva, la rivelazione vi-

⁴⁹ P.A. Florenskij, *Il timore di Dio*, pp. 299-300.

⁵⁰ *L'eredità teologica del sacerdote Pavel Florenskij*, in *Bogoslovskie trudy* 17(1977), in russo, 113.

⁵¹ P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento*, p. 127.

vente dell'unità nell'amore; così come la luce proviene dal sole, così anche l'unità ecclesiale – cioè l'unisostanzialità e indivisibilità nel misterioso amore di Cristo, l'unicorporeità e l'unanimità nel Corpo di Cristo – brilla grazie alla confessione della Trinità Unisostanziale e Indivisibile: e questa confessione è il Simbolo della fede. Ma confessarlo ha senso solo se ciò viene fatto dal di dentro del mistero dell'unione ecclesiale e non fuori del Servizio divino e, ancora di più, non fuori della Chiesa »⁵².

Vorrei ricordare anche, però, che Florenskij fu un assiduo frequentatore di entrambi i « luoghi ». Quanto all'amicizia, esistono molte testimonianze che confermano questo fatto. Tra di esse la sua stessa lettera, scritta all'amico A. Belyj (31 gennaio 1906): « È già da un po' di tempo che mi sono staccato dalla scienza, dalla filosofia, ecc., cioè non le guardo come se fossero il "tutto". Ora vedo il senso e il fine di un'attività nella relazione con una persona, ma ciò non tanto nel senso di un' "attività dell'amore" o di un "servizio al prossimo" (nemmeno queste considero il "tutto"), ma di un abbraccio intimo di due anime pure. Solo *in e attraverso* una simile fusione si riesce a raggiungere qualcosa positivamente; solo quando le due persone si comprendono fino in fondo, in modo che ognuna delle due rappresenterà per l'altra l'infinito. Ho compreso che in questa unità è il fondamento di tutto e che essa è il postulato della mia vita. (...) Può darsi che dicendolo così io appaia, dal punto di vista filosofico e letterario, del tutto ingenuo e superficiale. Ma a che serve la "profondità" se la *vita* se ne va e se non

⁵² *L'eredità teologica*, p. 113.

viene fatto niente di ciò che occorre fare? Non voglio le “profondità”, non voglio letteratura, non voglio le “opere”, anche se potessi fare cose geniali. (...) Toccare con mano Dio – penso, se questo è possibile, allora lo è solo attraverso l’animo di un *altro*, un Amico – tutto riempie di una coscienza di solidità (...)»⁵³.

Per quanto riguarda il culto, è significativa la testimonianza di V.V. Rozanov, riportata da Bulgakov. Il celebre scrittore russo definì Florenskij con un’unica parola: sacerdote⁵⁴. Padre Pavel era un sacerdote, e ciò, prima di tutto, nel senso più profondo dell’*iereús*: quello, cioè, legato al culto. Era un sacerdote a immagine del sacerdozio antico, in quanto il culto, compreso come porta verso il grande e terribile mistero della vita, era la sua anima e il principio costante di azione. Un’anima, che gli venne donata nel giorno dell’ordinazione sacerdotale, da lui stesso ricordata – nella lettera a Rozanov (11 maggio 1915) – così: «Nella mia anima, nel mio cuore, in tutto il mio corpo è penetrata un’inesprimibile, impercettibile e per me stesso incomprensibile pace. *Esternamente* sono lo stesso di prima: mi incollo, mi irrita, sono scontento. Ma nel profondo dell’anima è come se fosse stata raggiunta, compiuta, finita la costruzione del nido pronto per la cova degli uccelli. Sento di essere tornato ai miei antenati (...). Si è rovesciata tutta la mia psicologia»⁵⁵.

⁵³ *Corrispondenza tra P.A. Florenskij e Andrej Belyj*, in *Kontekst* 1991, in russo, pp. 42-43.

⁵⁴ S.N. Bulgakov, *Sacerdote Pavel Florenskij*, p. 541.

⁵⁵ Citato da A. Trubačev, *Sacerdote Pavel Florenskij professore dell’Accademia teologica di Mosca*, in *Bogoslovskie trudy* 1986 (almanacco giubilare, senza numero), 293.

Conclusione: la « mistica del cuore »

Mi piace concludere sottolineando la premura di Florenskij di far conoscere una vera esperienza mistica. Un'esperienza, cioè, che si libera dalle tentazioni e imperfezioni di una mistica di tipo *dionisiaco* – quella, in cui « l'anima si inebria del visibile e, perdendolo di vista, si estasia sul piano dell'invisibile »⁵⁶ –, ma anche di una mistica *apollinea* – quella che solleva l'anima in alto, nell'invisibile, per calarla di nuovo nel visibile, dove « le vengono incontro ancora le immagini simboliche del mondo invisibile: i volti delle cose, le idee »⁵⁷ –; un'esperienza che non vuole finire nell'inganno di chi si lascia guidare da una passione spirituale « abbagliata », che non vuole prendere per spiritualità le « idee » o « immagini dell'alto ». Egli, in questo senso, è per un tipo di mistica in cui non può assolutamente mancare la dimensione della concretezza empirica, insomma, in cui sono tutt'uno il momento del rapimento verso l'« alto » che quello della *kenosi*, ossia dell'incarnazione verso il basso. Si tratta di una « mistica del confine », ossia della « teantropia ». Una tale comprensione della mistica corrisponde, secondo lui, alla natura stessa dell'uomo, in quanto ogni essere umano è, nel suo intimo, attraversato da un sottile confine tra i « due mondi »: il cielo e la terra⁵⁸.

Ecco perché la concretezza, il realismo, la storicità di ogni singolare esistenza umana non sono per niente un impedimento, ma la parte necessaria di un

⁵⁶ P.A. Florenskij, *Le porte regali*, p. 35.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 36.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 19.

autentico evento mistico compreso e vissuto come un evento di pura grazia. Ecco perché il vero mistico non è colui che si preoccupa pelagianamente di giungere alle « alte visioni », ma chi, cosciente della propria peccaminosità, ha fame di Dio. Egli – per dirlo con le sue parole – « non desidera pulita la sua stanzuccia per essere lei stessa lodata, ma implora piangendo la visita a questa stanzuccia, anche se affrettatamente riordinata, di Colui che può con una parola sola cacciare tutti i demoni dalla dimora. Ed ecco, così orientando la vita interiore, la visione si manifesta, non allorché ci sforziamo con le nostre forze di superare la statura a noi assegnata e di varcare soglie a noi inaccessibili, ma quando misteriosamente e incomprendibilmente la nostra anima è giunta sul piano dell'altro mondo, invisibile, sollevata fin lassù dalle forze celesti stesse; come il “segno dell'alleanza”, l'arcobaleno si mostra dopo che si è sparsa la benefica pioggia, la manifestazione celeste, l'immagine dall'alto, è data per annunciare e ribadire il dono invisibile concesso nella coscienza diurna, in tutta la vita, come messaggio e rivelazione dell'eternità. Questa visione è più oggettiva delle oggettività terrestri, più sostanziale e reale di esse; è il punto d'appoggio dell'opera terrestre, il cristallino attorno al quale e secondo le cui leggi di cristallizzazione, sul cui modello, si verrà cristallizzando l'esperienza terrena, che diventa tutta, nella sua stessa struttura, un simbolo del mondo spirituale »⁵⁹.

Un'altra indicazione importante riguardo al discernimento tra la vera e la falsa mistica è la distinzione che Florenskij fa dei tre tipi di mistica, corri-

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 41-42.

spondenti alle tre diverse parti del corpo umano: la testa, il petto e il ventre⁶⁰. La « mistica del ventre » è quella dei culti orgiastici antichi e moderni. La « mistica della testa » o « dello yoga » è « diffusa in Oriente e specialmente in India e importata in Europa dagli occultisti delle varie tendenze e soprattutto dai teosofi »⁶¹. La « mistica del petto » è la « mistica normale », tipica soprattutto del cristianesimo orientale che riconosce il centro della persona umana nel petto, o, più precisamente, nel cuore. Secondo l'Oriente cristiano, il cuore è l'organo che vigila sullo sviluppo di tutta la personalità, è la radice con cui essa può comunicare con il Cielo. È dal cuore che si propaga, come da un centro di raccolta di tutto l'essere, il « moto vitale in modo naturale (non innaturale come presso i pseudomistici) » estendendosi agli altri organi del corpo, « che perciò agiscono in armonia e con un coordinamento reciproco »⁶². Quest'equilibrio, però, coinvolge non solo l'uomo, ma anche tutto quello che lo circonda, in quanto « 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 »⁶³.

Secondo padre Pavel, solo la « mistica del cuore » fa sì che la personalità dell'uomo comunichi veramente con il Cielo, raggiungendo un giusto equilibrio sia interno che esterno, un equilibrio secondo il

⁶⁰ Quest'idea scaturisce dalla concezione che Florenskij ha del corpo umano. Secondo lui « quello che di solito chiamiamo corpo, non è che la *superficie* ontologica dietro cui sta la *profondità* mistica del nostro essere » (P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento*, p. 324).

⁶¹ *Ibidem*, p. 326.

⁶² *Ibidem*, p. 332.

⁶³ *Ibidem*, p. 330.

principio dell'*omoousia* trinitaria, ossia, dell'amore di Dio. Ogni altro tipo di mistica, anche se rende possibile uno sviluppo, « necessariamente accresce lo squilibrio già esistente nella vita e infine deforma la vita dell'uomo peccatore »⁶⁴. Perché tutto ciò che non cresce in seno alla SS.ma Trinità e che non è benedetto dalla grazia dell'ecclesialità – della vita, cioè, vissuta secondo il comandamento dell'amore reciproco –, « si secca e muore »⁶⁵.

Uno straordinario esempio della « mistica del cuore » è stato, secondo Florenskij, san Sergio di Radonez, fondatore della Laura della SS.ma Trinità a Sergej Posad (nei pressi di Mosca). San Sergio, sin dalla sua tenera età, ebbe visioni dell'« archetipo supremo »: la SS.ma Trinità, da lui chiamata « vivificante », cioè « principio, sorgente e genitrice della vita, come unisussistente e indivisibile, poiché l'unità nell'amore è vita e principio di vita, mentre litigi, discordie e divisioni distruggono, fanno perire e conducono alla morte »⁶⁶. Questa visione, che trasformò la vita del santo e dei suoi seguaci, viene custodita e propagata fino ad oggi dall'antica Laura, conferendole un irresistibile fascino spirituale. Un fascino che, quasi come un lontano ma prezioso « ricordo d'infanzia », at-

⁶⁴ *Ibidem*, p. 326.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 325. Florenskij spiega: « Esiste il pericolo della seduzione o della falsa mistica, e l'uomo, prigioniero nelle sue reti, quanto più lavora su se stesso, tanto peggio declina; soltanto la peggiore caduta potrà spingerlo a rinsavire e a incominciare a distruggere ciò che con tanto sforzo ha costruito. Il viandante che ha imboccato la strada sbagliata si allontana dalla meta tanto più quanto più marcia veloce; così anche l'asceta che ha abbandonato la strada dell'ecclesialità perirà per il suo stesso sforzo ascetico » (*ibid.*, p. 326).

⁶⁶ P.A. Florenskij, *La Laura della Trinità e di san Sergio e la Russia*, in *Russia Cristiana* 4 (1977), in russo, 12.

trae con forza e «conforma l'animo alla laura, così che tutti gli altri luoghi diventano come estranei, mentre essa diviene la vera patria, che chiama a sé i propri figli appena essi si trovino altrove, ovunque siano»⁶⁷.

Ecco perché Florenskij desiderò vivere per tutta la sua vita nei pressi della laura di san Sergio, e ciò sia fisicamente (fino a oggi la famiglia Florenskij-Trubačev possiede a Sergej Posad la casa, acquisita originariamente da padre Pavel), che spiritualmente, considerandola la sua vera casa nativa e chiamando san Sergio il suo vero padre⁶⁸. Dio volle, però, che gli ultimi anni della vita del pensatore fossero, sì, un invito a testimoniare lo spirito e la spiritualità della laura, ma da un luogo molto lontano, con uno spirito completamente contrario all'ideale spirituale di san Sergio: il lager staliniano delle isole Solovki, il vero e proprio inferno, luogo di morte e di distruzione, ideato come terra senza Dio⁶⁹.

Con la sua testimonianza⁷⁰, sigillata dalla violenta morte assieme ad altri 449 compagni fucilati, l'8 dicembre 1937, nel cortile di un monastero nei pressi di Leningrado, egli accese spiritualmente un nuovo lume davanti all'icona di san Sergio, rendendo con ciò più luminosa e più bella l'anima dell'antica laura della SS.ma Trinità, custode di una grande spiritualità e di un importante modello di vita cristiana.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 4.

⁶⁸ Cfr. *ibidem*, p. 6.

⁶⁹ Uno sconvolgente racconto della storia del terribile lager e della vita di alcuni dei suoi più celebri detenuti si trova in J. Brodskij, *Solovki le isole del martirio. Da monastero a primo lager sovietico*, La Casa di Matriona, Milano 1998.

⁷⁰ Il dramma degli ultimi anni di vita del padre Pavel è descritto nel saggio di N. Valentini, *L'arte della gratuità*, in P.A. Florenskij; «*Non dimenticatemi*»..., pp. 9-46.