

GERARDO CIOFFARI O.P.

SOFIOLOGIA ED  
ECUMENISMO IN  
PAVEL FLORENSKIJ

**“L’attualità del messaggio di Pavel Florenskij”  
Padova, Presbyterium, Via del Santo, 131,  
13 aprile 2002**

p. Gerardo Cioffari o.p.

## **SOFIOLOGIA ED ECUMENISMO IN PAVEL FLORENSKIJ**

**“L’attualità del messaggio di Pavel Florenskij”  
Padova, Presbyterium, Via del Santo, 131,  
13 aprile 2002**

### **Sommario**

- 1. La formazione intellettuale e l’opera**
- 2.- Influsso chomjakoviano e principio di consustanzialità**
- 3.- Filarete Drozdov, lo starec Isidoro e la Chiesa come corpo di Cristo**
- 4.- Vladimir Solov’ev e l’unità del tutto**
- 5.- Dalla discontinuità matematica all’antinomia teologica**
- 6.- La Sofia**
- 7.- Qualche giudizio sulla sofologia di Florenskij**
- 8.- Un’ecclesiologia tra la polemica e l’ecumenismo**
- 9. Attualità di Florenskij**

Il presente studio vuole affrontare un tema non particolarmente noto della teologia di Pavel Florenskij, uno dei teologi più universalmente amati della Chiesa russa. Pur trattando, infatti, temi alquanto scottanti, come la sofologia (per la quale l'amico Bulgakov fu condannato sia dalla Chiesa russa di Karlovcy che da quella di Mosca)<sup>1</sup>, Florenskij, dopo un inizio incerto, ha superato in vita tutti gli scogli della critica ecclesiastica<sup>2</sup> e laica. Dopo morte però la sofologia gli è costata cara: la Chiesa russa non lo ha inserito nel catalogo dei neo-martiri (lui, che lo meritava più di chiunque altro).

In questo intervento vorrei toccare la dottrina di Florenskij sulla Sofia e il suo atteggiamento in campo ecumenico. Se la prima infatti è molto nota grazie all'ormai datata traduzione di Pietro Modesto della sua opera principale (*“Colonna e fondamento della verità”*)<sup>3</sup>, la sua teologia ecumenica è rimasta poco lumeggiata, anche a causa di testi poco conosciuti e non ancora tradotti. Tale discorso presenta un interesse in sé, in quanto permette di puntualizzare la prospettiva ecclesiologica di uno dei teologi più apprezzati dell'Ortodossia attuale, ma offre anche l'estro per individuare le principali correnti teologiche russe. Infatti, il pensiero di Florenskij è molto complesso, non solo per le continue irruzioni di elementi scientifici ed estetici, ma anche per la varietà degli influssi teologici e filosofici che ha subito. Si cercherà qui di semplificare, evitando di menzionare autori che hanno influenzato il suo pensiero su punti minori, limitandoci invece ai tre che hanno lasciato un'impronta su problemi decisivi. Nella questione che ci riguarda i tre pensatori russi a cui ci riferiamo sono Aleksej Chomjakov per la filosofia slavofila della storia, Filaret Drozdov per le aperture ecumeniche in ecclesiologia, e Vladimir Solov'ev per la Sofia ed il senso dell'unità dell'universo. Nostro compito sarà di mostrare come influssi apparentemente inconciliabili (il discorso vale specialmente per Chomjakov e Filarete) hanno trovato posto nella sintesi teologica di Florenskij.

## 1. La formazione intellettuale e l'opera

Pavel Aleksandrovič Florenskij<sup>4</sup> nacque ad Evlach (Azerbajžan) nel 1882. La lettura di Tolstoj durante gli studi liceali fra Tbilisi e Batumi lo portò alla crisi religiosa. Si iscrisse quindi all'università di Mosca, ove nel 1904 conseguiva la

---

<sup>1</sup> Cfr. *O sofii premudrosti Božiej. Ukaz Moskovskoj Patriarchii i dokladnaja zapiski prof. prot. Sergija Bulgakova Mitropolitu Evlogiju*, Parigi 1935.

<sup>2</sup> Tuttavia anch'egli (come pure il Solov'ev) fu accomunato alla condanna di Bulgakov nell'opera dell'arcivescovo Serafim Sobolev, *Novoe učenie o Sofii Premudrosti Božiej*, Sofija (Bulgaria) 1935.

<sup>3</sup> Pavel Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, trad. di Pietro Modesto, introduzione di Elémire Zolla, Rusconi ed., Milano 1974 (ristampa, 1998).

<sup>4</sup> Per questa ricostruzione sommaria della vita di Florenskij ho utilizzato soprattutto Pavel Florenskij, *Non dimenticatemi*, a cura di Natalino Valentini e Lubomir Žak, Mondadori, Milano 2001.

laurea in Matematica e Fisica. Grande influsso esercitò su di lui il professore N. V. Bugaev, fondatore della Società Matematica di Mosca, e propugnatore di una scienza che metteva in discussione l'analisi matematica, a favore dell'aritmetologia e della discontinuità. E questo influsso passò dalla matematica alla filosofia, laddove la discontinuità geometrica si presentava come antinomia della verità: *La vita è infinitamente più ricca delle definizioni razionali, e perciò nessuna formula può contenere tutta la pienezza della vita*<sup>5</sup>.

Contemporaneamente coltivava l'amicizia col figlio del Bugaev, il poeta simbolista Andrej Belyj, come pure con due starcy, il vescovo Antonij Florensov e il monaco Isidoro Gruzinskij. E l'avventura dello spirito lo appassionò come la matematica e la fisica, al punto che pensò di farsi monaco. Fu il Florensov a dissuaderlo dalla vita monastica

Invece di procedere negli studi scientifici, si iscrisse all'Accademia Ecclesiastica di Mosca, non disdegnando al contempo di frequentare i circoli intellettuali moscoviti. Nel 1908 terminava l'Accademia, rimanendo affascinato dal sistema di filosofia cristiana dell'archimandrita Serapion Maškin (che restò comunque inedito). E leggeva anche Vladimir Solov'ev, il filosofo dell'unità dell'universo e della sofia che lo avvicinò al senso della natura e alla mistica. Fino agli ultimi anni della vita ricorderà la frase di Silesio: *La rosa che il tuo occhio esteriore vede, è fiorita in Dio dall'eternità*<sup>6</sup>.

Ormai professore di teologia all'Accademia di Mosca, Florenskij cominciò ad approfondire il suo sistema cercando di valorizzare le principali correnti del pensiero russo, da Chomjakov a Filarete fino a Solov'ev. Ma la tradizione spirituale russa acquistò una connotazione tutta particolare a causa dei precedenti studi di matematica e fisica. Conclusione di tale ricerca fu il suo capolavoro *Colonna e fondamento della Verità* (1914).

Nel 1922, invece di partire come tanti intellettuali, preferì restare in Russia. Fu responsabile della tutela del patrimonio artistico della Troickaja Lavra. Quindi insegnò (1925-1927) materie tecniche e diresse (1927-1933) la *Grande enciclopedia tecnica*, il che non significa che stesse tranquillo con le autorità. Infatti già nel maggio 1928 fu arrestato come oscurantista e socialmente pericoloso. Confinato per tre anni a Nižnyj Novgorod, fu presto messo in libertà grazie ai buoni uffici della ex moglie di Massimo Gorki.

Tornato a Mosca riprese alcune ricerche degli anni giovanili, come quelle sulle geometrie non euclidee. Ai convegni si presentava in abito talare, il che, soprattutto a partire dal 1931 gli suscitò non poche critiche ed accuse. Nel 1933 cominciava il calvario. Arrestato e condannato a 10 anni di lager, dalla Lubjanka fu trasferito in Siberia, per finire poi al lager di SLON nelle Solovki. Per salvare diverse vite umane si autodenunciò per aver collaborato alla rinascita del partito fascista. A nulla valsero gli appelli di L. K. Martens, suo successore come direttore dell'Enciclopedia tecnica, che senza Florenskij

<sup>5</sup> *La colonna*, cit., p. 194.

<sup>6</sup> P. Florenskij, *Non dimenticatemi*, cit., p. 173.

avvertiva il fallimento dell'impresa. Trasferito ai primi di dicembre presso Leningrado, con altri 500 detenuti fu fucilato l'8 dicembre 1937<sup>7</sup>.

L'opera di Pavel Florenskij comprende scritti a carattere scientifico e matematico, di linguistica e di estetica, di filosofia e di teologia. Per il tema specifico della sofiologia e dei rapporti interecclesiali farò riferimento alle seguenti opere:

1. Il concetto di Chiesa nella S. Scrittura<sup>8</sup>
2. Colonna e fondamento della Verità<sup>9</sup>
3. Dogmatismo e dogmatica<sup>10</sup>
4. Il sale della terra<sup>11</sup>
5. L'ortodossia<sup>12</sup>

Due di esse (*Colonna e fondamento* e *Sale della terra*) si trovano anche in traduzione italiana, mentre gli altri tre scritti si possono leggere nel primo volume delle *Opere in quattro volumi* edite recentemente a Mosca.

Non prendo qui in considerazione, perché non rilevanti per il tema in questione, scritti di notevole valore filosofico, estetico e scientifico, come ad esempio *Le porte regali*, *La prospettiva rovesciata*, *Allo spartiacque del pensiero*, *Il senso dell'idealismo* e *l'Analisi dello spazio e del tempo nelle produzioni artistico-figurative*<sup>13</sup>:

## 2. Influsso chomjakoviano e principio di consustanzialità

Il primo pensatore russo ad esercitare un notevole influsso su Pavel Florenskij è Aleksej Stepanovič Chomjakov, il leader dello Slavofilismo che

<sup>7</sup> La data è stata scoperta nel 1992, quando furono aperti gli archivi del KGB, mentre fino ad allora tutti (me compreso) avevano scritto che era morto nel 1943.

<sup>8</sup> *Ponjatje Cerkvi v Svjašennom Pisani, in Sočinenija v četyrëch tomach*, ed. Mysl', Moskva 1994, pp. 318-489. Il *Concetto di Chiesa* fu scritto nel 1906, a soli 24 anni, ed è quindi un'opera giovanile.

<sup>9</sup> *Stolp i utverždenie Istiny*, Moskva 1914.

<sup>10</sup> *Dogmatizm i Dogmatika*, in *Sočinenija*, pp. 550-570. La relazione su *Dogmatismo e dogmatica* fu presentata nel settembre 1905 alla prima seduta solenne del circolo filosofico dell'Accademia. Com'era da prevedersi il discorso di Florenskij, soprattutto per l'attacco ai manuali russi di dogmatica, diede adito ad un acceso dibattito i cui verbali ci sono parzialmente pervenuti. Lo scritto è edito anche in italiano nella raccolta *Il Cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1999, pp. 131-168.

<sup>11</sup> *Sol' Zemli*, in *Sočinenija*, pp. 571-637. Il *Sale della terra* è la vita dello starec Isidoro dello skit Getsemani della Troickaja Lavra, conosciuto dal Florenskij nel 1904. Lo starec, con la sua semplicità e spirito ecumenico, attenuò l'impatto negativo del Chomjakov sul giovane Florenskij.

<sup>12</sup> *Pravoslavie*, in *Sočinenija*, pp. 638-662. *L'Ortodossia* fu pubblicato nel 1909. Florenskij fa uso qui di una lingua ed uno stile semplici, evitando il linguaggio tecnico della teologia. Più che della solita costruzione ideale dell'Ortodossia, qui si presenta un'immagine realistica di come l'Ortodossia è concepita e vissuta dal popolo russo.

<sup>13</sup> *Ikonostas* (trad. It. *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977); *Obratnaja perspektiva* (trad. It. *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, Casa del Libro, Roma 1983); *Uvodorazdelov mysli* (trad. It. *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, Guerini e Associati, Milano 1989); *Smysl idealizma* (trad. it. *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, Rusconi, Milano 1999); *Analiz prostranstvennosti i vremeni v chudožestvenno-izobrazitel'nyh proizvedenijach* (Prima edizione, Moskva 1993. Trad. it. *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cura di N. Mislser, Adelphi, Milano 1995).

negli anni quaranta dell'ottocento elaborò una filosofia della storia che metteva in evidenza la purezza e vitalità della Chiesa ortodossa a fronte di confessioni, come la romana e la protestante, che si lasciavano dirigere da principi esteriori<sup>14</sup>. Secondo Chomjakov, il cattolicesimo aveva l'unità, ma non la libertà. Il protestantesimo la libertà, ma non l'unità. Solo l'Ortodossia le aveva entrambe in una superiore sintesi vitale. Mentre le confessioni occidentali si ispiravano al principio kušita (esteriorità, determinismo), la Chiesa orientale era erede del principio iranico (libertà, spiritualità, interiorità). L'occidente razionalista riduceva anche l'esperienza ecclesiale a fredda concatenazione di concetti, mentre la Chiesa orientale, libera da ogni razionalismo, si lasciava permeare dalla grazia di Dio e quindi rimaneva nell'intimore esperienza vitale.

Curiosamente, Florenskij non simpatizzava col Chomjakov, tanto che, commentando l'opera di Zavitnevič sul leader dello slavofilismo<sup>15</sup>, lo sottopose a serrata critica. Egli inquadrava il Chomjakov nell'immanentismo idealistico tedesco ed interpretava la *sobornost'* come altruismo etico, un protestantizzante principio comunitario. Per lui, invece, *l'essenza dell'Ortodossia è ontologismo, accettazione della realtà che viene da Dio, data da Lui e non creata dall'uomo, umiltà e gratitudine.*

Per Florenskij il principio fondamentale della metafisica, cioè di ogni interpretazione dell'unità organica del mondo, è il principio di consustanzialità. E' attraverso di esso che si illuminerà poi anche la natura della verità (gnoseologia) e il mondo dei valori assoluti (etica). La filosofia dev'essere dunque omousiana e spirituale, *filosofia delle idee e della ragione, filosofia della personalità e dell'attività creatrice.* In questa filosofia si riconosce l'unità fondamentale di tutti gli esseri, e la loro relazione è considerata come approccio dall'intimo del proprio essere che viene ad avvinghiarsi con l'intimo dell'essere dell'altro. La filosofia della non-consustanzialità è invece una filosofia omoiousiana e carnale, razionalistica, *filosofia di concetti e del raziocinio, filosofia della cosa e dell'immobilità senza vita, dei rapporti interpersonali puramente estrinseci*<sup>16</sup>.

Pur prendendo dal Chomjakov l'analisi storico-filosofica dell'occidente, Florenskij nega che questa *potente ontologia dell'Oriente* possa riscontrarsi nel Chomjakov, rivolgendo contro di lui accuse analoghe a quelle che lui aveva rivolto all'occidente. Florenskij lo accusava cioè di troppe concessioni al protestantesimo, tanto che la sua stessa ortodossia si sarebbe trasformata

<sup>14</sup> Le opere principali di Chomjakov, dal punto di vista teologico, si trovano nel secondo degli otto volumi di *Polnoe sobranie sočinenij Alekseja Stepanoviča Chomjakova*, 5<sup>a</sup> ed. Moskva 1907. Ivi si trova l'opuscolo *Cerkov' odna*, scritto in russo e pubblicato più volte, sia la corrispondenza con William Palmer (cfr. Birkbeck W. J., *Russia and the English Church during the last fifty years*, vol. I, London 1895) che *L'Eglise latine et le protestantisme au point de vue de l'Eglise d'Orient*, Lausanne et Vevey 1872.

<sup>15</sup> Cfr. *Okolo Chomjakova*, in Bogoslovskij Vestnik, luglio agosto 1916. Questo testo provocò molte reazioni negative contro Florenskij. Cfr. *Perepiska svjaščennika Pavla Aleksandroviča Florenskogo so svjaščennikom Sergiem Nikolaevičem Bulgakovym* (Corrispondenza del sacerdote Paolo Aleksandrovič Florenskij col sacerdote Sergio Nikolaevič Bulgakov), ed. Volodej, Tomsk 2001, p. 115.

<sup>16</sup> *Stolp i utverždenie istiny*, Moskva 1914, p. 79-80.

in un *protestantesimo perfezionato*. Insieme alle *male erbe del cattolicesimo*, Chomjakov avrebbe estirpato anche il *grano dell'ortodossia*, che comprende infatti il senso dell'autorità ed il rispetto dei canoni. La sua utilità in chiave anticattolica ha fatto sì che ci si guardi bene dallo scrivere contro i suoi errori dottrinali, limitandosi a fare commenti severi a voce<sup>17</sup>.

L'accusa di fondo rivolta al Chomjakov era dunque di muoversi totalmente nel campo etico (concependo la *sobornost'* e l'amore come altruismo, quindi come rapporti estrinseci), invece che muoversi nell'elemento ontologico. Anche *l'amore e l'amicizia* vanno quindi intesi non come fattori di sovrapposizione esterna, ma come vere e proprie trasformazioni ontologiche dell'io; fattori che permettono all'io di realizzarsi, e senza i quali l'io resterebbe chiuso nella sua ipseità, quindi nella sua morte, cioè nella sua non esistenza.

Dalla critica a Chomjakov ci si sarebbero attese conseguenze interessanti, analoghe a quelle di Berdjaev, nel senso cioè di un maggiore equilibrio nel giudicare le altre confessioni. E, invece, no. Nella sua prefazione alla *Colonna e fondamento della verità* egli si sofferma sul concetto di ecclesialità, sostenendo l'esistenza di esperienza ecclesiale vitale solo nell'Ortodossia. Anzi, è proprio al senso di appartenenza alla Chiesa che riferisce la parola dell'Apostolo: *E' necessario infatti che vi siano delle divisioni in mezzo a voi* (1 Cor. 11, 19).

Quindi, alla maniera di Chomjakov, afferma che solo chi *accoglie in sé la sua vita e l'elemento primordiale* può capire che cos'è la ecclesialità. In altri termini, saltando a piè pari come contingenti e secondari i difetti evidenti dell'Ortodossia quali l'inerzia, il ritualismo e il cesaropapismo, è come se chiedesse di firmare una cambiale in bianco ad ogni cattolico o ad ogni protestante. Egli proclama una verità che per sua natura non è definibile né dimostrabile. Al non ortodosso non resta che accoglierla se vuole capirla, altrimenti è condannato all'eterno mondo dell'esteriorità.

Florenskij si muove dunque nella logica chomjakoviana, che cioè l'Ortodossia è vitale libertà e unità, mentre *dove non c'è vita spirituale è necessario qualcosa di esteriore che assicuri l'ecclesialità*. Sposando dunque i principi slavofili, così sintetizza la situazione delle altre due confessioni:

*Per il cattolico sono segno di ecclesialità un certo ufficio (il papa) o un sistema di uffici (le gerarchie). Per il protestante il criterio è invece una certa formula confessionale (un simbolo) o un sistema di formule (il testo della Scrittura). In fin dei conti per gli uni e per gli altri è decisivo un concetto: un concetto ecclesiastico giuridico per i cattolici, ecclesiastico scientifico per i protestanti*<sup>18</sup>.

<sup>17</sup> A. Walicki. *Una utopia conservatrice*, Torino 1973, p. 196.

<sup>18</sup> Seguo la traduzione di Pietro Modesto. Cfr. *Colonna*, cit., p. 38.

### 3. Filarete Drozdov, lo starec Isidoro e la Chiesa come corpo di Cristo

Il duro linguaggio anticattolico sparso qua e là nella *Colonna e fondamento della Verità* aveva forse lo scopo di dire all'Intelligencija russa che l'Ortodossia poggiava su principi autenticamente cristiani, mentre il cattolicesimo (ed ovviamente il protestantesimo) aveva ridotto tutto a meccanismo esteriore, senza ormai alcuna vitalità.

Nelle altre opere Florenskij usa un linguaggio più ponderato ed ecumenico. Anche laddove sottopone a critica le confessioni occidentali lo fa con un tono più pacato. Almeno per quanto riguarda il discorso ecclesiologico, per Florenskij, come per la stragrande maggioranza dei teologi russi, il referente è il celebre gerarca Filarete Drozdov.

Da un punto di vista esplicito il giudizio di Florenskij nei suoi confronti non è molto positivo. Gli rimproverava ad esempio una concezione ecclesiale troppo empirica e giuridistica, derivante dall'aver intrecciato, specialmente nei *Catechismi*, la dogmatica con la filologia<sup>19</sup>. Ancor più critico degli stessi slavofili Florenskij lo aveva addirittura accomunato nella condanna contro Makarij e gli altri autori di manuali di dogmatica: *Ma allora, mi diranno, che fine hanno fatto Silvestro, i due Filarete e Macario?*<sup>20</sup> Cosa che, a quanto sembra, nessuno aveva osato dire fino ad allora, se non il conte Leone Tolstoj<sup>21</sup>.

Ma Filarete compare, e in buona luce, nella vita dello starec Isidoro. Anzi, vi compare proprio in rapporto alla questione che ci interessa, l'ecumenismo. Florenskij racconta l'episodio accaduto almeno una quarantina d'anni prima, quando lo starec era ancora sbarbato e stava al servizio del vicario della Lavra, Antonio.

*Il grande gerarca (Filarete) e il saggio vicario se ne stavano seduti in attesa del tè e intanto ragionavano sulla necessità di una chiesa universale e sull'unificazione con i cattolici. Sorse però un problema: chi avrebbe detenuto il ruolo guida nella nuova chiesa? Era prevedibile che né gli ortodossi né i cattolici avrebbero voluto rinunciarvi e la chiesa non si sarebbe costituita. In quel mentre entra padre Isidoro reggendo il vassoio con il servizio da tè. "Ma la Madre di Dio, ecco chi starà alla guida. Bisogna dunque lasciare libero il posto della reggenza: sarà destinato alla Madre di Dio".*

*Per tutta la vita padre Isidoro aveva accarezzato questo pensiero sulla necessità di riunificare le chiese e la divisione fra le chiese era per lui motivo di personale dolore e personale offesa. "Noi tutti siamo figli dell'unica*

<sup>19</sup> Ponjatje Cerkvi, cit., p. 326.

<sup>20</sup> Dogmatizm, p. 558 (*Cuore cherubico*, p. 146).

<sup>21</sup> Il grande scrittore russo aveva dedicato un volume intero (*Kritika dogmatičeskago Bogoslovija*, Christchurch, Hants England 1903) alla confutazione della Teologia dogmatica di Makarij. Ed a quanto mi risulta era stato anche l'unico ad attaccare direttamente Filarete Drozdov, specialmente per il commento catechistico al sesto comandamento (corrispondente al quinto dei cattolici: *Non uccidere*). Cfr. *V čem moja vera*, Letchworth, Herts, England 1884, pp. 132-134.

*madre, non possiamo veder soffrire la madre che ci ha generati”, con afflizione richiamava alla memoria certi versi ed era solito farlo molto, molto spesso. Indubbiamente il pensiero della divisione tra le chiese era in lui fonte di grande turbamento. Talora aggiungeva: “In effetti siamo tutti un’unica realtà, per via di una sola lettera noi siamo catholici e loro cattolici. Bisogna pregare la Madre di Dio. E’ attraverso di lei che avverrà l’unificazione, dalle sole forze umane non potrà procedere”<sup>22</sup>.*

Così Florenskij si trovava a subire influssi completamente contrapposti, da Chomjakov che negava qualsiasi ecclesialità ai cattolici (negando per essi persino il termine di “Chiesa”) a Isidoro che affermava che *siamo tutti un’unica realtà* (vse – odna kanceljarija). Ed è proprio a questo punto che Florenskij citava quella che a nostro avviso è la “magna charta” dell’ecumenismo russo, le celebri pagine delle *Conversazioni fra chi cerca e chi è convinto dell’ortodossia della Chiesa orientale greco-russa*<sup>23</sup>.

Nel suo trattato sulla Chiesa Florenskij era fortemente influenzato da Aleksej Chomjakov. Né poteva essere altrimenti, visto che una delle sue fonti principali è quell’Evgenij Akvilonov, il quale nel comporre un analogo trattato (*Dottrina neotestamentaria sulla Chiesa*) si ispirava espressamente al capo dello slavofilismo<sup>24</sup>. Eppure, al momento in cui analizza il concetto paolino del Corpo di Cristo, Florenskij si stacca dalle posizioni intransigenti del Chomjakov per proporre quelle classiche di Filarete mediante questa lunga citazione:

*Sia la Chiesa orientale che l’occidentale vengono ugualmente da Dio... Ognuna di esse ha il suo spirito o peculiare rapporto allo Spirito di Dio (osoblivo e otnošenie k Duchu Božiju). Una verifica su quale sia più vicina allo spirito di Dio non consiste nel fare della propria chiesa locale l’unica vera, ma nel mostrare la legittimità del suo posto in mezzo alle altre che occupano il loro posto. Tanto meglio per la causa di Cristo se anche l’altra Chiesa cristiana trova strumenti per difendersi. (...) Ricorda che, attenendoci alle parole della Sacra Scrittura, non oso chiamare falsa nessuna Chiesa che crede che Gesù è il Cristo. La Chiesa cristiana può essere puramente vera, se professa la dottrina divina vera e salvifica senza commistione di opinioni umane false e dannose, oppure non puramente vera, quando mescola alla vera e salvifica dottrina di fede di Cristo opinioni umane false e dannose<sup>25</sup>.* Florenskij dunque non solo si dilunga sul famoso brano, ma lo trae dalla prima edizione, decisamente più esplicita (rispetto a quelle del 1831 e successive) sull’appartenenza della Chiesa di Roma alla Chiesa universale (punto su cui qualche anno prima aveva insistito instancabilmente il teologo Pavel Svetlov). In ogni caso tutto il brano tende a sottolineare l’ecclesialità della Chiesa di Roma e il fatto che possieda sacramenti validi e quindi i mezzi della salvezza.

<sup>22</sup> Sočinenija, I, pp. 592-593 (*Sale della terra*, cit., pp. 58-59).

<sup>23</sup> Razgovory meždu Ispytujuščim i Uverennym o Pravoslavii Vostočnoj greko-rossijskoj Cerkvi, SPb 1815.

<sup>24</sup> Novozavetnoe učenie o Cerkvi, SPb 1896.

<sup>25</sup> Ponjatje, cit., pp. 443-444.

Oltre a questo spirito peculiare di cui parla Filarete, Florenskij sembra convinto anche della necessità che vi siano differenze (*božestvennaja neobchodimost' raznostej*). La base su cui poggia tutto l'edificio "ecumenico" affonda le sue radici nella liturgia sacramentale che non prevede la ripetizione del battesimo dei cattolici (*nepovtorimost' kreščenija*). Né alcuno può esprimere un giudizio se e fino a che punto questo membro del corpo di Cristo è mortificato o proprio morto. Questo lo può sapere solo lo *spirito di Cristo che vivifica la Chiesa*.

#### 4. Vladimir Solov'ev e l'unità del tutto.

Il terzo grande pensatore russo ad esercitare un notevole influsso su Florenskij fu Vladimir Sergeevič Solov'ev, considerato da molti come il più grande ed originale filosofo russo. Viene considerato qui al terzo posto per la semplice necessità di dover stabilire un ordine. In realtà, Solov'ev è presente intellettualmente a Florenskij contemporaneamente a Chomjakov e Filarete, se non prima. Infatti, tutto il discorso già fatto sulla metafisica della consustanzialità universale risale proprio al Solov'ev e, come si è visto, si tratta di un aspetto tanto fondamentale da aver condizionato pesantemente tutto l'approccio a Chomjakov, per altri versi entusiasta. Un condizionamento che ha avuto un interessante e positivo risvolto sulla sua posizione ecumenica.

Il fatto che ormai in Russia fosse sin troppo noto il passaggio al cattolicesimo di Vladimir Solov'ev rendeva poco agevoli i richiami a lui, specialmente in persone vicine all'ambiente ecclesiastico. Forte era quindi il timore di venir classificati fra coloro che avevano abbandonato l'Ortodossia passando nel campo dei "papisti", come venivano qualificati i cattolici. Né potevano, d'altro canto, venir trascurate le sue acute analisi della situazione ecclesiale o le sue felici intuizioni in campo metafisico.

A giudicare dalla data di composizione del primo scritto "religioso" di Florenskij, vale a dire *Sulla superstizione ed il miracolo*, che è il gennaio 1902 (quando era ancora tutto impegnato in studi fisico-matematici), si avrebbe una conferma del fatto che Solov'ev fu uno dei primi autori religiosi da lui letti. Egli vedeva nel grande filosofo cristiano soprattutto il principale antagonista del mondo intellettuale anticlericale, in particolare per la sua posizione di fronte a Leone Tolstoj con la sua negazione della resurrezione di Cristo e la sua affermazione incondizionata della "non resistenza al male"<sup>26</sup>.

Il fascino di Solov'ev, tuttavia, non era tanto su questo o quel punto della sua dottrina, ma sul modo di essere filosofo cristiano, tutto rivolto all'*amore intellettuale di Dio*, a quella sintesi straordinaria fra la mistica e la metafisica. In questo, dice Florenskij, era molto vicino al modo di essere

---

<sup>26</sup> *O sueverii i čude*, Sočinenija, pp. 50, 56, 69.

dell'archimandrita Serapion Maškin<sup>27</sup>, quello stesso archimandrita che in una nota della *Colonna e fondamento della Verità* sarà definito suo principale ispiratore. Tale vicinanza, comprensibile per essere stato il Maškin discepolo di Solov'ev<sup>28</sup> nel 1877, si verifica anche in quella che è l'impostazione fondamentale o lo sfondo del suo pensiero, vale a dire in quelle tendenze gnostiche, *come in Origene e in Solov'ev, nel campo della filosofia e della religione e la sete di un sapere assoluto*<sup>29</sup>. E vicini sono i due nella passione per la natura, anche se Serapion ha una mistica più raffinata e prossima agli scritti patristici<sup>30</sup>. Ma ciò che più li accomuna, continua Florenskij, è il desiderio di *creare una universalità di concezione del mondo* (universal'nost' miroponimanija), *abbracciante l'intero campo degli interessi umani. La conoscenza integrale si ergeva dinanzi a lui, come dinanzi a Solov'ev ed Origene, e il compito che si prospettava era un sistema articolato onnicomprensivo* (svjaznaja vseob'emljušaja sistema)<sup>31</sup>.

Solov'ev è importante anche per quanto riguarda gli aspetti ecclesiologici. Florenskij cerca di sottolineare il fatto che l'accettazione del cattolicesimo e difesa del papismo da parte del grande filosofo non vanificano le sue riflessioni ecclesiologiche che conservano la loro validità. Anzi nell'inserire nella biografia *La Russie et l'Eglise universelle*, annota la circostanza che in russo i gesuiti tradussero solo ciò che andava a vantaggio del cattolicesimo, *le altre parti del libro da essi non solo non furono tradotte, ma furono taciute in modo che la suddetta traduzione apparisse come qualcosa di indipendente*<sup>32</sup>. Florenskij segue, ad esempio, il Solov'ev nel concetto di crescita (*rost*) della Chiesa. Fermo restando che la Chiesa in sé stessa, per il suo seme divino, è già perfetta, è chiaro che in noi essa può crescere e perfezionarsi. Se la sua interiorità è costante, la sua manifestazione esteriore si muove secondo i percorsi della storia<sup>33</sup>. Non facendo però il cammino di Solov'ev fino alla fine, Florenskij rigetta l'interpretazione cattolica del *Tu sei Pietro e su questa pietra edificherò la mia Chiesa* (Mt 16, 18), nonché del *A te darò le chiavi*, adeguandosi alla tradizionale interpretazione ortodossa che intende non la persona di Pietro, ma la sua professione di fede<sup>34</sup>.

## 5. Dalla discontinuità matematica all'antinomia teologica

Florenskij si stacca espressamente dal Solov'ev in un punto fondamentale. Pur condividendo l'intuizione primordiale della verità come *essere unitotale*, egli non ne condivide l'interpretazione. Per lui Solov'ev si

<sup>27</sup> *K počesti vyšnjago zvanija (čerty charaktera archim. Serapiona Maškina)*, Sočinenija, I, pp. 205-206.

<sup>28</sup> *Chronologičeskaja schema žizni o. archimadrita Serapiona Maškina*, Sočinenija, I, pp. 228.

<sup>29</sup> *K počesti*, cit., p. 218.

<sup>30</sup> *K počesti*, cit., p. 221.

<sup>31</sup> *K počesti*, cit., p. 222.

<sup>32</sup> *Ponjatie*, cit., p. 318.

<sup>33</sup> *Ponjatie*, cit., pp. 433-434.

<sup>34</sup> *Ponjatie*, cit., pp. 421-423.

muove ancora secondo una certa visione razionalistica, mentre è necessario a suo avviso abbandonare queste posizioni ireniche ed ispirarsi all'antinomicità. Solo l'antinomia recupera il mistero e la vitalità insita nei dogmi cristiani.

La verità si presenta come unità integrale, ma la sua realizzazione avviene in modo dialettico. E come c'è stata una crisi dei principi matematici e geometrici è necessario sottoporre a critica i principi filosofici, a cominciare dal fondamentale principio di identità. L'affermazione secondo la quale  $A = A$  deve essere rigettata se della verità si vuole avere un concetto vitale. E' soltanto nell'antinomia che la verità trova la sua realizzazione, evitando una morta tautologia.  $A$  è veramente  $A$  solo perché è al contempo non- $A$ , ed è nel superamento di sé stessa come non- $A$  che diviene veramente  $A$ . Si può parlare perciò a proposito della verità di una *coincidentia oppositorum*, di un *altro* che è contemporaneamente non-altro *sub specie aeternitatis*.

E se antinomica è ogni verità, a maggior ragione è antinomico ogni dogma, che esprime appunto un'alta verità, la verità rivelata. Se così non fosse, il dogma non sarebbe che una verità scientifica. L'antinomia dev'essere perciò considerata come la condizione essenziale del dogma<sup>35</sup>. Allorché un elemento del binomio antinomico viene ad essere esclusivizzato si ha l'*eresia*, vale a dire la scelta, il distacco, la sètta. In tal senso la lettera ai Romani si è manifestata come una *bomba contro la ragione*<sup>36</sup>.

Tra queste antinomie le più importanti sono unità e trinità di Dio, predestinazione e volontà libera, divinità ed umanità nel Cristo, la fede come dono e come conquista. Anche la salvezza eterna (e l'inferno) è strutturata in forma antinomica. Infatti: *Il perdono presuppone l'amore, questo presuppone la libertà autentica della creatura, quest'ultima la possibilità della volontà cattiva, e questa infine l'impossibilità del perdono*<sup>37</sup>. *Se mi domandi*, aggiunge il Florenskij, *Allora ci saranno le pene eterne ?, risponderò: Sì. Ma se mi domandi: Ci sarà una reintegrazione universale nella beatitudine?, risponderò ancora una volta: Sì. Abbiamo una tesi e un'antitesi le quali sole possono soddisfare lo spirito e la lettera della Sacra Scrittura e lo spirito degli scritti patristici*<sup>38</sup>.

La libertà, se è autentica, presuppone ugualmente l'autodelimitazione di Dio (*samo-ograničenie, istoščenie*). La sintesi di questa antinomia, in forma di tesi ed antitesi, è data non dalla ragione, ma dall'esperienza vitale fondata sulla Verità Triipostatica, vale a dire *nell'esperienza degli stessi ultimi destini della creatura, dove si dà la piena transustanziazione del mondo; ed in anticipo è sperimentata nei sacramenti ove si dà una transustanziazione parziale*<sup>39</sup>.

<sup>35</sup> Stolp, cit., p. 160.

<sup>36</sup> Stolp, cit., p. 164.

<sup>37</sup> Stolp, cit., p. 209.

<sup>38</sup> Stolp (La Colonna, cit., p. 310).

<sup>39</sup> Stolp, cit., p. 211.

## 6. La Sofia

Pur cercando in ogni modo di prendere le distanze dal **Solov'ev**, **accusandolo** di volta in volta di tendenza al **razionalismo**, **allo gnosticismo**, **ad una mistica erotica**, Florenskij ne rimane comunque affascinato, decidendo di sviluppare, ed eventualmente purificare in senso ortodosso, una delle idee centrali del pensiero del Solov'ev, la Sofia saggezza divina.

La lettura di Solov'ev aveva portato Florenskij a varie riflessioni a carattere ecclesiologico, rinviando a tempi migliori la sua riflessione sull'idea della sofia o sapienza divina. Non erano mancati dei riferimenti alla sapienza (premudrost'), ma l'interpretazione era stata vicina a quella ecclesiastica tradizionale. Più tardi, nel 1910 cominciò ad interessarsi più direttamente al tema con lo scritto *Praščury ljubomudrija* (Precursori dell'amore della Sapienza), seguito da una lettera del 1911 e da un'ufficiatura per la sapienza divina<sup>40</sup> nel 1912.

E' improbabile che Florenskij non avesse compreso la centralità della Sofia nel sistema di Solov'ev, come si può ben arguire dall'osservazione critica nei confronti dei traduttori gesuiti che nel pubblicare *La Russia e la Chiesa universale* avevano omesso la terza parte, incentrata appunto sull'idea di Sofia. E che si trattasse di un punto fondamentale è dimostrato dallo stesso Solov'ev che nel 1889 arrivava a parlare di *congiura del silenzio*<sup>41</sup>. E' plausibile quindi che Florenskij sia giunto a fare propria questa idea nel tempo, a seguito forse della maturazione dell'idea di unitotalità (unità del tutto).

Per non ridurre la sua opera ad una sorta di storia della teologia, Solov'ev aveva dunque contestualizzato il suo ecumenismo in una cornice ben più vasta, che comprendesse il concetto metafisico dell'essere e quello teologico della Trinità. Il primo è concepito secondo tre modi costitutivi, quello del *fatto* assoluto, dell'*azione* assoluta e del *godimento* assoluto. Mentre la seconda, che la rivelazione ci indica in tre ipostasi, è appunto quell'essere realizzato in tutta la sua pienezza. Pertanto la Trinità non può essere concepita come un essere a fianco ad altri esseri. Dio Trinità non può avere una sostanza fra le altre. Possedendo la sua sostanza invece, Dio deve possedere tutto. *Questa sostanza universale, quest'unità assoluta del tutto è la sapienza essenziale di Dio* (Khocmah, Sofia)<sup>42</sup>. Come dice la Sapienza di sé stessa nella Sacra Scrittura: *Ab aeterno eram apud Eum* (fatto assoluto), *cuncta componens* (azione assoluta), *antequam terra fieret delectabar* (godimento assoluto).

<sup>40</sup> *Stolp* (La Colonna, cit., p. 17).

<sup>41</sup> Lettera a mons. Strossmayer del 9-12 dicembre di quell'anno; cfr. *La Russia e la Chiesa universale e altri scritti*, a cura di Adriano dell'Asta, Casa di Matriona, Milano 1989, p. 13.

<sup>42</sup> Cfr. *La Russia e la Chiesa universale*, cit., p. 180.

L'essere di Dio è garanzia a che il caos non esista. Ma egli lo fa non soltanto grazie alla sua onnipotenza, ma anche grazie all'idea e alla ragione, vale a dire al Logos. E per non ridursi ad andare contro il caos, Dio agisce anche per il caos, al fine di coinvolgerlo in tutto il suo essere. E *l'azione per* non è altro che la sua grazia. Così anche il caos rientra nella sostanza universale, altrimenti non potrebbe esistere. Esso esiste in Dio, ma non si confonde con lui in quanto è immerso nella sua bontà e retto dalla sua potenza. Questa vitalità divina deriva dal gioco della Sapienza che fa balenare dinanzi a Dio *le innumerevoli possibilità di tutte le esistenze extradivine e assorbendole di nuovo nella sua onnipotenza.*

Così, oltre alla Sapienza essenziale (Logos) bisogna ammettere in Dio una Sapienza che non ha vita autonoma ma, appunto, solo in Dio. Essa è il principio vero della creazione, è l'anima del mondo. Col Padre eternamente attuale c'è dunque una *Madre possibile e futura del mondo extradivino.* E questa Madre o anima del mondo si frantuma in una infinità di possibili esistenze che possono piegarsi verso il caos, ma anche innalzarsi nel mondo superiore dei puri spiriti<sup>43</sup>. Tuttavia, *La Sapienza eterna, che nel suo principio è l'unità del tutto e nella sua totalità l'unità degli opposti – unità libera e reciproca – trova infine un soggetto nel quale e col quale può realizzarsi completamente. Lo trova e ne gioisce. La mia gioia, dice, la mia gioia per eccellenza, è nei figli dell'Uomo*<sup>44</sup>. Ed è nell'uomo che la Sapienza si libera della tentazione del caos e rende il mondo capace di rientrare armonicamente in Dio. Nella Sapienza l'uomo, la donna e la società intera formano un unico essere umano, la Sofia incarnata, *che ha la sua manifestazione centrale e perfettamente personale in Gesù Cristo, il complemento femminile nella Santa Vergine e l'estensione universale nella Chiesa. (...) L'umanità unita a Dio nella Santa Vergine, nel Cristo e nella Chiesa è la realizzazione della Sapienza essenziale o della sostanza assoluta di Dio, la sua forma creata, la sua incarnazione. (...) La verità cristiana, in questo suo aspetto definitivo – l'incarnazione totale e concreta della Divinità - ha particolarmente affascinato l'anima religiosa del popolo russo, sin dai primordi della sua conversione al cristianesimo. Dedicando i suoi templi più antichi alla santa Sofia, la Sapienza sostanziale di Dio, il popolo russo ha dato a quest'idea un'espressione nuova, sconosciuta ai greci (che identificavano la Sofia con il Logos). Pur ricollegando intimamente la santa Sofia alla Madre di Dio e a Gesù Cristo, l'arte religiosa dei nostri antenati la distingueva nettamente dall'uno e dall'altro, rappresentandola con le fattezze di un essere divino particolare. Si trattava per loro dell'essenza celeste nascosta sotto le apparenze del mondo inferiore, era lo spirito luminoso dell'umanità rigenerata, l'Angelo custode della Terra, la manifestazione futura e definitiva della Divinità*<sup>45</sup>.

<sup>43</sup> Cfr. *La Russia e la Chiesa universale*, cit., pp. 180-188.

<sup>44</sup> Ivi, 196.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 199-201.

Facendo suo tale discorso sulla Sofia, anche Florenskij la concepisce come *l'essenza originaria del creato, l'Amore creatore di Dio "che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo"*. A differenza però dal Solov'ev, il Florenskij sente il bisogno di collegare questa dottrina con degli specifici passi neotestamentari, come ad esempio dagli *Atti degli Apostoli* (17, 28), dalla *Lettera ai Romani* (8, 22 e 5, 5)<sup>46</sup>. Anzi, per uno degli aspetti fondamentali, quello che Solov'ev aveva chiamato il *gioco della Sapienza*, Florenskij riesce a trovare un brano di Gregorio Nazianzeno estremamente efficace: *La Sapienza originaria dell'universo contemplava, oltre alla sostanza della santissima Trinità, come figure ideali gli archetipi costitutivi del mondo che in seguito sarebbe stato creato da Dio, perché allora il mondo sarebbe divenuto reale*<sup>47</sup>.

Come già il Solov'ev, anche il Florenskij ritiene che la Sofia, *sposa eterna del verbo di Dio*, non abbia alcuna esistenza fuori da lui ed indipendentemente da lui. *Essa è una in Dio e molteplice nel creato, dove viene percepita nei suoi aspetti concreti come la personalità ideale dell'uomo, il suo angelo custode, cioè come il riverbero dell'eterna dignità della persona e l'immagine di Dio nell'uomo*<sup>48</sup>. Utilizzando poi un'espressione cara ad Eckhart e alla mistica renana, Florenskij parla qui di *scintilla divina* nell'uomo, il cui concetto si ritroverebbe nelle Epistole neotestamentarie<sup>49</sup>.

Ma Florenskij non vuole riferirsi né ad Eckhart né al mistico russo M. I. Speranskij. Egli vuole poggiare l'intero sistema sofiologico sulla patristica, vuole inserirlo cioè nella tradizione ecclesiale. Richiama perciò significative espressioni da opere come la *Dottrina dei dodici apostoli* o anche la *Seconda lettera di san Clemente romano ai Corinti*. L'importanza attribuita alla Chiesa in questa seconda opera è notevole. Essa viene quasi messa a pari al Cristo nella mente di Dio: *Dio creò l'uomo maschio e femmina. Il maschio è Cristo, la femmina la Chiesa*<sup>50</sup>. Ma la riflessione sulla Chiesa come immagine privilegiata della Sapienza deriva soprattutto dal *Pastore di Erma*. Alla domanda del perché la Chiesa appaia nelle sembianze di una vecchia, la risposta è la seguente: *E' vecchia perché fu creata prima di tutte le cose ed è per lei che fu creato il mondo*<sup>51</sup>. Così, commenta il Florenskij, *in scritti indubbiamente ortodossi, e a suo tempo facenti parte addirittura del canone neotestamentario, si parla nel modo più preciso della Chiesa come di un eone preesistente al mondo*.

Continuando sulla scia del *Pastore di Erma*, di cui viene rilevato lo spirito ascetico che lo distingue dalle correnti gnostiche, e prima di entrare nel vivo con Atanasio il grande, Florenskij fa questa osservazione fondamentale:

<sup>46</sup> *Stolp* (La Colonna, cit., p. 388).

<sup>47</sup> Ivi, p. 390).

<sup>48</sup> Ivi.

<sup>49</sup> Ivi, p. 391.

<sup>50</sup> Ivi, p. 396.

<sup>51</sup> Ivi, p. 399.

*Se agli ortodossi è concessa una certa libertà nel seguire correnti filosofiche diverse, devono, in vista del lettore contemporaneo, districare la questione della preesistenza dalla terminologia filosofica del passato, riesponendola nell'equivalente attuale, dando veste nuova all'esperienza interiore della pienezza che vi è contenuta. Se non si concede questa libertà, bisognerà prendere questa dottrina con le riserve e le spiegazioni qui esposte<sup>52</sup>.*

Florenskij sa che sta procedendo su un campo minato. Preferisce perciò precisare che la sua è un'indagine libera, ma che è disposto a fermarsi in caso di un intervento ecclesiastico. Quindi procede più convinto che mai con una citazione forte di Atanasio d'Alessandria, da cui emergono concetti notevoli, come la distinzione fra la Sapienza *unigenita e originale di Dio* e la Sapienza creata esistente in noi, nonché la distinzione fra il Creatore e la sua immagine creata nelle cose.

*Il Figlio di Sirach (Ecclesiastico) dice che Dio diffuse la sapienza in tutte le sue opere, fra tutti i viventi e la elargì a quanti lo amano; ora questa diffusione è il segno non dell'essenza della Sapienza originaria e unigenita ma della Sapienza rappresentata nel mondo<sup>53</sup>.*

Né questo è il solo brano del genere. E Florenskij subito specifica che questa Sapienza di cui parla Atanasio non è una condizione psicologica dello spirito bensì *la natura metafisica dell'essere creato*.

Per meglio rendere il concetto che si tratta di una realtà sostanziale, Florenskij ricorre ad un linguaggio incisivo:

*La Sofia partecipa alla vita della Divinità triipostatica, penetra nel seno trinitario e si comunica all'amore divino. Ma essendo la Persona "quarta", creata e quindi non consustanziale, essa non forma l'unità divina. Non è l'Amore, ma soltanto entra nella comunione dell'Amore, le è permesso di entrare in questa comunione per l'umiltà ineffabile, inattuabile, impensabile di Dio. Essendo quarta persona, essa per beneplacito divino (e mai comunque per natura sua) immette una diversità nel rapporto fra sé e la provvidenziale azione delle ipostasi trinitarie<sup>54</sup>.*

Pur definendola *quarta persona*, Florenskij fa notare subito la non indipendenza rispetto alle altre tre Persone. Anzi, quando pensiamo ad essa, le sfumature cambiano a seconda di quale Ipostasi divina intendiamo rievocare. Pensando al Padre, la Sofia si presenta come sostanza ideale. Pensando al Verbo, essa si presenta come ragione del creato, *il suo senso, la sua verità e giustizia*. Pensando allo Spirito Santo essa appare come la spiritualità e la santità del creato stesso, la sua purezza ed immacolatezza.

Poi, tornando forse all'immagine dell'archetipo, vale a dire del modello ideale originario, Florenski concepisce la Sofia come il momento più elevato di una data realtà.

<sup>52</sup> Ivi, p. 403.

<sup>53</sup> Ivi, p. 407.

<sup>54</sup> Ivi, p. 411.

*Se la Sofia è tutta la creatura, l'umanità, che è l'anima e la coscienza della creatura, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è tutta l'umanità, la Chiesa, che è l'anima e la coscienza dell'umanità, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa, la Chiesa dei Santi, che è l'anima e la coscienza della Chiesa, è la Sofia per eccellenza. Se la Sofia è la Chiesa dei Santi, la Madre di Dio, interceditrice e mediatrice del creato davanti al verbo di Dio che giudica la creatura e la taglia in due, "purificazione del mondo", è ancora la Sofia per eccellenza. Il segno autentico di Maria piena di grazia è la sua verginità, la bellezza della sua anima, e tutto questo è la Sofia<sup>55</sup>.*

Florenskij è consapevole che nella letteratura patristica il termine *Sofia* è usato prevalentemente per indicare la seconda persona della SS. Trinità. Per cui ritiene del tutto superfluo stare a portare testimonianze in tal senso dagli scritti dei Padri o della liturgia. Ma la coscienza ecclesiale non si limita alla patristica e alla liturgia, essa trova una forte espressione anche nell'iconografia. Ora, in questo peculiare ramo il concetto di Sofia è alquanto diverso dalle altre espressioni ecclesiali. Nelle icone la Sofia non si identifica semplicemente con la seconda persona della Trinità, ma ha una sua fisionomia.

Per meglio afferrarne il senso è opportuno distinguere le varie tipologie, che potrebbero essere ricondotte a tre: il tipo dell'angelo, il tipo della Chiesa o della Croce, ed il tipo della Madre di Dio. Volendo poi identificare queste tipologie con la produzione iconografica prevalente in questa o quella città, si avrà la Sofia di Novgorod, la Sofia di Jaroslav e la Sofia di Kiev.

Richiamandosi alla nota *Petizione* del prete Silvestro dell'Annunciazione di Mosca (1554), Florenskij ricorda che *il gran principe Vladimir comandò di erigere a Novgorod una chiesa di pietra, la santa Sofia-Sapienza di Dio, secondo l'usanza costantinopolitana e allora fu dipinta anche l'icona della Sofia-Sapienza di Dio copiandola dall'esemplare greco*. Quale che sia il peso da dare a questa testimonianza, resta il fatto che quella della Sofia è certamente una delle icone più antiche dipinte in Russia. Quanto al contenuto, questa di Novgorod ha come figura centrale un angelo vestito di dalmatica imperiale, con una corona d'oro a forma di mura merlate. Nella destra regge un caduceo dorato, nella sinistra stringe al petto un rotolo chiuso. Alla sua destra c'è la Vergine, che regge nelle mani una sfera verdognola con l'immagine del Salvatore, alla sinistra S. Giovanni Battista che regge una pergamena. Al di sopra della Sofia c'è il Salvatore con un'aureola a forma di croce con la scritta alfa-omega. In alto, a forma di arcobaleno, c'è una tavola con sei angeli, tre per parte, che convogliano la loro attenzione verso un altare centrale. Da tutto l'insieme si evince la netta distinzione fra la Sofia ed il Salvatore, che resta in posizione di primato, mentre subalterna appare la Vergine.

Il secondo tipo è quello di Jaroslav con un altare sotto un ciborio a baldacchino con colonnato. Al di sopra del baldacchino c'è la Vergine con le

<sup>55</sup> Ivi, p. 413.

braccia aperte in preghiera. Ai lati dell'icona si vedono dieci gruppi di santi: *gli eremiti, i martiri, le martiri, i beati, i giusti (capeggiati da Gioacchino ed Anna), i confessori, i vescovi, i re e i principi, i profeti con a capo Giovanni Battista, e gli apostoli capeggiati da Paolo*. Sotto i santi vi sono parecchie persone ordinarie con la scritta: *Tutti i popoli a raccolta*. Una chiamata universale alla salvezza che sta ad indicare come questa Sofia altro non sia che la Chiesa nel suo insieme. Il fatto che oltre al Salvatore ci sia anche un crocifisso si spiega col fatto che anche qui elemento importante è l'altare, e che il crocifisso è visto qui non tanto come immagine del Salvatore, ma come parte integrante dell'altare pronto per la messa.

Il terzo tipo è quello della Sofia come Madre di Dio, che risponde al modello delle icone di Kiev. Nel contesto di un ciborio con sette colonne emerge la Madre di Dio con il Bambino nella sinistra ed il caduceo (o una croce latina) nella destra. Al di sopra c'è il Padre eterno e lo Spirito Santo. *Tutt'intorno figurano sette angeli: a destra Michele con la spada di fuoco, Uriel con il fulmine, Raffaele con un vaso d'unguento; a sinistra Gabriele con il giglio, Salafiele con i grani della preghiera, Jehudiele con una corona, Barachiele con i fiori sulla veste bianca*<sup>56</sup>. L'immagine della Vergine si avvicina al tipo della Deipara incoronata o della Donna dell'Apocalisse. La sua posizione come *orante* l'avvicina alla funzione ideale della Chiesa.

Una osservazione già fatta dal Solov'ev, e a Florenskij confermata da A. P. Golubcov, era che nei primi anni di cristianesimo a Kiev c'erano varie chiese in onore della Sofia, le quali più tardi furono ridedicate alla Vergine. E questa particolare venerazione risaliva addirittura all'apostolo degli Slavi, S. Cirillo. Nella *Vita di Costantino Filosofo* si narra che a sette anni il bambino ebbe questo sogno: *Un condottiero stratega della nostra schiatta radunò tutte le ragazze della nostra città e mi disse: Scegliti quella che desideri per aiuto e coetanea. Mi guardai intorno, le esaminai tutte e rilevai una, la più bella di tutte, col volto radioso, ornata di numerosi monili d'oro e gemme; il suo nome era Sofia*<sup>57</sup>.

Tuttavia, il Florenskij tende a differenziarsi dal Solov'ev su un aspetto fondamentale della Sofia, vale a dire sulla sua ragion d'essere originaria. A suo avviso, il Solov'ev tendeva a concepire la Sofia non solo come *persona ideale del creato o amore creatore di Dio*, ma anche come *sostanza della Santissima Trinità*, il che era come dare priorità alla Sofia, la quale così non solo è antecedente ma è *la sostanza dalla quale poi emergono le Ipostasi*. Tesi che va contro la teologia di S. Atanasio, che insiste sulla formula *dal Padre, dalla sostanza del Padre* e, secondo Florenskij, avvicina il Solov'ev alle posizioni di Sabellio, Spinoza, Schelling. In altri termini la Sofia stabilisce uno stretto rapporto fra il Creatore e la creatura, ma è sempre

<sup>56</sup> Ivi, p. 443. Sullo stretto rapporto fra la Sofia e la Madonna vedi S. Obolensky, *La sophiologie et la mariologie de Paul Florenskij*, in *Unitas*, 4 (1946).

<sup>57</sup> Ivi, p. 782).

qualcosa che sgorga dal Creatore, non qualcosa di indipendente da lui, come sembra essere la sua sostanza.

La ragion d'essere della creatura è il suo impegno ad uscire dalla sua ipseità per trovare la sua affermazione e realizzazione in Dio. Da parte di Dio poi, a tale scopo, proviene l'*amore kenotico* (samouničižitel'naja ljubov') che lo abbassa sino alla creatura. Il punto d'incontro di questo amore reciproco e bipolare, che porta Dio ad essere *altro da sé* (ino), è come un *quarto elemento ipostatico*<sup>58</sup>, che viene ad intaccare l'ordine trinitario.

## 7. Qualche giudizio sulla sofologia di Florenskij

Molti si sono chiesti se la sofologia di Florenskij si distingue effettivamente da quella del Solov'ev e se i motivi della condanna del Bulgakov (la cui prima opera sofologica è *Svet nevečernyj* del 1917) non valgano anche per lui.

In generale si può dire che la prima polemica che ne nacque puntava il dito contro Bulgakov, e solo di riflesso contro Florenskij, quale suo precursore. Va detto anche che durante il concilio di Mosca del 1917-1918 il libro di Bulgakov circolava liberamente senza che fosse sollevata alcuna obiezione. Dopo diverse schermaglie si giunse alla doppia condanna di Mosca e di Karlovcy<sup>59</sup> nel 1935.

Secondo l'arcivescovo Serafim Sobolev (giuridizione di Karlovcy) i motivi della condanna colpivano ugualmente Solov'ev e Florenskij, che ispirandosi allo gnosticismo dell'eretico Valentino, sono stati i precursori di Bulgakov. Che andasse condannato anche Florenskij derivava dal fatto che anch'egli riteneva, come Bulgakov, che la sofologia è un naturale sviluppo della patristica e della liturgia. Secondo J. Danzas, che condivide l'accomunamento dei tre nella stessa condanna sofologica, bisogna

<sup>58</sup> J. Danzas, *Les réminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse russe moderne*, in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XXV (1936), pp. 658-685 (in particolare, p. 669).

<sup>59</sup> Ad aprire le ostilità fu nel 1924 Antonij Chrapovickij sulla rivista *Novoe Vremija* di Belgrado, con un articolo in cui si colpiva anche Florenskij. In due articoli successivi (uno su *Večernoe Vremija* di Belgrado, il 13 novembre 1924 e l'altro su *Vozroždenie* del 30 aprile 1926) il capo della chiesa russa di Karlovcy ritrattava quanto scritto in precedenza, dichiarando la sua stima per Bulgakov. Ma il sinodo di Karlovcy (18-31 marzo 1927) inviava una lettera al metropolita Eulogio (capo giuridico di Bulgakov) richiamando l'attenzione sull'insegnamento della teologia all'Istituto S. Sergio e i sospetti di eresia nella dottrina sofologica. Poi fu la volta del monaco Giovanni Maximovič, poi vescovo di Shanghai, di analizzare e criticare la sofologia in una serie di articoli sul *Voskresnoe Čtenie* del 1930. L'accusa diretta di eresia apparve però la prima volta in un articolo del conte P. Grabbe, *Publičnoe ispovedanie eresi*. L'anno dopo (1934) era la volta di Beniamino, esarca del patriarcato di Mosca in America del Nord, e già decano dell'Istituto teologico di Parigi. Il 7 settembre 1935 veniva pubblicato l'ukaz patriarcale diretto al metropolita Eleuterio di Lituania. Rilevando l'affinità con lo gnosticismo, l'interpretazione sofologica dei dogmi è considerata vicina alle dottrine condannate dalla Chiesa. Inoltre, *suggerendo la possibilità di rigettare sul Creatore la responsabilità della caduta, questo insegnamento indebolisce nell'uomo la coscienza del peccato, scuotendo così il fondamento stesso della vita spirituale*. Ancor più netta fu la condanna del sinodo di Karlovcy (17-30 ottobre 1935), ribadendo in tutti e sei gli articoli l'espressione *eresia sofianica*. Il 27 dicembre 1935 il metropolita Sergio di Mosca ribadiva la condanna. Cfr. C. Lialine, *Le debat sophologique*, in *Irenikon* 1936, pp. 168-205.

distinguere tuttavia il Solov'ev, molto sensibile all'eterno femminile e all'erotismo cosmico, da Florenskij, che si ispira soprattutto alla kabbala e agli apocrifi. È vero che Bulgakov, rispetto a Florenskij, libera la Sofia da ogni tratto kabbalistico, ma è anche vero che la rende come un'idea centrale della patristica, chiave di volta di tutti i temi teologici<sup>60</sup>, mentre in Florenskij era rimasto un capitolo a sé.

Molto critico nei confronti di Florenskij fu anche Giorgio Florovskij nella sua opera *Vie della teologia russa*<sup>61</sup>, e non tanto per il tono del linguaggio (tutto considerato abbastanza moderato), quanto per il contenuto. L'aspetto più positivo della vicenda florenskiana, con la morte avvenuta nel 1937 (invece che 1943), fu forse la circostanza che non poté aver letto prima di morire i giudizi che questi teologi avevano espresso su di lui. *Le vie di Florovskij* uscivano a Parigi nel 1937 proprio mentre Florenskij veniva fucilato in Russia. Ed è difficile dire cosa gli avrebbe fatto più male, se la fucilazione o il leggere che *Florenskij, non partendo dalle profondità dell'ortodossia, rimane estraneo al mondo ortodosso. Il libro è, per il suo senso intrinseco, occidentalizzante o, più propriamente, è l'opera di un occidentale che si è salvato fantasticamente ed esteticamente in oriente*<sup>62</sup>. Per chi aveva passato la vita a criticare il cristianesimo occidentale e il suo razionalismo, auspicando un'immersione nell'ecclesialità ortodossa, doveva essere davvero un colpo mortale<sup>63</sup>.

A parte l'accusa di volgersi al paganesimo e alla kabbala, Florovskij sottolineava anche una contraddizione interna al pensiero florenskiano, vale a dire l'incompatibilità fra la sofologia e l'antinomia: *Come è possibile concordare e conciliare pirronismo e platonismo, antinomismo e ontologismo? La dottrina della "Sofia" e della sofianicità sta a significare la completa logicità del mondo, nel quale, in forza delle stesse premesse, non sono possibili antinomie: la ragione dev'essere adeguata e commisurata all'essere. Fu Evgenij Trubeckoj a mettere in rilievo gli eccessi dell'antinomismo in Florenskij, riuscendo però a sviluppare fino in fondo le proprie osservazioni soltanto là dove affermava, a ragione, che l'antinomismo era in Florenskij soltanto un "invitto scetticismo, uno sdoppiamento del pensiero elevato a principio e norma". Nella critica di Florovskij dunque la preoccupazione nasce più dalla dottrina delle antinomie che non dalla sofia. Secondo la definizione di Florenskij, la "Sofia" è "il sistema ipostatico dei pensieri creatori di Dio"; ma come può essere che non il sistema, ma l'antinomia appaia come il mistero ultimo?.* In ultima analisi, nella teologia di Florenskij il Florovskij denota lo stesso difetto della teologia di Vladimir Losskij (all'opposto, nemico acerrimo della sofologia), la

<sup>60</sup> Stolp, pp. 323-324.

<sup>61</sup> *Puti russkago Bogoslovija*, Paris 1937.

<sup>62</sup> *Puti (Le vie della teologia russa)*, Marietti Genova 1987, p. 393.

<sup>63</sup> In realtà la critica del Florovskij non era del tutto originale, soprattutto nella negazione dello spirito ortodosso del Florenskij e nell'interpretazione dell'esperienza ecclesiale come soggettivismo. In tal senso aveva già scritto M. Tareev, *Novoe bogoslovie*, TM 2 (1917), 3-53, 168-224 e scriverà Vassilij Zenkovskij, *Histoire de la Philosophie russe*, II, 3<sup>a</sup> ed., Gallimard, Paris 1953, p. 445.

carezza di cristologia<sup>64</sup>. Non è tanto la sofologia a preoccuparlo, ma il fatto che si sostituisca alla cristologia.

Il 22 febbraio 1982 all'Accademia teologica di Mosca, in occasione del centenario della nascita di Florenskij, si teneva un convegno sul suo pensiero. Importante per la problematica che ci concerne fu l'intervento dell'archimandrita Innocenzo Prosvirnin<sup>65</sup>. L'interpretazione che egli ne dà può essere forse discutibile, ma certamente lo pone in una luce decisamente brillante agli occhi della corrente neobizantina della teologia russa. Secondo il Prosvirnin, prima di Florenskij la teologia russa aveva una carezza di fondo: non aveva recepito le intuizioni palamitiche delle energie divine. Quello di Florenskij è un tentativo, sia pure originale, di riempire questo vuoto. Infatti, nella sua concezione dell'unità metafisica del tutto, i diversi livelli dell'essere possono entrare in relazione reciproca grazie alle loro energie, una relazione che ha un carattere ontologico<sup>66</sup>. Sull'unità consustanziale del cosmo si era soffermato anche I. A. Sviridov<sup>67</sup>, e dieci anni prima di lui anche F. I. Udelov<sup>68</sup> (il quale aveva rilevato anche come Florenskij avesse messo in luce *l'incorruttibile bellezza della creazione illuminata*).

Un giudizio più positivo e ponderato sulla teologia di Florenskij è venuto recentemente anche da Vladimir, metropolita di Rostov e Novočerkassk (esarca patriarcale per l'Europa occidentale) in un numero speciale del *Messenger de l'Exarchat du Patriarce russe en Europe occidentale*<sup>69</sup>. Premesso che il vescovo Vladimir dedica a Florenskij molto più spazio che a qualsiasi altro teologo russo, va detto anche che l'autore esprime bene lo spirito aperto della gerarchia russa. Sotto la sua penna vengono apprezzati anche i contributi di Vladimir Solov'ev. Egli sa bene che *non è possibile*

<sup>64</sup> *Puti (Le vie)*, pp. 391-392).

<sup>65</sup> *O tvorčeskom puti svjaščennika Pavla Florenskago* (Sul cammino creativo del sacerdote Paolo Florenskij), in *ŽMP* 1982 (4), pp. 65-76. Per l'archimandrita Innokentij, Florenskij appartiene a quella scuola "ontologica" che nell'Accademia di Mosca si riallacciava a Fiodor Golubinskij (cattedra di filosofia 1818-1854), Viktor Dimitrievič Kudrjavcev-Platonov (1852-1891), Aleksej Ivanovič Vvedenskij (1896-1913). Da parte sua Florenskij (cattedra 1908-1919) spinse tale scuola verso la teologia della unitotalità (bogoslovie vseedinstva). Quanto alle antinomie, che in Kant raggiungono gnoseologicamente un punto morto, in Florenskij trovano la loro spiegazione nella Teodicea ortodossa. Infine, la consustanzialità, resa possibile dall'energia divina che compenetra gli esseri, lo avvicina alla teologia palamitica.

<sup>66</sup> *O tvorčeskom puti*, cit., p. 72.

<sup>67</sup> *Bogoslovskaja koncepcija svjaščennika Pavla Florenskago* (La concezione teologica del sacerdote Pavel Florenskij), in *ŽMP* 1982 (5), pp. 73-75. L'autore rivendica lo spirito ortodosso di Florenskij, studiato spesso a partire dalla Sofia o dalle antinomie. Invece bisognerebbe partire dal dogma trinitario. Il dogma della consustanzialità delle persone divine è fondamentale ed unico per la sua importanza dogmatica e filosofica, come dimostra l'importanza attribuita alla teologia di Atanasio. Di fronte alla teologia della consustanzialità (omousiana) dell'oriente, l'occidente presenta una teologia omoiousiana, che non guarda alla cosa in sé ma al suo concetto. L'idea dello "vseedinstvo" è presente in qualche modo anche in Platone, Plotino, Proclo, Tommaso d'Aquino e Niccolò Cusano, mentre in Russia è stata introdotta da Vladimir Solov'ev, che l'ha trasmessa ad E. N. Trubeckoj, S. Frank, L. P. Karsavin. Tale metafisica della pan-unità è spesso sfociata in panteismo, eccetto che in Florenskij che vi ha introdotto una determinazione e chiarezza dogmatica (opredelennost' i dogmatičeskaja jasnost').

<sup>68</sup> F. I. Udelov, *Ob o. Pavle Florenskom* (Sul P. Pavel Florenskij), Ymca Press, Paris 1972, pp. 128-129.

<sup>69</sup> *L'Écclésiologie dans la théologie russe*, in *Messenger* n. 116 (1988) dedicato al *Tysjačeletie Kreščenija Rusi* (Il Millennio del battesimo della Rus'), pp. 41-60.

*esaminare l'ecclesiologia di Florenskij e di Bulgakov al di fuori della loro concezione sofologica, e tuttavia, tenendo conto degli autori appena menzionati, conclude in un senso diametralmente opposto a quello negativo di Florovskij: La profondità, l'originalità e la scioltezza del pensiero teologico di Florenskij, che caratterizzano il ricco insieme della sua produzione, gettano una luce nuova su tutti gli aspetti dell'ecclesiologia ortodossa<sup>70</sup>.*

## **8. Un'ecclesiologia tra la polemica e l'ecumenismo**

Da quanto detto sinora è chiaro che in Florenskij interagiscono istanze diverse e talvolta contrapposte. Il che è evidente anche a livello caratteriale. Ad esempio, si mostra severo verso Vladimir Solov'ev<sup>71</sup>, ed intanto sviluppa con tanta cura il concetto della Sofia. Attacca duramente Filarete e soprattutto Chomjakov ed intanto condivide l'ecclesiologia ecumenica del primo e la virulenza del secondo nei confronti del cattolicesimo. Probabilmente, persino il concetto di antinomia gli venne non soltanto da considerazioni matematiche e filosofiche, ma anche psicologiche (dalla propria psiche).

Che però tutta la serie delle antinomie trovi una sua armonia superiore nella sofologia si deduce dall'ecclesiologia e soprattutto da quell'aspetto particolare di essa che è l'ecumenismo. Anche qui c'è una specie di antinomia: il linguaggio antiecumenico ed il suo contenuto ecumenico.

A questo punto è abbastanza chiara la causa di questa apparente contraddizione. Il linguaggio proviene da Chomjakov e dal suo impeto panslavista, vicino del resto all'impeto apparentemente anticattolico di Fiodor Dostoèvskij. Il contenuto gli viene da Filarete Drozdov e dallo starec Isidoro. E' un po' come chi inveisce contro qualcuno perché lo vorrebbe diverso. E' un inveire non di odio, ma di rabbia perché si vorrebbe trovare il modo di esprimere amore. Se non ci fosse amore, non ci sarebbe neppure rabbia. Si lascerebbe perdere.

Per Florenskij le accuse di Chomjakov al cattolicesimo sono valide. Non altrettanto le implicazioni ecclesiologiche. Infatti, il capo dello slavofilismo, nell'accusare i cattolici di razionalismo, giuridismo, esteriorità e mancanza di libertà, trae la conseguenza che i latini siano partiti già male a colpa dello spirito romano, hanno perduto tutto quando hanno rinunciato alla linfa che proveniva dalla ecclesialità orientale con lo scisma dell'XI secolo. Il fratricidio morale, commesso nel momento in cui si sono creduti in diritto di poter autonomamente cambiare il Credo con l'aggiunta del *Filioque*, li ha completamente privati di ecclesialità. Per cui i latini hanno conservato solo

<sup>70</sup> Vladimir, *L'Éclésiologie*, p. 54.

<sup>71</sup> Persino l'amico Sergej Bulgakov lo accusa di capziosità e parzialità (*pridirčivo i nespravedlivo*) nei suoi giudizi sul Solov'ev, sulla sofia e sull'opera *La Russie et l'Eglise universelle*. Cfr. *Perepiska sujaščennika Pavla Aleksandroviča Florenskogo*, cit., p. 54.

l'apparenza della Chiesa, mentre in realtà hanno preso totalmente la struttura dello stato. A questo punto, dato che i sacramenti sono celebrati dalla e nella Chiesa, essendosi essi staccati dalla Chiesa, hanno perduto la possibilità di celebrare sacramenti validi.

Florenskij non solo condivide, ma riprende (specialmente nella *Colonna e fondamento della Verità*) tutte le accuse di Chomjakov, arrivando addirittura a criticare il meglio della spiritualità occidentale, come ad esempio l'*Imitazione di Cristo* di Tommaso da Kempis. Non solo nega un'autentica spiritualità, ma la qualifica di maschera, in linea con l'accusa di esteriosismo radicale che egli rivolge ai cattolici. Ed anzi riporta l'opinione del vescovo Ignatij Brjančaninov sul fatto che tale imitazione di Cristo ha un aspetto tentatore e *carnale*, tendente a suscitare sollecitazioni organiche del corpo.

In nome della sua profonda convinzione dell'esteriosismo dei latini definisce "spettacolo" le celebrazioni liturgiche con l'altare aperto al popolo, sensuale la musica e per di più definisce la *mistica non intellettuale ma immaginifica, che comporta il fenomeno delle stimmate, l'eroticismo e l'isterismo, ecc.*<sup>72</sup>. In altri termini, come il Chomjakov, anche Florenskij procede ad una manipolazione della realtà. Vale a dire che enuclea delle manifestazioni devozionali e le trasforma in conseguenze di principi della spiritualità, macchiando così i principi grazie ai supposti "frutti" negativi. Un procedimento che, come si è visto, lo porta all'assurdo di definire *non intellettuale* la mistica occidentale. Mentre, ammesso che certe osservazioni valgano in parte per la mistica italiana e spagnola, sono assolutamente infondate per la mistica di un maestro Eckhart che quanto ad intellettualità non la cede a nessun mistico orientale. E poi, un attento studioso di iconografia come Florenskij, avrebbe fatto meglio a tacere di eventuale carattere sentimentale e di sensualità liturgica latina quando tutta l'iconografia ortodossa è basata su immagini e colori.

Questa caparbia ricerca di differenze anche laddove non ci sono, caratteristica della furia slavofila, è il lato più carente dell'ecclesiologia florenskiana, come a suo tempo sottolineò Nikolaj Berdjaev<sup>73</sup> e recentemente ha ribadito il critico Elemire Zolla.

Nell'introduzione all'edizione italiana della *Colonna e fondamento della verità*, dopo aver decantato la grandezza del pensatore e del martire, questo studioso non sottace i difetti di fondo del Florenskij. *Per combattere, egli dice, ciò che è nato dalla Chiesa di Roma il suo impeto panslavista non sdegna le più immenzionabili armi del laicismo, egli denigra gli stigmatizzati, arzigogola contro il celibato dei secolari, giunge ad aborrire l'Imitazione di Cristo, che pure era stata tradotta dall'amico di Dostoevskij, consigliere dei Karamazov e alfiere dell'Ortodossia contro il modernismo, Pobedonoscev. Né le pagine anticattoliche di Florenskij seducono con un bel*

<sup>72</sup> Stolp (La Colonna, cit., p. 743).

<sup>73</sup> Stilizovannoe Pravoslavie, in "Russkaja Mysl", gennaio 1914.

*piglio, come le popolari e gagliarde cavatine antiromane del Boris Godunov*<sup>74</sup>.

Lo stesso Zolla individua l'origine di questa grave lacuna nel *vizio di ridurre a balletto la storia universale. In misura sfrontata lo esibì Aleksej Chomjakov, da cui Florenskij pure aborrisiva*<sup>75</sup>.

Ma se il linguaggio di Florenskij è antiecumenico, il suo contenuto, come si è detto in precedenza, è decisamente ecumenico. Il che è dovuto sia all'influsso spirituale dello starec Isidoro, sia all'ecclesiologia di Filarete Drozdov, autorevolissimo gerarca e teologo, che alla grandiosa visione metafisica ispirata all'unitotalità di Solov'ev.

Qualche segno di approccio ecumenico si riscontra persino nella *Colonna e fondamento della Verità*, come ad esempio a proposito del *Filioque*. L'occasione era ghiotta per il solito linguaggio aspro anticattolico, e per un po' Florenskij cede alla tentazione, ma nella conclusione si addolcisce:

*Qual è allora la proprietà personale dello Spirito Santo? Se ne è chiacchierato troppo e detto troppo poco. Basilio il Grande ammette che il "mondo della processione resta inesplicabile" e perciò non fa nessuno sforzo per dischiuderlo. Marco di Efeso è il famoso difensore dell'Ortodossia contro i tentativi subdoli dei cattolici di razionalizzare il dogma e di spiegare come filosofema ciò che non soggiace alla filosofia;... La speculazione teosofica o non diceva tutto o si confondeva nella differenza tra generazione e processione, quando non ricorreva al Filioque cattolico, frutto ingenuo di una devozione eccessiva e di una teologia immatura. Dobbiamo fare nomi? Rinunciamoci e che gli inventori delle varie teorie sullo Spirito Santo dormano tranquilli sotto terra fino al tempo in cui queste questioni si risolveranno da sé senza i nostri sforzi. Sarebbe troppo ingenuo cercare la causa di questa reticenza bimillenaria nell'insufficiente acume dei teologi. Quando si parla della fede, entra forse in gioco l'acume?*<sup>76</sup>.

Questo brano è caratteristico dell'ecumenismo di Florenskij. Dopo aver decantato il nemico dei cattolici, Marco di Efeso, e dopo aver attribuito ai cattolici *tentativi subdoli* nonché *frutti ingenui di devozione eccessiva*, accetta di lasciare irrisolto il punto dogmaticamente più controverso della polemica cattolico-ortodossa. In altri termini si allinea con la corrente ecumenica di Filarete e teologicamente sostenuta dallo storico Vassilij Bolotov.

Che Florenskij fosse un convinto critico della teologia scolastica è dimostrato non solo dagli attacchi ai teologi cattolici, ma anche da quelli non meno violenti ai principali testi di dogmatica russa, Makarij Bulgàkov, Filarete Černigovskij, Sil'vestr Malevanskij e persino Filarete Drozdov (il *Catechismo*). Anche se poi, nella discussione che seguì alla sua relazione, fu

<sup>74</sup> *La Colonna*, cit., p. 24.

<sup>75</sup> *Ivi*, p. 25.

<sup>76</sup> *Stolp* (*La Colonna*, p. 167).

costretto a ridimensionare la critica: *Io non posso rimproverare persone sperimentate, come ad esempio Makarij, per i difetti della sua dogmatica. Scrivere un'altra dogmatica considerevolmente migliore a quei tempi, forse, era impossibile; per una cosa simile sarebbe stato necessario un genio mondiale. ... Non sono importanti i difetti di Makarij o i nostri, ciò che conta è che avvertiamo l'esigenza di una propedeutica teologica generale. Qui uno solo è il grande difetto, la mancanza di una certa corrente nella società*<sup>77</sup>.

Come si può vedere, ciò che feriva profondamente Florenskij era il fatto che questa teologia dogmatica non soddisfaceva ed era lontana dalle istanze della società russa e dell'intelligencija. Erano gli anni in cui Tolstoj attaccava aspramente la Chiesa (utilizzando appunto una critica serrata di Makarij), Solov'ev, da poco defunto, era diventato cattolico, Berdjaev e Bulgakov si stavano da poco avvicinando alla Chiesa. Per cui, tutta la critica di Florenskij va vista in questa luce, nel desiderio cioè di rendere attraente all'intelligencija e alla società l'esperienza ecclesiale. Forse ciò che egli non capiva era che l'intelligencija non si era allontanata dalla Chiesa per lo scolasticismo dei manuali di dogmatica ma per tutta una serie di manifestazioni insite all'Ortodossia stessa e a quella russa in particolare.

Nel suo scritto *Ortodossia*, Florenskij apre appunto con il quadro che un intellettuale si fa della Chiesa cristiana, aggiungendo *cattolica o altra*. Egli vede innanzitutto l'enorme differenza nella semplicità sia organizzativa che dogmatica della Chiesa primitiva a fronte di una complessità organizzativa e dogmatica della Chiesa di oggi. Di primo acchito dovremmo concludere con l'Harnack: *Questa Chiesa ufficiale, con tutto il suo clero, liturgie, con tutti i suoi calici e paramenti sacri, immagini, amuleti, digiuni e solennità non ha alcunché in comune con la religione di Cristo*<sup>78</sup>.

Pur senza negare la grande differenza fra cristianesimo primitivo e cristianesimo odierno, Florenskij fa notare che ciò deriva da fatto che ogni popolo ha accolto a suo modo il cristianesimo, l'occidente in un modo, l'oriente in un altro. *Le Chiese attuali vivono di quella stessa grazia (della Chiesa degli apostoli); il che è dimostrato da quei santi che sono apparsi sino ad oggi sia nella Chiesa cattolica che nell'ortodossa, i quali per la loro vita spirituale sono dello stesso genere, per così dire, di quei tipi di santità, i quali tanto riccamente si manifestavano nella Chiesa primitiva*<sup>79</sup>. L'unica differenza è che anticamente era più diretta la vita in Cristo, oggi è il risultato di più sforzi e più complicati riti.

Florenskij però in questo lavoro si mostra più realistico, ed esamina le caratteristiche dell'ortodossia russa, che unisce all'antica fede dei greci l'elemento autoctono, come pure un certo nazionalismo. Evita di idealizzare troppo la fede del popolo: *Esso si rapporta misticamente non soltanto al*

<sup>77</sup> *Dogmatizm*, Prenija, pp. 746-747.

<sup>78</sup> *Pravoslavie*, cit., p. 638.

<sup>79</sup> *Ivi*, p. 639.

*mondo dei santi, ma anche alla natura, non soltanto a Dio, ma anche all'impurità. Ed oltre alla Chiesa e alla natura, della sua fede fa parte anche il costume (byt), come il ritmo agricolo, il vestito, i rapporti familiari* <sup>80</sup>.

*La Chiesa per l'ortodosso non è un'autorità esteriore, come presso i cattolici; gli ortodossi non hanno mai amato l'unità ecclesiale, la quale si acquista a costo della libertà dei membri della Chiesa, ma essi sono ugualmente lontani dalla concezione protestante della libertà, nella quale la Chiesa diventa un suono vuoto. Il cattolicesimo è incline ad identificare la Chiesa col clero, a contrapporre il clero ai laici. Nell'Ortodossia la Chiesa è impensabile senza il popolo, ed il popolo credente è la Chiesa. Questa visione è comune a tutte le Chiese ortodosse, dagli armeni ai greci* <sup>81</sup>. Avendo poi avviato il discorso sul popolo, Florenskij non può fare a meno di citare l'enciclica dei patriarchi orientali del 1848, come aveva fatto il Chomjakov. Ma nemmeno può fare a meno di riconoscere il ruolo del culto e dei riti nella vita religiosa dell'ortodosso, i quali appaiono decisamente più importanti di tanti altri consigli evangelici e della teologia. *Il turpiloquio, la rissa, l'ubriacarsi è un peccato minore che la violazione del digiuno; la violazione della castità è assolta più facilmente dal prete che il non essere andato in Chiesa* <sup>82</sup>. Per l'ortodosso russo i canti e le candele sono più importanti della teologia.

Insistendo sul significato dell'essere ortodosso di fatto, cioè sul come il popolo intenda la sua ortodossia, Florenskij afferma che dal punto di vista del popolo di Dio *essere ortodosso non significa rigettare il Filioque, ed il purgatorio, e riconoscere la comunione sotto entrambe le specie. "Egli non è secondo il modo di essere ortodosso", "egli non si veste alla maniera ortodossa", sono espressioni correnti. L'ortodosso è ortodosso non soltanto nei dogmi; anzi, forse, meno che mai lo è in essi, ma nel fatto che egli non lo è prima di aver partecipato al servizio del mattino, prima di aver mangiato frittelle alla festa, o di essersi più volte segnato sulla fronte, che non si sia seduto a tavola, prima di essersi fatto un bagno caldo il sabato. In una parola, egli vive in quel particolare elemento (byt), quello cioè di essere figlio della cultura ortodossa* <sup>83</sup>.

L'ortodosso non crede alla possibilità di cambiare la società e di sradicare la povertà, per cui la sua è sempre una virtù personale (soprattutto la misericordia), quasi mai una virtù sociale. Né crede alla possibilità di penetrare i reconditi disegni divini, onde la maggiore inclinazione all'irrazionalismo e alla rassegnazione. Tutti i peccati e tutti i difetti non impediscono di sentire il Cristo in mezzo a loro, quel Cristo che viveva con i peccatori e i fuorviati. L'ortodosso, prescindendo dal suo stato di peccato sente il Cristo dentro di sé, il cattolico lo sente dinanzi a sé: *I Santi cattolici lo vedono dinanzi a sé, come un modello, al quale essi si sforzano di*

<sup>80</sup> Ivi, p. 647.

<sup>81</sup> Ivi, pp. 647-648.

<sup>82</sup> Ivi, cit., p. 648.

<sup>83</sup> Ivi, cit., p. 653.

*conformarsi fino alle stimmate – le ferite dei chiodi, mentre soltanto l'ortodosso, non solo il santo ma il fedele comune – lo sente dentro di sé, nel suo cuore*<sup>84</sup>. E non è esaltazione o sentimentalismo, come nel cattolicesimo, ma intimità e familiarità, come avviene anche coi santi, con *batjuška Predteča* (babbo Giovanni Battista), o con Nicola che *mužiku voz podymaet* (che al contadino tira fuori il carro).

Come si può vedere, in questo scritto del 1909, Florenskij, pur non eliminando del tutto certe asprezze anticattoliche, le attenua sensibilmente. Assimila cioè l'insegnamento di Filarete che le due parti della cristianità hanno un diverso approccio al messaggio evangelico, a seconda della cultura in cui sono immerse. Ma ciò che rende ecumenico il Florenskij è il continuo accomunare cattolicesimo ed ortodossia di fronte alle sfide della nuova cultura e della nuova società. Le differenze dunque restano e sono notevoli, ma entrambe sono Chiese di Cristo ed entrambe, sia pure in modi diversi, hanno Cristo come punto di riferimento. Il discorso è tanto più interessante per il fatto che egli, chiamato a descrivere soltanto l'ortodossia, rivolge spesso l'attenzione all'intera cristianità.

Che nel corso degli anni attenuasse sempre più il linguaggio ostile verso il cattolicesimo è dimostrato dalla sua polemica contro gli "Slavofili moscoviti" capeggiati da Michail Aleksandrovič Novoselov, che egli accusa di bassezze verso il cattolicesimo per trarre opinabili vantaggi all'ortodossia (*non perché io sono a favore del cattolicesimo, ma perché Michail Aleksandrovič evita un'onesta discussione*). (...) *Tutto si giudica, e probabilmente non senza fondamento, e tutto si accoglie col criterio del vantaggio pratico: per la lotta contro il cattolicesimo, contro l'intelligentsija... per il semplice fatto che ciò risulta utile, si ricorre a tagli, ad omissioni di parti delle citazioni, ad alterazioni*<sup>85</sup>.

Florenskij quindi aveva notato che lo Slavofilismo moscovita non aveva alcuna reticenza a ricorrere a mezzi e a modi tutt'altro che corretti nel confronto col cattolicesimo, spesso identificato con i gesuiti. Il confronto sì, anche duro, ma corretto.

Sarebbe stato interessantissimo vedere la sua reazione al passaggio di Bulgàkov al cattolicesimo nel 1922. La penultima lettera all'amico edita nella "Corrispondenza" è la coraggiosa ed imbarazzante Confessione (*smelaja i neumelaja ispoved'*)<sup>86</sup>. Era dalla Crimea che Bulgakov stava assistendo alla "rovina della terza Roma" (*gibel' tret'ego Rima*) e in quella solitudine la sua mente riandava sul concetto dell'ecclesialità, non tanto sulla Chiesa come tale (come corpo di Cristo), ma nel suo aspetto di "socialità mistica". Una notte di ottobre del 1921 ebbe come una folgorazione, avvertendo su di sé la mano del Signore (*byla na mne ruka Gospodnja*) e comprese che senza il papa la Chiesa non aveva la sua pienezza e la Chiesa greco-russa era orfana. *Potresti ribattere*

<sup>84</sup> Ivi, cit., pp. 660-661.

<sup>85</sup> Lettera di Florenskij a S. Bulgakov del 12 dicembre 1916. Cfr. *Perepiska*, cit., p. 117-118.

<sup>86</sup> Lettera di Bulgakov a Florenskij, 17 agosto 1922. Cfr. *Perepiska*, pp. 161-165.

*che il cattolicesimo è peggiore (dell'ortodossia). Risponderò: storicamente forse, è accaduto di tutto. Ma misticamente – ubi papa ibi ecclesia, - l'anima non può non avere un centro<sup>87</sup>. Quante cose ingiuste sono state dette, e persino tu le ripeti ne “La Colonna”, sul carattere esteriore di questa autorità, quasi che l'autorità dei concili ecumenici sia meno esteriore di quella del papa. La differenza principale fra l'autorità del papa e quella dei concili (visto che il fatto dell'infallibilità della Chiesa e, del resto, della sua autorità magisteriale non può essere messa in dubbio) consiste nel fatto che i concili sono una realtà del passato, archeologia, che non rapporta me, o mi rapporta ben poco, alle attuali esigenze. Grazie a Dio per noi è divenuto nuovamente necessario un concilio ecumenico, ma non solo esso non c'è, ma non ci può neppure essere in oriente, mentre il papa è l'autorità viva, la voce della Chiesa in actu<sup>88</sup>. Non capisco come in te, in generale e ne “La Colonna” in particolare, la questione del papa e del cattolicesimo non è avvertita appieno ed è considerata parzialmente alla luce “della mia idea di ortodossia”, che per qualche motivo non ha bisogno del primato (insieme alla sua gerarchia), e in parte è considerata secondo un ben collaudato stereotipo ortodosso (sit venia verbo)<sup>89</sup>. Riconoscendo il papato e la sua infallibilità, accogliendo come ecumenico (ottavo) il concilio di Firenze e la dottrina del Filioque, Bulgakov non riteneva che ci fosse bisogno di riprendere il discorso dell'unione delle Chiese: noi siamo già in comunione con i cattolici (my uže v edinenii s katolikami). Si tratta solo di riscoprirli e viverla questa unione. In tal modo Bulgakov si sentiva in piena sintonia col Čaadaev e con Solov'ev<sup>90</sup>.*

Ora, da un lato l'imbarazzo denotava che, secondo Bulgakov, Florenskij avrebbe probabilmente disapprovato il suo passo. Il fatto però di comunicarlo solo a lui, quale suo amico più intimo (egli ricorda il quadro dipinto da M. V. Nesterov nel 1917), lascia aperta la possibilità che sperasse e credesse di essere compreso. Tuttavia la curiosità è destinata a rimanere insoddisfatta. Abbandonata la solitudine di Jalta e immerso nell'attività teologica di S. Sergio a Parigi, Bulgakov tenne nel suo intimo i pensieri del 1921/1922. Florenskij ebbe ad occuparsi di altre problematiche e dovette affrontare fino al martirio la “rovina della terza Roma”

## 9. Attualità di Florenskij

Per tutta la prima metà del XX secolo Florenskij è stato messo in ombra da quel grande genio della teologia russa che è stato Sergej Bulgakov. La vastità degli interessi culturali di Florenskij gli ha impedito di sviluppare in modo articolato e compiuto un aspetto particolare. Persino il suo capolavoro, *Colonna e fondamento della Verità*, è difficile da definire nel suo

<sup>87</sup> Ivi, p. 170.

<sup>88</sup> Ivi, p. 174-175.

<sup>89</sup> Ivi, p. 179.

<sup>90</sup> Ivi, p. 186.

carattere, il che ha dato adito ai suoi critici, come Giorgio Florovskij, di sollevare critiche non particolarmente leggere.

Ciò nonostante, Florenskij è emerso dall'oblio negli ultimi decenni, al punto che si può affermare che non esiste altro teologo più amato dagli studiosi russi di oggi. Indubbiamente, questo amore e questa stima crescente sono dipesi dalla nobiltà della sua figura e dal martirio che ha coronato la sua vita. L'apertura degli archivi del KGB e la scoperta della data di morte nel 1991 ha rinnovato ed incrementato l'interesse nei suoi confronti.

Ma Florenskij non è attuale soltanto come simbolo e vittima di quella barbarie culturale rappresentata dal comunismo in questo secolo, spunti di attualità del suo pensiero si possono ricavare da diverse sue opere, non escluse quelle relative alla sofiologia. Anzi, molto acutamente sia Robert Slesinski che Zdzislaw Kijas, hanno messo in rilievo l'utilità della sofiologia nel trattare della Madonna, sia dal punto di vista ecclesiologico-ecumenico che dal punto di vista del dogma dell'Immacolata. Nonostante che Florenskij rigetti questo dogma, lo fa in un modo (rinviando al polemista anticattolico A. Lebedev) che non convince del tutto. Come giustamente nota lo Slesinskij, nel quadro delle riflessioni su Maria come Sofia, Florenskij sembra apprezzare "la verità espressa dai cattolici nel dogma dell'Immacolata concezione"<sup>91</sup>. Pur ammettendo *une certaine tendance à se rapprocher du dogme de l'Immaculée Conception*, il Kijas non crede che Florenskij vi sia pervenuto<sup>92</sup>.

Quanto all'aspetto ecclesiologico, è utile ricordare il brano relativo allo starec Isidoro e all'insistenza di questi sull'importanza di Maria come "ruolo guida" e garante dell'unità della Chiesa universale. Un aspetto che forse non fu estraneo a certi interventi di Bulgakov in varie assise ecumeniche, lasciando sorpresi i protestanti nell'ascoltare espressioni apparentemente devozionali sulla bocca di teologi noti per le altezze metafisiche.

Tuttavia non bisogna commettere l'errore di molti cattolici ed ortodossi di pretendere da tali pensatori posizioni più nette, un errore frequente relativamente a Solov'ev, quando si è preteso di tirarlo totalmente in un campo ad esclusione dell'altro. Anche in Florenskij è del tutto fuori luogo attendersi schieramenti netti, ma bisogna sapersi accontentare di esitazioni e perplessità. Un aspetto questo che è stato sopra sottolineato a proposito del *Filioque*, sia quando Florenskij invita i polemisti a lasciar dormire sotto terra i contendenti del passato sia quando afferma che l'ortodosso non è tale perché rigetta il *Filioque* o il purgatorio, o fa la comunione sotto le due specie.

Altro elemento di attualità, messo ugualmente in evidenza dallo Slesinskij, è l'apporto che la sofiologia può dare all'ecologia<sup>93</sup>, grazie al senso divino della natura. Con tutte le cose compenstrate dall'afflato divino della Sofia è

<sup>91</sup> *La sofiologia di Pavel Florenskij e la sua attualità oggi*, in *Unitas*, ottobre-dicembre 1982, p. 260.

<sup>92</sup> *La sofiologie de Paul A. Florensky*, in *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, LXVII (1991/1), pp. 36-56, in particolare p. 50.

<sup>93</sup> Slesinsky, *La sofiologia*, p. 265.

più comprensibile che si è portati ad amare cose ed animali come parti dello stesso universo vivente.

In ecclesiologia il pensiero di Florenskij è ugualmente fecondo sia per il già menzionato ruolo della Madonna che per la necessità di un'armonica convivenza fra elemento divino ed elemento umano. Del resto, elevandosi così in alto, alla contemplazione di quella misteriosa natura divina che è la Sofia, è più facile che i tanti elementi di divisione ecclesiale vengano intesi nel loro giusto peso, vale a dire come espressione delle diverse sensibilità e culture, e non come fattori essenziali capaci di tenere le Chiese perennemente divise.

### Schema riassuntivo per la conferenza a Padova:

1. **Florenskij** (1882-1937): matematico, fisico, filosofo, teologo, critico letterario e artistico.
2. **Influssi teologici: Chomjakov, Filarete, Solov'ev** (starec Isidor, archimandrita Serapion Maškin)
3. **Di Chomjakov condivide** l'analisi del cattolicesimo (razionalismo, scolasticismo, esteriosismo, giuridismo, autoritarismo). Ma **non condivide** il vuoto ecclesiologico di Roma (e la non validità dei sacramenti). Ad una ecclesiologia etica preferisce **un'ecclesiologia ontologica**.
4. **Filarete Drozdov: condivide l'ecclesialità di cattolici** e protestanti. La sospensione del giudizio sul grado di vicinanza a Dio.
5. Vladimir **Solov'ev: condivide** la dottrina della **unitotalità** (il principio di consustanzialità) e l'intuizione della **Sofia**. Rigetta la verità logica, a favore invece di una **verità antinomica**. Rigetta anche il **papismo** in materia ecclesiologica, l'interpretazione **sostanziale** della Sofia, a favore solo di un *amore creatore*. Manifestazioni **iconografiche** della Sofia.
6. **Starec Isidoro: condivide l'apertura** al cattolicesimo e il dolore per la divisione delle Chiese, **ma preferisce un linguaggio** di aspra critica del cattolicesimo (specialmente nella *Colonna e fondamento*).
7. In **ecumenismo: linguaggio** chomjakoviano, **contenuti** filaretiani.
8. **Critiche da** Florovskij e dai karlovcciani, **oggi parzialmente riabilitato**, anche per l'aureola del martirio.