

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

**SCUOLA INTERNAZIONALE DI DOTTORATO DI FILOSOFIA
E SCIENZE DELLA MENTE**

Programma in Metafisica

**Ontologia della trasfigurazione. Contributo allo
studio della storia della filosofia russa.**

Tutor: prof. Andrea Tagliapietra

Tesi di DOTTORATO di RICERCA di Janna Ghennadeevna

Voskressenskaia

matr. 006813

Ciclo di dottorato XXVII

SSD M-Fil/06

Anno Accademico 2015/2016

UNIVERSITA' VITA-SALUTE SAN RAFFAELE

**SCUOLA INTERNAZIONALE DI DOTTORATO DI FILOSOFIA
E SCIENZE DELLA MENTE**

Programma in Metafisica

**Ontologia della trasfigurazione. Contributo allo
studio della storia della filosofia russa.**

Tutor: prof. Andrea Tagliapietra

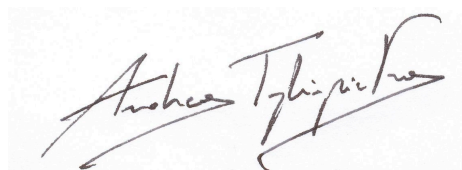
Tesi di DOTTORATO di RICERCA di Janna

Ghennadeevna Voskressenskaia

matr. 006813

Ciclo di dottorato

XXVII SSD M-Fil/06

A handwritten signature in black ink, reading "Andrea Tagliapietra". The signature is written in a cursive style with a large initial 'A' and 'T'.

Anno Accademico 2015/2016

RINGRAZIAMENTI

Per chi ha scritto le pagine che seguiranno, la filosofia rappresenta una vocazione intima, una via da seguire. Questa via, da sempre percorsa in compagnia di mia madre e degli amici più fidi, cui sono incommensurabilmente riconoscente, ha avuto la fortuna di incrociare insperati maestri.

Ringrazio innanzitutto il prof. Michele Marchetto, colui che mi ha iniziata all'amore per la filosofia.

Ringrazio profondamente il caro amico Adalberto Mainardi, che generosamente ha condiviso con me il suo sapere e mi ha fatto scoprire un intero mondo filosofico, grazie al suo sincero interesse per le questioni teoretiche e spirituali del pensiero russo. Ringrazio la professoressa, ma prima di tutto un'amica, Teresa Obolevitch. A lei oggi è debitore un vasto panorama filosofico, a lei va il debito di un'amica che ammira il suo lavoro e la sua persona.

Ringrazio infinitamente il prof. Andrea Tagliapietra per l'incredibile capacità di insegnare "l'apertura" filosofica, l'amore per ciò che è altro, l'accoglienza. Ringrazio il prof. Massimo Donà che regala a ogni allievo l'irrequietudine di fronte al fondamento, spingendo a indagarlo. Ringrazio il prof. Giuseppe Girgenti per la sua dedizione all'antichità, devozione ai temi della quale riesce a trasmettere a chi lo ascolta.

Ritornando a quanto detto all'inizio, a tutti voi non devo semplicemente una conoscenza teorica o la passione per la filosofia, ma vi devo una parte recondita della mia persona.

Grazie.

RIASSUNTO

Il presente lavoro intende indagare le origini e la forma dell'ontologia che soggiace alla filosofia russa, in particolare, all'interno dei lavori degli autori appartenenti al cosiddetto Secolo d'Argento.

Passando dall'analisi dell'arrivo del cristianesimo nella Rus' di Kiev, soffermandosi in alcune tappe culturali, questo scritto cercherà di mostrare come la percezione dell'essere, fondante la filosofia degli autori presi in considerazione, possa essere espressa con l'immagine della trasfigurazione e come il racconto biblico possa diventare iconico per esprimere le radici ontologiche della filosofia russa.

Una parte importante verrà dedicata all'analisi della nascente cultura filosofico-letteraria dell'antica Rus' e si vedrà come questa determinerà la concezione della storia e dello stato; un'altra verrà dedicata all'analisi del significato dell'icona e alle sue interpretazioni da parte di due celebri filosofi del XX sec. (P. Florenskij, E. Trubeckoj) e si vedrà qui la percezione dell'universo creato da parte del pensiero teologico e filosofico russo. Si accennerà poi al passaggio verso una società secolare e alle conseguenze che ebbe soprattutto per lo studio della filosofia nelle istituzioni e, infine, verranno analizzati i pensieri di alcune fondamentali figure filosofiche per toccare alcune delle questioni preminenti per la filosofia religiosa russa (la questione sofianica, onomatodossia).

Alla fine del percorso, forse, si avrà un piccolo guadagno, alcuni, seppur fragili, strumenti per comprendere la portata, lo sfondo e il significato profondo delle categorie con cui operano i grandi autori russi dei XIX-XX secoli.

INTRODUZIONE

E nasce precisamente una filosofia russa, non semplicemente filosofia in Russia. Poiché nasce o si risveglia la coscienza filosofica russa, - qualcuno nuovo comincia a filosofare. Nasce o diventa un nuovo “soggetto filosofico”¹.

G. Florovskij, *Le vie della teologia russa*

Dapprincipio, questo lavoro era concepito sotto forma di una storia dello sviluppo di alcuni concetti metafisici all'interno della filosofia russa. Un particolare accento sarebbe stato destinato al periodo più florido per questo pensiero, quel breve lasso di tempo, a cavallo tra i secoli XIX-XX, che diede vita ai nomi più celebri del pensiero filosofico russo. Il tema sembrava di grande interesse, nonostante la spaventosa vastità di materiale da analizzare. Il fascino della trasposizione sul suolo della grande Rus' delle più importanti domande teoretiche, da secoli alla guida del pensiero Occidentale, spingeva all'esplorazione del percorso della ricezione e rielaborazione di queste domande.

Il naturale andamento della ricerca, alla fine, portava alla stesura di una sorta di storia della filosofia russa, più dettagliata per il periodo indicato. L'unica differenza che avrebbe potuto distinguere questo lavoro, rispetto agli altri studi consimili (oltretutto, in molti casi condotti da grandi luminari, ai quali la sottoscritta non avrebbe mai potuto paragonarsi), consisteva nell'accentuazione non tanto dell'aspetto storico-cronologico, quanto tematico-concettuale. L'osservazione della “naturalizzazione” di alcune fondamentali categorie teoretiche, tutto sommato, sembrava un'impresa curiosa, ma il vero fine era quello di mostrare i concetti cardine che contraddistinguono la filosofia russa.

Ben presto, però, la ricerca si ancorò. Questo soprattutto a causa di una forte insoddisfazione metodologica.

¹ G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* (Le vie della teologia russa), Institut ruskoj civilizacii, Moskva 2009, p. 301. Per la traduzione italiana si confronti G. Florovskij, *Vie della teologia russa*, Marietti, Genova 1987.

Rileggendo i più grandi nomi che si accostarono o continuano ad accostarsi allo studio della storia della filosofia russa, possiamo trovare diversi tentativi di delinearne i temi guida, quei tratti che la caratterizzano in modo inconfondibile.

Così, leggiamo, per esempio, in Zen'kovskij:

“Se è proprio indispensabile fornire caratteristiche generiche della filosofia russa, - un fatto che di per sé non potrà mai pretendere di essere preciso ed esauriente – allora, metterei sul primo piano l’*a n t r o p o c e n t r i s m o* delle ricerche filosofiche russe. La filosofia russa non è *t e o c e n t r i c a* (anche se per la maggior parte dei suoi rappresentanti è profondamente ed essenzialmente religiosa), non è *c o s m o c e n t r i c a* (anche se le questioni della filosofia della natura attirarono l’attenzione dei filosofi russi molto presto), - essa è impegnata soprattutto nel tema dell’uomo, del suo destino e delle sue vie, del senso e dei fini della storia. Prima di tutto, questo si vede nel fatto che ovunque domina (anche all’interno dei problemi astratti) l’*i m p o s t a z i o n e m o r a l e*: qui è posta una delle sorgenti più attive e creative del filosofare russo”.²

O ancora in N. Losskij:

“L’inizio del pensiero filosofico autonomo nella Russia dell’inizio del XIX secolo è legato ai nomi degli slavofili Kireevskij e Chomiakov. La loro filosofia era un tentativo di confutare il modello filosofico tedesco sulla base dell’esegesi russa del cristianesimo, basata sulla lettura dei Padri della Chiesa Orientale e nata come risultato di una vita spirituale russa nazionale e indipendente. Né Kireevskij, né Chomiakov hanno creato un qualche sistema filosofico, ma loro hanno esposto un determinato programma e hanno ispirato un movimento filosofico che ha rappresentato il più originale e prezioso traguardo del pensiero russo. Intendo dire il tentativo dei pensatori russi di sviluppare sistematicamente la visione cristiana del mondo”.³

Così riflette sulla natura della filosofia russa, uno dei suoi grandi protagonisti Alexej Losev in un saggio scritto in lingua tedesca e destinato, quindi, al lettore straniero⁴:

“Se adesso ci mettiamo a formulare brevemente le generiche specificità formali della filosofia russa, è possibile evidenziare i seguenti punti:

² V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofii* (Storia della filosofia russa), EGO, Leningrad 1991, v. I, p. 16.

³ N. Losskij, *Istorija russkoj filosofii* (Storia della filosofia russa), Akademičeskij proekt, Moskva 2011, p. 10.

⁴ Sulla storia della raccolta *Russland*, pubblicata a Zurigo nel 1919, si veda E. Taho-Godí, *A. F. Losev i sbornik "Russland" (1919): fakty i gipotezy* (A.F. Losev e la raccolta "Russland": fatti e ipotesi), in *Ot Kibirova do Puškina. Sbornik statej v chest' 60-letija N.A. Bogomolova* (Da Kibirov a Puškin. Raccolta dei saggi per il 60-ennio dalla nascita di N. A. Bogomolov), Novoje literaturnoje obozrenije, Moskva 2011, pp. 581-598.

1. Alla filosofia russa, diversamente da quella europea, e soprattutto da quella tedesca, è estranea la tendenza alla sistematizzazione astratta, puramente intellettuale dei suoi sguardi. Essa rappresenta una conoscenza puramente interiore, intuitiva e puramente mistica dell'essente, delle sue profondità nascoste che possono essere raggiunte non tramite la riduzione a concetti logici e definizioni, ma soltanto nel simbolo, nell'immagine tramite la forza dell'immaginazione e dell'interiore dinamica vitale (*Lebens Dynamik*).
2. La filosofia russa è inseparabilmente connessa con la vita reale, per questo essa appare spesso sotto forma di pubblicistica che prende avvio dal generale spirito del tempo, con tutti i suoi lati positivi e negativi, con tutte le sue gioie e sofferenze, con il suo ordine e il suo caos.
Per questo tra i russi vi sono pochi filosofi par excellence, essi esistono, sono geniali, ma spesso bisogna cercarli tra colonnisti, critici letterari e teorici dei singoli partiti.
3. Connesso con questa "vitalità" del pensiero filosofico russo è il fatto che la letteratura rappresenta il deposito della filosofia russa autonoma".⁵

Vale la pena citare un ultimo nome a noi contemporaneo, meno conosciuto oggi al di fuori del mondo russofono, I. Evlampiev. Il noto professore dell'Università di Pietroburgo così definisce i tratti principali della filosofia russa, dopo aver ricordato l'arrivo tardivo del cristianesimo in Russia e la sua convivenza-compenetrazione iniziale con il paganesimo preesistente:

"Questo ha determinato *il primo* e, forse, il più evidente tratto caratteristico della filosofia russa. Il suo tema più importante era la ricerca del senso nascosto delle idee cristiane, un senso più profondo rispetto a quello espresso nella versione ecclesiastica del cristianesimo. Uno stretto legame, ma allo stesso tempo una contrapposizione (nella questione sulla comprensione del *vero* senso del cristianesimo) della filosofia alla tradizione ecclesiastica attraversa tutta la storia del pensiero russo.

La seconda caratteristica che determina la specificità della filosofia russa è la messa in primo piano (soprattutto da parte dei pensatori più originali) di due problemi interconnessi: il problema dell'essenza e del senso dell'essere dell'uomo e il problema del senso e delle leggi della storia. L'uomo e il suo destino nel mondo e nella storia è uno dei temi principali della filosofia russa. Con questo, come *terzo* tratto caratteristico non soltanto per la filosofia, ma per tutta la cultura russa, si può indicare il dualismo radicale, l'antinomismo nella comprensione del mondo, dell'uomo e della storia. L'uomo, in una sua dimensione, è radicato nell'essere eterno e spirituale, è legato direttamente a Dio, ma nell'altra sua dimensione appartiene nella maniera altrettanto diretta all'essere materiale e temporale. <...> La

⁵ A. F. Losev, *Russkaja filosofija* (Filosofia russa), in A. Taho-Godi, V. Troickij (a cura di), *Aleksej Fedorovič Losev. Russkij mir v licach* (Aleksej Fedorovič Losev. I volti del mondo russo), Russkij Mir, Moskva 2007, p. 70. Ricordiamoci che si tratta di un articolo giovanile, scritto in tedesco, atto quindi a presentare il pensiero russo all'estero. Qui Losev riprende il punto di vista di V. Ern, cui si accennerà più avanti, e si colloca, quindi, nella costruzione identitaria della filosofia russa a partire dalla dicotomia Oriente/Occidente.

dialettica della filosofia russa ha un carattere irrazionale e negativo, le contraddizioni in essa vengono percepite come assolute, incapaci di una sintesi armonica. <...>

Infine, come *quarto* tratto caratteristico della filosofia russa è necessario notare la specificità dello stesso stile del filosofare. <...> All'interno del carattere spirituale russo prevaleva un rapporto al mondo per immagini, artistico, intuitivo, rispetto alla sua esplorazione astratto-razionale, per questo anche in filosofia è diventato preminente lo stile emozionale-immaginifico del filosofare, con predilezione di forti immagini artistiche e analogie, visioni intuitive, e non ragionamenti logici rigorosi".⁶

Di fatti, è innegabile che il pensiero russo presenti alcune costanti imprescindibili, recepite dalla secolare tradizione filosofica occidentale, di cui quella russa è prosecuzione naturale, e modificate o accentuate secondo le proprie esigenze (la filosofia, d'altronde, risponde alle esigenze dell'uomo: alle necessità di trovare risposte a ben precise domande).

Sicuramente l'uomo è posto al centro di questa filosofia, con la conseguente attenzione nei confronti dell'etica e del significato della storia, dove il dualismo, di cui parla Evlampiev, si fa sentire in particolar modo.

L'esplorazione della categoria dell'Assoluto, Dio cristiano nella Sua connessione all'uomo e al creato in genere, è decisamente un altro tema dominante⁷ ed è difficile trovare un autore che non l'abbia affrontato.

È inoltre del tutto evidente che il metodo espositivo dei filosofi russi è lontano dai rigidi e gelidi canoni dei rigorosi trattati. Non serve essere grandi esperti di stile per apprezzare le fluide pagine di questi maestri, ricolme di immagini luminose, paragonabili, forse, a quelle risonanze platoniche che si trovano negli scritti dei Padri della Chiesa e del Rinascimento italiano. Riflesso di un metodo di ricerca autoctono, che A. Zamaleev ha definito con l'espressione "metodo esegetico retorico" in contrapposizione al metodo della filosofia occidentale, da lui chiamato ermeneutico⁸.

⁶ I. Evlampiev, *Istorija russskoj filosofii* (Storia della filosofia russa), RHGA, Sankt-Pterburg 2014, pp. 4-5.

⁷ B. Vyšeslavcev, *Večnoje v russskoj filosofii* (l'eterno nella filosofia russa), in *Etika preobražennogo Erosa* (L'etica dell'Eros trasfigurato), Respublika, Moskva 1994, p. 154. Vyšeslavcev (1877-1954), grande amico di Berdiajev e una delle illustri menti del periodo più florido della filosofia russa, sostiene che il tratto caratteristico della filosofia russa consista nel suo legame con l'ellenismo e il metodo socratico. Secondo l'autore, nel suo approccio all'Assoluto, essa segue il procedimento dialogico socratico-platonico che prevede non solo l'innalzamento verso l'Assoluto, ma anche un approfondimento di se stessi: l'uomo è comprensibile per sé soltanto nella contrapposizione del finito e dell'infinito. *Ibid.* L'osservazione di Vyšeslavcev è molto sottile. L'interiorizzazione ebbe un ruolo preminente nella religiosità russa a partire dal XIV secolo, con la diffusione del palamitismo e dell'esicasmo in genere. Questo tratto di spiritualità pervase a fondo la cultura filosofica russa, basti pensare alle polemiche onomatodosse del Novecento per comprenderne la portata.

⁸ "In ogni caso la filosofia russa non ha mai posto come pietra angolare il problema della teoria della conoscenza. Per essa, come d'altronde anche per la filosofia dell'Europa Occidentale, importantissima era l'interpretazione della

Insomma l'uomo, il suo agire, la storia, l'Assoluto. Il tutto coronato da una tecnica espressiva letteraria e una tendenza al dualismo irrisolto. Sembra tutto chiaro e tutto già detto, confermato dai nomi più autorevoli. Pochi margini d'azione e soprattutto la ferrea consapevolezza, dovuta agli studi diretti dei testi degli autori russi, della correttezza delle definizioni fornite. Il lavoro che poteva ancora essere fatto avrebbe potuto indossare una veste comparativa (paragone contestualizzato dei vari modelli di filosofia russa, come delineati da questi autori, magari con il valore aggiunto di traduzione di alcuni testi inediti in italiano), oppure diventare un'esposizione centrata sullo sviluppo dei singoli concetti nella storia del pensiero russo. Tuttavia, nessuna di queste o simili opzioni sembrava allietante.

Non è difficile trovare oggi in italiano ottime monografie dedicate ai singoli filosofi russi, o traduzioni di vari scritti, con annesso uno studio approfondito delle categorie metafisiche con cui operano. Altrettanto possibile è trovare lavori dedicati propriamente alla storia della filosofia russa⁹. Ripetere, con minor successo e profondità, studi compiuti da altri con accuratezza, grazie a lunghi anni di ricerca, sembrava un cattivo servizio alla filosofia. Inoltre, rimaneva una profonda perplessità sullo stesso fondamento dei concetti cardine della filosofia russa: una volta messi in luce i greti di questo vivace fiume, sembrava mancare ancora la vera sorgente. La fonte che ha fatto scaturire e ha dato forma a quella determinata voce filosofica, partecipata da molti cantori, rimaneva dietro le quinte. Quale poteva essere il modo per attirarla in scena?

La risposta si è presentata all'improvviso, da una lettura parallela e apparentemente marginale rispetto alla ricerca iniziale. Precisamente dal breve, ma fondamentale lavoro

verità percepita. Tuttavia, i metodi interpretativi erano diversi nei due casi: la filosofia russa poggia prevalentemente sui principi dell'esegesi, mentre quella dell'Europa Occidentale sull'ermeneutica. L'essenza dell'ermeneutica si riconduce all'argomentazione dimostrativa dalla formula "se... allora". È inseparabile dalla logica, dalla razionalità, per cui l'importante per essa non è la questione di fede, ma la questione di comprensione. Non le è congenita la preoccupazione per "l'esemplarità dell'eredità", immutabilmente presente nell'esegesi. <...> Ben diversa è l'esegesi. Essa ha un carattere puramente retorico e si esprime nella formula "così... come". L'esegesi non esce dai margini del testo – religioso o laico che sia, rimane una sua "ombra ineluttabile". Da questo punto di vista, "tutto il pensiero cristiano, nella sua essenza, è l'esegesi della verità cristiana". Allo stesso modo anche la filosofia, formatasi lavorando sugli insegnamenti presi a prestito. Per essa la verità non è oggetto delle ricerche razionali, è come se fosse fin dall'inizio "innestata" nel tessuto delle idee percepite, esiste indipendentemente dal soggetto. Non la conoscenza, bensì l'individuazione dei "possibili metodi di persuasione" compone la specificità dell'esegesi retorica." A. Zamaleev, *Kurs lekcij po istorii russkoj filosofii* (Lezioni sulla storia della filosofia russa), Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo Universiteta, Sankt-Peterburg 2009, pp.13-14.

⁹ Per menzionarne soltanto alcuni, dedicati ad una panoramica generale del pensiero filosofico russo, si vedano: A. Asnagli, *L'uccello di fuoco. Storia della filosofia russa*, Servitum, Milano 2003, D. Coviello, *Schegge sulla filosofia russa. Breve storia della filosofia russa dalle origini a Gorbaciov*, Feltrinelli, Milano 2007, dello stesso autore *Invito alla filosofia russa*, Mondadori, Booksprint, Milano 2013. Gli studi in lingua italiana dedicati ai singoli autori che qui verranno affrontati saranno citati nei capitoli loro dedicati.

di David Zilberman dal titolo *The Orthodox Ethics and the Matter of Communism*¹⁰. Restando fermo che qui non si intende in alcun modo dimostrare o confutare la teoria di Zilberman, né di svolgerne un'analisi critica (semplicemente perché non è questo l'intento del lavoro, che tuttavia ammette di entrare in vivace dialogo con le teorizzazioni zilbermaniane), sarà molto importante darne un breve riassunto, dal momento in cui fornirà il modello metodologico per la trattazione che segue.

Il sociologo russo di origine ebraica si accostò allo studio del marxismo e del comunismo reale ormai da esule, soltanto una volta immigrato negli Stati Uniti, dando vita a questo conciso saggio. Lo scritto rappresentava un tentativo di corroborazione-confutazione della celebre teoria weberiana, basata sullo studio del rapporto tra il protestantesimo e il capitalismo. Per Zilberman diventava importante trovare un altro esempio concreto di società che mostrasse un percorso di distacco da una vita e un'etica, organizzate inizialmente secondo determinate disposizioni religiose, verso un'attività sociale secolarizzata, che custodisse però intatta l'essenza della religione di partenza¹¹. Questo assetto, secondo l'autore, era individuabile nell'andamento della società russa che compì il passaggio dalla vita completamente impregnata dall'ortodossia verso le forme sempre più secolarizzate dello stato, arrivando infine alla realizzazione del comunismo, ma conservando intatta l'essenza della religione primaria.

Secondo l'autore, la ricezione del cristianesimo orientale ha determinato in via definitiva il modello dell'agire sociale in Russia. Dal momento della separazione delle Chiese, afferma Zilberman, l'ortodossia acquisì diversi tratti che dapprima resero possibile l'emancipazione del principio del potere politico dal contesto puramente religioso per poi voltare il contenuto di questo stesso principio contro le sue iniziali forme simboliche, sia antropomorfe che teomorfe, ovvero, contro l'autocrazia e contro

¹⁰ D. Zilberman, *The Orthodox Ethics and the Matter of Communism*, in *Studies in Soviet Thought*, vol. 17, n. 4 1977, di recente tradotto finalmente anche in russo: *Pravoslavnaja etika i materija kommunizma*, a cura di E. Gurko, Izdatel'stvo Ivana Limbaha, Sankt-Peterburg 2014. Qualche notizia biografica può essere utile qui. D. Zilberman (1938-1977) si iscrisse alla facoltà di meteorologia, studiando lingue e filosofia, inizialmente come autodidatta, durante le lunghe trasferte in Turkmenistan. Si trasferì a Mosca nel 1968 per iscriversi alla scuola di Dottorato in Sociologia, capitando in un periodo estremamente florido e fortunato per lo sviluppo di questa disciplina nella capitale. Ebbe per maestro il grande sociologo J. Levada, sotto la guida del quale si approdò allo studio di sociologia comparata e metodologia dell'antropologia culturale. Come risultato, nel 1972 nacque il suo capolavoro *Verso la comprensione della tradizione culturale*, rimasto per decenni negli archivi e pubblicato soltanto nel 2015. Si confronti D. Zilberman, *K ponimaniju kul'turnoj tradicii* (Verso la comprensione della tradizione culturale), ROSSPEN, Moskva 2015. Zilberman migrò negli USA nel 1973 dove, dopo alcune peregrinazioni accademiche, si stabilì presso la Facoltà di Storia della Brandeis University.

¹¹ D. Zilberman, Op. cit. p. 35.

la *teosis* personale¹². In tal modo, la forza di un'idea religiosa ha proseguito il proprio sviluppo al di fuori della coscienza religiosa: per il sociologo sovietico, il meccanismo che diede vita al rapporto tra il protestantesimo e il capitalismo è sostanzialmente identico a quello che regolò la relazione tra l'ortodossia e il comunismo, anche se in una dimensione totalmente diversa (nel primo caso si tratta di processo di secolarizzazione che ha avuto per effetto l'emancipazione del fattore economico, nel secondo del potere politico).

Procedendo nell'analisi della società russa, Zilberman individua il ruolo fondamentale nel concetto di *pantocrazia*, caratterizzante la Chiesa Orientale. La concezione del potere in Russia, erede della cristianità bizantina, sarebbe quindi legata alla tradizione ortodossa che, a partire dalla figura di Cristo Pantocratore, reggitore onnipotente, vede nel monarca il simbolo e garante terrestre della cristianità.

L'autocrate, afferma il sociologo, non venne mai identificato con Cristo nell'ortodossia russa, ma il potere politico fu chiamato all'espansione territoriale e all'unificazione delle genti e delle terre attorno al centro custode della vera fede. Così, la stessa unificazione della Rus' attorno al principato di Mosca non era che una conseguenza logica di un'idea insita nella stessa essenza dell'ortodossia. Questa idea della *pantocrazia* egemone, secondo Zilberman, con il passare dei secoli, sarebbe penetrata così a fondo nella coscienza popolare da poter essere slegata dalla sua personificazione in un regnante o una dinastia, con la conseguente possibilità di rimanere intatta anche dopo l'abdicazione dello zar.

Ma su che cosa si basava lo stesso principio del potere pantocratico? Lo stesso che in seguito ha potuto dare origine alla forma comunista del potere? L'autore individua il suo radicamento nella dinamica attiva della mistica ortodossa. Questa mistica attiva fu elaborata dai Padri Orientali nel corso dei secoli e presentò tratti opposti rispetto al misticismo estatico e passivo della Chiesa d'Occidente. Vale la pena soffermarci su questa argomentazione zilbermaniana.

È stato soprattutto l'esicasmò, con la sua esaltazione dell'atletismo spirituale, a conferire la forma a questo agire. Secondo il sociologo, in Occidente, a partire da Sant'Agostino, ovvero dall'affermazione di un determinato modello del libero arbitrio, Dio è stato per sempre allontanato dal mondo. L'uomo, cui, da un lato, fu concessa la

¹² *Ibid.* p. 55, sostanzialmente si tratta dell'emancipazione completa del potere dello stato e dell'individuo, compiuto dallo stato sovietico.

libera volontà e, dall'altro, l'incapacità di rifiutarla, fu destinato a cercare Dio, come se si trattasse di un oggetto smarrito.

Una concezione differente, invece, avrebbe dominato il mondo ortodosso. Qui, nel corso di una lunga tradizione che venera in modo particolare i nomi come quello di Massimo il Confessore, Simeone Nuovo Teologo e soprattutto Gregorio Palamas, una diversa prospettiva si sarebbe aperta sulla presenza di Dio in terra.

Mentre i mistici cattolici e protestanti attendono che Dio appaia loro in una visione, che inoltre potrà durare esattamente tanto quanto Dio lo vorrà, l'asceta ortodosso si appropria di quella che Zilberman chiama "tecnologia pianificata della santità"¹³. Egli, dopo un lungo percorso di apprendimento di complesse tecniche, spirituali quanto corporee, diventa un attivo co-creatore e assieme a Dio partecipa alla costruzione del Suo Regno. Anzi, è il mistico stesso a fare presente Dio in terra, qui ed ora. L'asceta, unificando, accentrando, la propria persona, ovvero unendo la mente e il corpo nel cuore, con l'incessante preghiera si unisce di fatto a Cristo, per lui il giorno del Signore è già arrivato, non vi sarà per lui il Giorno del Giudizio¹⁴.

Tuttavia, ricorda Zilberman, è importante notare che l'atletismo spirituale non è attuabile da tutti né tanto meno è preteso dalla massa dei credenti. I veri atleti spirituali sono personalità carismatiche, forti e salde nella fede, destinate a diventare esempio e guida per il gregge di Cristo. Chi non è in grado di compiere un'azione mistica di tal fatta può contemplare l'ascesa di questi uomini santi, che costituiscono la tradizione. Detto in altre parole, il migliore nello spirito diventi il timoniere dei più deboli.

In seguito a queste considerazioni, Zilberman passa alla spiegazione del meccanismo della realizzazione del comunismo in Russia sulla base del concetto della santità personale, come descritto sopra. Qui gioca un ruolo fondamentale l'episodio della trasfigurazione. Il sociologo ricorda che, esattamente come nella narrazione veterotestamentaria dell'Esodo, Mosè, entrando nella nube sul Sinai, diventa incomprensibile (2Cor 12, 2-3), misteriosi diventano anche i discepoli di Cristo. Vediamo in che modo.

Il volto trasfigurato di Gesù non può essere visto con gli occhi materiali, la luce che appare agli apostoli è soggetta solo a uno sguardo spirituale, secondo le capacità di ciascuno. Lo stesso avviene nella *teosis*, la deificazione, cui giunge il santo: la luce che

¹³ *Ibid.* p.110.

¹⁴ Simeone il Nuovo Teologo, *Inno 57*.

lo illumina nella sua unione a Cristo, una luce che è sempre reale e concreta (abbraccia e permea spirito e corpo unificati in un preciso momento storico-temporale), è invisibile ai non uniti.

L'interiorizzazione della santità personale, secondo Zilberman, provocò un graduale distacco da tutto quanto non fosse ritenuto essenziale per l'ascesa del santo. Così, i beni materiali, ma anche spirituali non determinanti per l'esercizio atletico della santità potevano essere lasciati in gestione al potere dello stato, inizialmente comunque garante e protettore della cristianità.

Questo meccanismo ha fatto sì che il terreno ortodosso rimanesse intatto anche una volta vi fosse eretto sopra uno stato laico, capace di scacciare Dio dalle proprie frontiere.

Di fatti, quando i valori esicasti permearono definitivamente le coscienze del popolo russo, spingendo a lasciare a Cesare quanto non indispensabile per l'impresa mistica, il potere, memore del suo storico ruolo pantocratico, ma in forma ormai sempre più secolarizzata, ha potuto appropriarsi del resto del mondo dei valori materiali e spirituali, ritenuto superfluo dall'atletismo ortodosso. Inoltre, la mistica di tal fatta ha contribuito alla visione della Chiesa stessa come di un istituto da iscriversi all'interno dell'apparato statale tra diversi altri, facendo così delle riforme di Pietro I un prosieguo di questa tendenza: il regno di Dio è nei cuori. Il Cristo così non è esiliato dal mondo, ma rimane presente nelle preghiere dei santi, fondatori incessanti del Suo Regno¹⁵.

Da qui lo studioso trae una conseguenza molto importante sulla percezione del tempo da parte del soggetto russo, inscritto nella tradizione culturale appena delineata: dal momento in cui l'unione attiva a Dio diventa il fine dell'uomo, il passato cade nell'oblio, il mondo trascorso è solo un'ombra, ciò che conta è la reale presenza divina creatrice, il presente concreto e il futuro, visto come attesa della realizzazione

¹⁵ David Zilberman è un autore degno di una seria riscoperta. Essendo fuori dalla portata di questa ricerca, chiaramente qui sono state evidenziate soltanto le tematiche importanti per l'argomentazione che seguirà, forse a discapito di un'autentica comprensione della sua teoria. Vale la pena menzionare la sua capacità di individuare le prime comunità di cooperazione nei monasteri russi e nelle *artel'* (piccole organizzazioni di lavoratori itineranti, note dal profondo Medioevo nella Rus'), assieme alla lucida consapevolezza di come uno sprofondamento spirituale verso l'interiorizzazione abbia potuto lasciare ampi spazi all'azione dello stato sovrano, il cui potere venne, e viene ancora, accettato in base alle immemore rimembranze pantocratiche. L'autore vide molto chiaramente come una decisione politica comunista, che emancipava radicalmente il soggetto, potesse essere consonante rispetto alla visione cristocentrica del soggetto stesso. Mentre nell'Occidente i processi sociali sono percepiti come accadimenti esterni, passibili di sola osservazione e descrizione, nella tradizione ortodossa tali processi sono iscritti negli sforzi di emancipazione da parte della persona. Il sistema politico qui si appropria della logica del conflitto tra componenti sociali eterogeni (come tra atleti spirituali e le masse), della logica della lotta di classe, della dialettica masse-leader. Cfr A. Mitrofanova, *Modal'naja filosofija i teorija kommunizma Davida Zilbermana* (La filosofia modale e la teoria del comunismo di David Zilberman), in D. Zilberman, Op. cit. p. 210.

universale di tale presente, ovvero della presenza. Lo stesso meccanismo, secondo Zilberman, permane all'interno della società sovietica, in cui il vero soggetto comunista, colui che è capace di limitare i propri bisogni, ha già costruito e continua a costruire ad ogni istante il comunismo, in attesa di quanto per il momento non sia possibile per tutti.

Lo studio del saggio di Zilberman, qui esposto soltanto in alcuni suoi tratti, ha permesso a questo lavoro di prendere una forma differente da quella cui era destinato inizialmente. Se è vero che oggi riusciamo perfettamente a contraddistinguere la filosofia russa, e se è vero che, pur restando caratteristici, i concetti teoretici sui quali si concentra sono gli stessi cui si rivolge anche la grande tradizione occidentale, in che cosa consiste allora la sua peculiarità? Che cosa dà l'identità al suo volto, rendendolo unico, diverso da tutti gli altri e quindi capace di entrare in un dialogo autentico con altri pensieri, dotati anch'essi di una loro identità?

Una risposta articolata a questa domanda sarà fornita dopo un altro breve accenno introduttivo, indispensabile per comprenderla. È possibile, però, già accennare che si cercherà di mostrare come la specificità della filosofia russa sia determinata da una forte tensione escatologica, derivata dalla ricezione di un ben preciso tipo di cristianesimo su un particolare suolo pagano. La cultura, nata da questo eccezionale connubio, si caratterizzerà sempre di più nel corso dei secoli per la sua attenzione nei confronti della santificazione della terra e dell'uomo. Da qui l'esigenza dell'unificazione del mondo, intesa come comunione degli essenti in una prospettiva salvifica (che darà luogo a una determinata concezione dell'immagine sacra, del nome divino, ma anche alla celebre *Unitotalità* soloviana, per menzionare un concetto filosofico ben noto). Fondamentale diventerà l'attenzione per la storia in una prospettiva soteriologica e soprattutto l'attenzione per l'etica e per l'agire umano, visto sempre in funzione di una dimensione escatologica universale.

Si vedrà come la filosofia russa sia una trasposizione in *logos* di una teologia vissuta¹⁶ o, per dirlo con un concetto filosofico, di una ontologia vissuta. Si tratta della traduzione teoretica di un'esperienza ben precisa: quella del "cielo sulla terra", del regno di Dio presente in una maniera nascosta e latente, in attesa di essere realizzato dall'azione umana, ma allo stesso tempo un regno che è ancora soltanto una caparra della ventura salvezza. Ecco perché, come si vedrà, l'immagine privilegiata e

¹⁶ Si veda P. Deseille, L'"eschaton" nella teologia russa, in AA.VV., *La grande vigilia*, Qiqajon, Magnano 1998, p. 179.

culminante di questa santificazione sarà quella della trasfigurazione di Cristo¹⁷. Non è un caso se questo evento evangelico, che enfatizza la connessione tra la gloria e la croce (si pensi solo al fatto che la festa più importante del calendario ortodosso sia Pasqua), ha incominciato ad essere celebrato nella Rus' con maggiore dedizione proprio nel momento in cui la cultura russa giunse al suo massimo splendore.

Prima di svelare completamente l'intento di questo lavoro e di dispiegarne la struttura, è necessario fare un breve *excursus* sull'episodio biblico che diventerà per noi la figura per eccellenza delle radici della filosofia russa.

L'evento della trasfigurazione è situato in posizione centrale nei tre vangeli sinottici (Mc 9, 2-10; Mt 17, 1-9; Lc 9, 28-36; il vangelo di Giovanni è di per sé incentrato sulla rivelazione della gloria di Dio e l'evento della trasfigurazione qui è assente) ed è collocato in una sequenza assolutamente identica in tutti e tre: confessione di Pietro (Mc 8, 27-30 e par.), primo annuncio della passione e delle condizioni per seguire Gesù (Mc 8, 31-38 e par.), trasfigurazione, secondo annuncio della passione (Mc 9, 30-32 e par.)¹⁸.

Leggiamo i passi:

“Dopo sei giorni, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e li portò sopra un monte alto in un luogo appartato, loro soli. Si trasfigurò davanti a loro e le sue vesti divennero splendenti, bianchissime: nessun lavandaio sulla terra potrebbe renderle così bianche. E apparve loro Elia con Mosè e discorrevano con Gesù. Prendendo allora la parola, Pietro disse a Gesù: “Maestro. È bello per noi stare qui; facciamo tre tende, una per te, una per Mosè e una per Elia!” Non sapeva infatti che cosa dire, poiché erano stati presi dallo spavento. Poi si formò una nube che li avvolse nell'ombra e uscì una voce dalla nube: “Questi è il Figlio mio prediletto; ascoltatelo!” E subito guardandosi attorno, non videro più nessuno, se non Gesù solo con loro.

Mentre scendevano dal monte, ordinò loro di non raccontare a nessuno ciò che avevano visto, se non dopo che il Figlio dell'uomo fosse risuscitato dai morti. Ed essi tennero per sé la cosa, domandandosi però che cosa volesse dire risuscitare dai morti.” (Mc 9, 2-10)

¹⁷ Viene in mente la bellissima immagine fornita dal grande poeta simbolista, uno dei protagonisti delle Riunioni Religioso-filosofiche (1901-1903), V. Ivanov: “La composizione generale dello spirito russo è tale per cui l'idea cristiana rappresenta, si potrebbe dire, la sua natura. Essa esprime quanto è centrale nell'idea cristiana – l'imperativo categorico della discesa e della sepoltura della Luce e il postulato categorico della resurrezione.” da V. Ivanov, *O ruskvoj idee* (Sull'idea russa), in V. Ivanov, *Rodnoje i vselenskoje* (Il proprio e l'universale), Respublika, Moskva 1994, p. 371. Chiaramente, come si nota dalla citazione, l'autore, di cui si avrà modo di analizzare altri estratti, appartiene perfettamente alla tradizione qui studiata, da cui i chiari accenti “modernisti” non riescono a esularlo.

¹⁸ Per un confronto si veda E. Bianchi, *L'evangelo della trasfigurazione: esegesi biblico-spirituale*, in AA.VV., *Il Cristo trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa*, Qiqajon, Magnano 2008, pp. 33-45.

“Sei giorni dopo, Gesù prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni suo fratello e li condusse in disparte, su un alto monte.

E fu trasfigurato davanti a loro; il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce. Ed ecco apparvero loro Mosè ed Elia, che conversarono con lui.

Pietro prese allora la parola e disse a Gesù: “Signore, è bello per noi restare qui; se vuoi, farò qui tre tende, una per te, una per Mosè e una per Elia”. Egli stava ancora parlando quando una nuvola luminosa li avvolse con la sua ombra. Ed ecco una voce che diceva: “Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto. Ascoltatelo”. All’udire ciò, i discepoli caddero con la faccia a terra e furono presi da grande timore. Ma Gesù si avvicinò e, toccatili, disse: “Alzatevi e non temete”. Sollevando gli occhi non videro più nessuno, se non Gesù solo.

E mentre discendevano dal monte, Gesù ordinò loro: “Non parlate a nessuno di questa visione, finché il Figlio dell’uomo non sia risorto dai morti”. (Mt 17, 1-9)

“Circa otto giorni dopo questi discorsi, prese con sé Pietro, Giovanni e Giacomo e salì sul monte a pregare. E, mentre pregava, il suo volto cambiò d’aspetto e la sua veste divenne candida e sfolgorante. Ed ecco due uomini parlavano con lui: erano Mosè ed Elia, apparsi nella loro gloria, e parlavano della sua dipartita che avrebbe portato a compimento a Gerusalemme. Pietro e i suoi compagni erano oppressi dal sonno; tuttavia restarono svegli e videro la sua gloria e i due uomini che stavano con lui. Mentre questi si separavano da lui, Pietro disse a Gesù: “Maestro, è bello per noi stare qui. Facciamo tre tende, una per te, una per Mosè e una per Elia”. Egli non sapeva quel che diceva. Mentre parlava così, venne una nube e li avvolse; all’entrare in quella nube, ebbero paura. E dalla nube uscì una voce che diceva: “Questi è il Figlio mio, l’eletto; ascoltatelo”. Appena la voce cessò, Gesù restò solo. Essi tacquero e in quei giorni non riferirono a nessuno ciò che avevano visto”. (Lc 9, 28-36)

La lettura dei tre testi citati sopra è importante per comprendere lo sviluppo di alcuni concetti insiti nella cultura di fondo e, di conseguenza, nella filosofia russa.

Sebbene questo non sia il luogo per un’approfondita analisi teologica dei testi neotestamentari in questione, è indispensabile menzionarne alcuni elementi perché saranno determinanti per la lettura del pensiero russo: permetteranno di affrontare gli autori e le tematiche da loro trattate alla luce di quanto anticipiamo qui.

Innanzitutto, bisogna indicare alcuni elementi comuni evidenziati dai tre evangelisti: 1) la menzione dei tre discepoli; 2) la trasfigurazione del volto e delle vesti; 3) la presenza di Mosè ed Elia; 4) l’intenzione di Pietro di fare le tende; 5) la nube e la voce del Padre; 6) la proibizione di parlare dell’evento, limitata a “quei giorni”.

- 1) La presenza di Pietro, Giacomo e Giovanni, innanzitutto, ci dice che, nell'intenzione biblica, l'evento deve essere letto come un evento storico, che accade davanti a testimoni. Bisogna ricordare, inoltre, che i discepoli sono gli stessi tre che accompagnano Gesù nel Getsemani, ovvero verso il luogo della preghiera prima della crocifissione (Mt 26, 37). Il richiamo è particolarmente forte in Luca, dove si menziona il fatto che Gesù porta i discepoli in un luogo appartato per pregare e che i discepoli sono presi dal sonno, esattamente come accadrà nel giardino prima dell'arresto di Cristo. Lo stesso evangelo menziona la dipartita che, nonostante manchi l'indicazione della risurrezione, presente in altri due testi, sicuramente diventa il segno del richiamo dell'evento della crocifissione. I due monti, quindi, il Tabor e il Calvario, appaiono strettamente connessi.

È un punto fondamentale. Avvolti nella luce dell'eternità, Mosè, Elia e Gesù parlano della dipartita di Gesù, ovvero della *kenosi* sacrificale della crocefissione. Così gloria e sofferenza sono due aspetti di un unico, indiviso mistero, per dirlo con Kallistos Ware: "Alla sommità del Tabor è piantata la croce; e, in parallelo, dietro al velo della carne crocifissa e sanguinante di Cristo sul Golgota dobbiamo discernere la presenza della luce increata della trasfigurazione"¹⁹.

- 2) I testi parlano, inoltre, della trasfigurazione sia del volto, sia delle vesti di Gesù. Generalmente, questo particolare viene interpretato nel senso universale ecologico della trasfigurazione: la luce misteriosa, inondando un oggetto fatto dalle mani d'uomo, come appunto lo sono le vesti, mostra la portata globale della trasfigurazione. Non si tratta solo di un evento che riguarda l'uomo, ma di un cambiamento radicale dell'intero creato. La portata di questo tema, in realtà, diventerà immensa per tutto il pensiero filosofico russo. La tendenza a giustificare l'unità, la riconduzione del creato all'uomo per la salvezza universale è esattamente il culmine della filosofia russa, sempre chiamata a giustificare l'azione.
- 3) La presenza di Mosè ed Elia che conversano con Gesù, tradizionalmente viene letta come l'annuncio della consegna del messaggio veterotestamentario nelle

¹⁹ K. Ware, *La trasfigurazione di Cristo e la sofferenza del mondo*, in AA.VV, *Il Cristo trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa*, Qiqajon, Magnano 2008, p. 450.

mani di Gesù: Egli diventa il vero interprete della Legge e dei Profeti. Tuttavia, questo elemento è importante anche per un altro aspetto: nell'iconografia russa, anche se alquanto circoscritto, esiste un motivo particolare dell'episodio della trasfigurazione che, a fianco della figura centrale di Cristo, ritrae Elia, mentre discende dal cielo, e Mosè, mentre si alza da un sarcofago. Questa particolare raffigurazione intendeva porre l'accento non tanto sul significato dell'esegesi testamentaria, quanto sul fatto che Gesù deve essere visto come Signore dei vivi e dei morti.

Nonostante non sembrasse dominante (data la scarsa quantità di simili rappresentazioni iconiche), il dubbio sull'importanza di questa interpretazione svanisce non appena si pensa all'iconografia pasquale. L'evento della risurrezione viene letto nella tradizione russa attraverso un prisma cosmico. Innanzitutto, manca completamente un motivo eroico-antropocentrico, caro alle raffigurazioni occidentali, in cui il Risorto è mostrato nell'atto di uscire dal sepolcro. Per la tradizione ortodossa non si tratta di un evento che possa essere rappresentato "storicamente": mancano i testimoni (presenti invece durante la trasfigurazione!). Nelle rappresentazioni della Chiesa Orientale, la risurrezione riceve, quindi, una lettura simbolica e universale, ovvero rivolta a tutto il creato: l'icona chiamata *La discesa negli Inferi* che ritrae l'evento pasquale è emblematica di questo sentire ortodosso. Di nuovo, ritroviamo il motivo della padronanza di Cristo sul mondo dei vivi e dei morti, ovvero su tutti gli esseri di tutti i tempi. Pasqua²⁰ così è la festa della santificazione dell'essere tutto²¹, come preannunciato nella trasfigurazione²².

- 4) Non sapendo che cosa dire, sbalordito dall'unicità dell'esperienza provata, Pietro propone di fare tre tende per Gesù, Mosè ed Elia, ma viene fermato dalla voce proveniente da una nube luminosa. Qui viene rivelata la realtà ultima e definitiva: non più una tenda, non più un Tempio (si pensi alla

²⁰ "Qui, l'anima russa, triste in attesa della trasfigurazione di tutto quanto terrestre e celeste, sente davvero questa trasfigurazione in un'insolita estasi gioiosa". Da A. Kartašëv, *Russkoje Christianstvo* (Il cristianesimo russo), in A. Kartašëv, *Vossozdanije Sviatoj Rusi* (La ricostituzione della Santa Rus'), Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarchata, Minsk 2011, p. 233.

²¹ Si veda per il confronto S. Averincev, *Obraz Iisusa Christa v pravoslavnoj tradicii* (L'immagine di Gesù Cristo nella tradizione ortodossa), in S. Averincev, *Sviaz' Vremion* (La connessione dei tempi), Duch i Litera, 2005 (stampato a Tula), pp. 150-168.

²² Questo aspetto sarà fondamentale per tutta la filosofia russa e possiamo dire che verrà portato alle estreme conseguenze, trattato davvero in una maniera del tutto paradossale, nella teoria di Fëdorov sulla resurrezione comune, che inizialmente tanto aveva affascinato V. Solov'ëv.

teofania rivolta a Mosè sul Sinai nell'Esodo, cfr. Es 9,16; 2,21; 24, 25), la dimora di Dio è ora in Gesù, il cui ingresso è posto nel gesto dell'accoglienza da parte dell'uomo²³.

5) Bisogna ricordare che l'evento della trasfigurazione è un evento trinitario. La voce proveniente dalla nube dovrebbe ricordarci quella voce che si sentì al compimento del battesimo di Cristo: "Tu sei il Figlio mio, l'amato, in te mi sono compiaciuto" (Mc 1,11; Lc 3,22; Mt 3,17). Nell'ultimo episodio menzionato appare lo Spirito Santo sotto forma di colomba, l'evento della trasfigurazione (in cui la nube luminosa è stata interpretata anche come presenza dello Spirito Santo, si veda per esempio Origene, *Commento a Matteo* 12, 42 e Giovanni Damasceno, *Omelia sulla Trasfigurazione* 4) si mostra come un memoriale del battesimo e anticipazione del compimento ultimo sulla croce. Difficile non notare come l'episodio diventi un'occasione in cui si avvera la profezia: "In verità vi dico: vi sono alcuni qui presenti, che non gusteranno la morte prima di vedere il regno di Dio venire in potenza" (Mc 9,1; Mt 16, 28; Lc 9, 27).

6) Azzardiamo qui evidenziare come l'evento della trasfigurazione sia figura di attesa. La proibizione di parlare di quanto visto, imposta da Gesù ai discepoli, si estende per un certo periodo di tempo, periodo che termina con la resurrezione di Cristo. Successivamente a questo evento, i discepoli possono, anzi, sono chiamati a testimoniare.

All'interno della filosofia russa la tensione di attesa e testimonianza è particolarmente acuta: i bagliori del regno presenti qui ed ora chiamano l'uomo ad agire affinché tutto sia compiuto, ma allo stesso tempo, questi pensatori-testimoni sono dilaniati da due prospettive escatologiche diametralmente opposte, entrambe ineluttabilmente iscritte nella prospettiva di

²³ Menzioniamo le parole di Aleksij II, Patriarca di Mosca (1990-2008), in una lettera di saluto del 2007, rivolta ai partecipanti del "XV Convegno internazionale di spiritualità" (Comunità monastica di Bose), incentrato sul tema della trasfigurazione: "la missione della Chiesa e di ogni credente è proprio quella di testimoniare la luce increata del regno di Dio che, secondo le parole del Salvatore, è dentro di noi (Lc 17, 21). Da quanto noi cristiani sapremo degnamente corrispondere alla nostra vocazione ed essere veramente partecipi e portatori della grazia di Dio, dipenderà la qualità spirituale del mondo che ci circonda" in AA.VV, *Il Cristo trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa*, Qiqajon, Magnano 2008, pp. 14-15.

incompiutezza: chiliasmo e apocalisse sono davvero i destini ultimi della filosofia russa²⁴.

Rimane da dire ancora una cosa molto importante e la diciamo con le parole di un grande teologo russo, Pavel Evdokimov: “la storia evangelica non parla della trasfigurazione del Signore, ma di quella degli apostoli”²⁵. Di fatti, bisogna ricordare che, nell’evento della trasfigurazione, il Figlio non acquista e non perde nulla: Gesù è interamente uomo e interamente Dio in una sola persona e rimane tale anche sul Tabor. Che cosa accade allora ai discepoli? Se, come dice Clemente Alessandrino, gli apostoli non potevano vedere la luce mostrata da Cristo tramite la normale capacità della percezione sensoriale, essendo di una natura totalmente altra da quella fisica-materiale, essi potevano riceverla in spirito e soltanto nella misura in cui ne erano capaci²⁶. La luce spirituale, mostrata da Gesù, quella luce che cambiò il suo volto, senza però modificare in alcun modo le nature della Sua persona, divenne visibile agli occhi spirituali dei discepoli, secondo le capacità spirituali di ciascuno di loro. La vera trasfigurazione che ha luogo è quella dell’uomo i cui occhi interiori si aprono²⁷ per vedere quella caparra della gloria finale che si avrà sulla croce²⁸ e nel Regno Venturo.

È arrivato il momento per comprendere il percorso che sta per essere intrapreso. L’intento di questo lavoro è mostrare quel sostrato culturale che ha potuto dare vita alla filosofia religiosa russa, soprattutto del cosiddetto Secolo d’Argento.

Il cristianesimo ortodosso arrivò ufficialmente nella pagana Rus’ di Kiev, quando vi erano già degli importanti cambiamenti in corso: per astuta iniziativa del grande principe Vladimir un maggiore accentramento politico-culturale cominciava a prendere forma. La nuova religione monoteista non incontrò divinità rivali, in assenza di un panteon forte e comune alle genti che componevano il dispersivo territorio del paese,

²⁴ Le parole di Gregorio Palamas (di cui è difficile pensare un’iniziale ricezione diretta, ma non l’immediata influenza tramite personalità culturalmente influenti, come ad esempio Teofane il Greco, arrivato a Mosca nel 1378) esprimono la tensione presente perennemente nel pensiero russo, che da un lato vede la presenza di Dio già e costantemente espressa nel creato e dall’altro attende il regno venturo, gli ultimi tempi: “noi professiamo che quella luce divina ed indicibile, che egli (Acindino) afferma essere creata, è increata, come ci hanno insegnato i padri portatori di Dio e lo stesso Cristo, che con questa luce splendette e la chiamò regno di Dio. Infatti il regno di Dio non è servo e creato: in effetti solo su di esso è possibile regnare, solo esso è invincibile ed al di là di ogni tempo e di ogni secolo.” G. Palamas, (Lettera) Alla potentissima e devotissima sovrana Paleologa, in G. Palamas, *Che cos’è l’ortodossia*, traduttori vari, edizione a cura di E. Perella, Bompiani, Milano 2006, p. 1023.

²⁵ P. Evdokimov, *Saint Seraphim of Sarov. An Icon of Orthodox Spirituality*, in *Sobornost’* 4/9 (1963), p. 510.

²⁶ Clemente di Alessandria, *Estratti da Teodoto* 5,3.

²⁷ Giovanni di Damasco, *Omelia sulla Trasfigurazione* 12.

²⁸ E. Bianchi, *Evangelo secondo Marco. Commento esegetico-spirituale*, Qiqajon, Magnano 1984, p. 146.

nonché di una salda organizzazione sacerdotale ad esso legata. Inoltre, nella sua forma bizantina, rispondeva al religioso sentimento comune rivolto al mondo e alla terra, alla visione della vita pervasa dalla presenza divina. In questo modo, l'ortodossia trovò un terreno davvero fertile per dispiegare le sue forze.

La filosofia giunse nella Rus' inizialmente attraverso i testi religiosi (soprattutto di carattere liturgico) e rimase legata al ripensamento dell'esperienza cristiana da parte dei singoli uomini (anonimi o noti) per lunghi secoli e in questo ripensamento iscrisse tutte le categorie metafisiche, giunte in gran parte per il tramite della patristica. Non divenne accademica se non nel XVIII secolo, quando ormai una determinata cultura si era affermata in modo indelebile nel sottosuolo storico delle coscienze russe.

Procedendo con il metodo della storia delle idee, esplorando le più diverse componenti culturali che influirono sulla definizione di una peculiare "cultura filosofica", si mostrerà come la filosofia russa sia figlia di un ripensamento continuo dell'esperienza della *teosis* universale, della divinizzazione di tutto il creato il cui simbolo per eccellenza è l'evento della trasfigurazione.

Si vedrà come al suo centro vi sia esattamente il sentore cosmocentrico, quello che per Zen'kovskij sarebbe derivato dalla centralità dell'uomo. Si cercherà di mostrare, invece che, sebbene l'uomo sia davvero il tema centrale della filosofia russa, questo accade soltanto perché l'uomo è il vero centro del creato e vi svolge la funzione soteriologica. L'uomo è chiamato a cogliere la luce divina che risplende in lui stesso e nel mondo che lo circonda per portare a compimento la verità cristiana che è già visibile²⁹. Sebbene *l'uomo* sia *il tema* per eccellenza della filosofia russa, questo tema va letto alla luce del suo *fondamento*, e questo fondamento sta nella *percezione della santità dell'universo creato*. L'uomo, figlio di questo sentire, che non è un concetto (e quindi può essere solo raccontato, narrato, mai trattato scientificamente), sente però uno sdoppiamento: da un lato l'incancellabile reale presenza di Dio anche nelle cose più umili, dall'altra l'attesa del regno venturo, quello del vero compimento della gloria di Dio. Questa scissione darà luogo a due interpretazioni escatologiche: una tendente a

²⁹ Non desterà stupore se una simile visione del mondo darà luogo a una particolare venerazione di oggetti sacri e liturgici. Così Kartašëv, parlando di oggetti contenuti in una chiesa: "Nessuno dei popoli battezzati dai greci, tranne i russi, ha recepito con tale forza questa presenza di Dio quasi fisicamente percettibile nelle cose create, materiali, ma trasfigurate per la grazia tramite la santificazione ecclesiale". Da A. Kartašëv, *Ruskoje Christianstvo* (Il cristianesimo russo), in A. Kartašëv, *Vossozdanije Sviatoj Rusi* (La ricostituzione della Santa Rus'), Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarchata, Minsk 2011, p. 227. La sua testimonianza per noi è particolarmente indicativa, poiché appartiene esattamente al periodo filosofico qui studiato e ne rispecchia i tratti fondanti.

costruire il regno di Dio qui ed ora, quindi nella storia, e l'altra in attesa del Giorno del Signore di cui nessuno sa quando arrivi.

Ecco perché l'evento della *Trasfigurazione* è la figura per eccellenza della filosofia russa ed ecco perché il Tabor sarà al centro di una sanguinosa polemica all'inizio del Novecento, quando sul monte Atos si discuterà la natura del nome divino.

L'episodio biblico della trasfigurazione esprime simbolicamente nella maniera più completa l'esperienza russa dell'ortodossia e la base del pensare filosofico russo, o meglio, dell'ontologia che lo fonde.

Per poter capire quanto annunciato in questa premessa, sarà indispensabile approdare al terreno storico. Di conseguenza, il lavoro contiene ampi approfondimenti fuori dai margini della filosofia teoretica.

Una parte importante verrà dedicata all'analisi della nascente cultura filosofico-letteraria dell'antica Rus' e si vedrà come questa determinerà la concezione della storia e dello stato; un'altra verrà dedicata all'analisi del significato dell'icona e alle sue interpretazioni da parte di due celebri filosofi del XX sec. (P. Florenskij, E. Trubeckoj) e si vedrà qui la percezione dell'universo creato da parte del pensiero teologico e filosofico russo. Si accennerà poi al passaggio verso una società secolare e alle conseguenze che ebbe soprattutto per lo studio della filosofia nelle istituzioni e, infine, verranno analizzati i pensieri di alcune fondamentali figure filosofiche³⁰ per toccare

³⁰ Non è casuale il fatto di scegliere alcune figure, che certamente non potranno pretendere di esaurire l'intero scenario filosofico russo del Novecento, ma serviranno per mostrarne alcune tematiche più stringenti e alcuni indirizzi, impossibili da individuare altrimenti che affrontando singoli autori. Sosteniamo la tesi di Averincev, secondo cui non è possibile parlare delle scuole filosofiche in Russia, ma soltanto e prima di tutto dei "martiri del pensiero", testimoni: "Che visione incomprensibile rappresenta la filosofia russa! È addirittura scomodo parlarne, tanto è esposto in superficie. Al posto dei "signori filosofi", impegnati in liturgie presso le loro cattedre, come lo sono sempre stati i luminari del pensiero tedesco da Kant a Hegel e Heidegger, Jaspers e Gadamer, - gente del tutto diversa. Alle fonti troviamo: ufficiale in riposo Čaadaev, il cui titolo accademico fu quello del folle, - e il suo antipode Chomiakov, un altro ufficiale in riposo. E dopo, una compagnia da cui certamente non si può escludere Rozanov, altro che uomo pio, ma sicuramente un folle in Cristo nel migliore stile moscovita. E sì che Vasilij Vasil'evič da giovane voleva tanto diventare un filosofo accademico, che scrisse persino un libro - *Sulla comprensione*, ma no, la nostra forza non è in questo, no... E Vladimir Solov'ev, comunque figlio del rettore dell'Università di Mosca, stava già sostenendo la sua tesi magistrale Sulla crisi dei principi astratti, era già docente di filosofia, insomma, si era già incamminato verso la carriera accademica, ma ben in tempo si inventò di uscire davanti agli studenti non da insegnante, ma da profeta, e contrariamente a qualsiasi buon senso chiese, in nome di una monarchia cristiana, la grazia per gli assassini dello zar. E da quel momento e fino alla fine della sua vita non fu più parte della corporazione universitaria, ma se stesso, solo se stesso: Vladimir Solov'ev "cavaliere-monaco", come lo chiamava Blok. Certamente vi sono delle eccezioni per poter confermare bellamente la regola. Ecco padre Pavel Florenskij - professore di filosofia presso l'Accademia Spirituale di Mosca, redattore di "Bogoslovskij Vestnik" (Il notiziario teologico). E qui è tipico per la sua sfera, è "corporativo"? E la storia del paese permise che durasse ancora a lungo questi professorato e redazione? Qualche anno! Sullo sfondo della cultura russo fu un'eccezione di breve durata; un altro discorso è Florenskij in quanto segretario scientifico della commissione "per la conservazione dei beni artistici e d'antichità". <...> E più ancora la scena finale: il credente in Solovki (e poi davanti al "muro"). La

alcune delle questioni preminenti per la filosofia religiosa russa (la questione sofianica, onomatodossia).

La conclusione potrà essere quasi deludente: si ritornerà a capire che i temi dominanti della filosofia russa sono esattamente quelli menzionati all'inizio di questa introduzione, quelli che i grandi storici della filosofia hanno già individuato e descritto ampiamente. Tuttavia, forse, si avrà un piccolo guadagno: si avranno in mano alcuni, seppur fragili, strumenti per comprendere la portata, lo sfondo e il significato profondo delle categorie con cui operano i grandi autori russi dei XIX-XX secoli, ben conosciuti al di fuori dalla loro patria. Si capirà così che, anche quando si parla di una ricezione del pensiero occidentale³¹, questo pensiero viene innestato su un vigoroso albero e il frutto che darà avrà caratteristiche del tutto uniche, a volte dissimili dalla marza.

Sintetizzando, potremmo dire che, se con gli autori menzionati all'inizio della nostra introduzione abbiamo potuto scorgere una certa fenomenologia esteriore della filosofia russa, il suo modo di mostrarsi, qui cercheremo di indagare il suo sfondo ontologico più abissale, la percezione dell'essere di cui vive e che le conferisce un'essenza propria, esperienza che si traduce in produzione filosofica.

Un'annotazione di carattere linguistico-metodologico va fatta. Le fonti primarie sono state reperite tutte direttamente in lingua russa e, laddove vi siano, in nota si daranno le indicazioni sulle traduzioni italiane disponibili. Chiaramente, il doppio riferimento si farà esclusivamente per i testi più importanti per non appesantire l'apparato di note, già di per sé piuttosto ricco. Non saranno citate nella bibliografia finale soltanto le riviste contemporanee agli autori studiati (come "Voprosy filosofii i psichologii", "Pravoslavnyj vestnik", ecc.). Queste saranno citate esclusivamente in nota.

La traslitterazione seguita nel testo si riferisce alle regole internazionali ISO/R 9:1995 tranne per la 'x' traslitterata con 'ch' (come da regole precedenti) e i nomi degli autori contemporanei che abbiano già pubblicato all'estero, fornendo una traslitterazione ricorrente del proprio nome.

santità non esiste senza la confessione di fede, ai limiti senza il martirio" cit. da S. Averincev, *Russkoje podvižnečestvo i russkaja kul'tura* (La santità russa e la cultura russa), in S. Averincev, *Sviaz' Vremën* (La connessione dei tempi), Duch i Litera, 2005 (stampato a Tula), pp. 194-195.

³¹A parte rarissime figure accademiche in senso stretto e ben più vicine nel metodo alla filosofia occidentale, come, per esempio, lo era il grande filosofo e semiota Gustav Špet (1879-1937).

È importante anticipare che si parte dalla lucida consapevolezza dell'inattualità di quella che J. P. Scanlan ha definito come "nevrosi di unicità", quella tendenza a definire la filosofia russa nella sua radicale e peculiare differenza rispetto al pensiero Occidentale, cui spesso caddero vittime alcuni storici della filosofia³².

Tuttavia, si è consapevoli anche del fatto che pure nell'epoca post-veritativa, nell'apertura globale e nel riconoscimento di influenze reciproche tra le varie culture, a queste non può essere negata una propria identità che storicamente le ha composte.

Un'ultima parola, prima di avviarci nel percorso. Bisogna annunciare il motivo intimo che spinge a intraprenderlo. Questo lavoro parte da una ferma convinzione di chi l'ha scritto e che va al di là degli studi teoretici. Questa convinzione dice che ogni cultura ha un suo volto, un volto che cambia con il passare dei tempi e seguendo gli avvenimenti della storia, ma che rimane, tuttavia, sempre riconoscibile.

Scoprire uno di questi volti, dunque, significa scoprirne l'identità. Perché? Perché per poter entrare nel dialogo con l'altro, è indispensabile avere un'identità. Una tendenza al multiculturalismo e al pluralismo che pretenda il mantenimento di un minimo denominatore comune a scapito di ogni diversità reale, vista come una minaccia e un limite nei confronti dell'altro, in realtà cancella dal mondo il significato del dialogo autentico: quello che vede uniti in una relazione alterità assoluta. Il dialogo non può che avvenire nell'autentica accoglienza della reale diversità³³.

Qui si vogliono, quindi, esplorare le radici profonde di una delle voci filosofiche affinché la vita dialogica del pensiero si arricchisca di un ulteriore confronto.

³² Si veda a tal proposito l'articolo di D. Steila, *Idea "russkoj filosofii" kak element kollektivnoj identičnosti. Istoričeskij očerk* (L'idea della "filosofia russa" come elemento di identità collettiva. Lineamento storico) in *Solov'evskije issledovanija*, n. 4(32), 2011, pp. 41-55. Se in questo lavoro non vi sarà molto spazio dedicato alla ricezione dei diversi pensieri europei da parte dei pensatori russi, non è assolutamente per una negligenza, né per una convinzione di assoluta unicità, ma per avere una maggiore concentrazione sul tema principale: quello di un meccanismo ontologico come sfondo della filosofia russa del Secolo d'Argento.

³³ Di recente, la nostra lettura ha potuto essere arricchita grazie al pregnante libro di J. Sacks, *Not in God's Name. Confronting Religious Violence*, Hodder, London 2016. Lo sfondo del suo scritto lascia trasparire il rischio cui le culture moderne d'Occidente si sottopongono, rifiutando ogni definizione identitaria. Il rabbino illustra il pericolo dell'indifferentismo che, volendo mostrarsi tollerante, cancella in realtà ogni presupposto di autentico dialogo.

I. L'INGRESSO NEL REGNO

1.1 SULLA SOGLIA DEL CRISTIANESIMO

“Dopo, Vladimir mandò (gli uomini) per tutta la città per dire: “se qualcuno non verrà al fiume domani – che sia ricco, povero, miserando o schiavo – sarà mio nemico”. Sentito questo, la gente vi andava con gioia, esultando e dicendo: “se non fosse cosa buona, non l'avrebbero accettato il nostro principe e i boiardi³⁴”. Il giorno seguente, Vladimir uscì assieme ai preti della regina³⁵ e di Chersoneso sul Dnepr, e vi accorsero innumerevoli persone. Entrate in acqua, stavano lì chi immerso fino al collo, chi fino al petto, i giovani vicino alla sponda fino al petto, alcuni tenevano in braccio i neonati, mentre gli adulti si spostavano, i preti invece dicevano preghiere, stando fermi in un posto. E si vedeva la gioia nel cielo e sulla terra per così tante anime salvate; mentre il diavolo diceva, lamentandosi: “Povero me! Mi scacciano da qui! Pensavo di porre qui la mia dimora, perché qui non si sentiva l'insegnamento apostolico, qui non conoscevano Dio, ma gioivo per il servizio di quelli che mi servivano. Ed ecco che sono sconfitto da un ignorante, non dagli apostoli o dai martiri; non regnerò più in questi paesi”. La gente, battezzatasi, tornava a casa. Vladimir nel mentre gioiva, perché aveva conosciuto Dio lui stesso e la sua gente, guardò il cielo e disse: “Cristo Iddio, che ha creato il cielo e la terra! Guarda questa gente nuova e permetti, Dio, che conoscano te, vero Dio, come ti hanno conosciuto i paesi cristiani. Afferma in loro una fede retta e salda e aiuta me, Dio, contro il diavolo, che possa sconfiggere le sue insidie, confido in Te e nella Tua forza”. Detto questo, il principe ordinò di tagliare [legno per] le Chiese e metterle sui posti, dove prima stavano gli idoli.³⁶

Il testo riportato sopra è tratto da *Le cronache dei tempi passati*, un'opera fondamentale per lo studio dell'antica Rus' che in questo passaggio racconta un idilliaco battesimo del popolo di Kiev. Il testo si riferisce all'anno 988, tuttavia, nella sua redazione finale, questa complessa e matura opera letteraria, scritta da diversi autori e in tempi diversi, appartiene a un'epoca successiva rispetto all'evento descritto, ovvero al XII sec., ed esprime già una coscienza storica altamente sviluppata³⁷. Il cristianesimo diventò ufficialmente religione di stato dopo l'accordo stretto tra il principe di Kiev Vladimir e l'Imperatore Bizantino Basilio II, che in cambio della conversione del primo gli promise in sposa la sorella, matrimonio che avrebbe instaurato un importante legame

³⁴ Qui generico: alta aristocrazia dell'antica Rus' più vicina al principe.

³⁵ Anna Porfirogenita (963-1012), sorella dell'Imperatore Basilio II, data in sposa al principe Vladimir nel 988 come pegno della sua conversione e dell'instaurazione di una nuova epoca nei rapporti tra l'Impero Bizantino e la Rus' di Kiev.

³⁶ *Povest' vremennykh let* (Le cronache dei tempi passati), in *Povesti Drevnej Rusi*, a cura di D. Lichačëv, EKSMO, Moskva 2009, pp. 212-213.

³⁷ D. Lichačëv, *Načalo russskoj literatury* (L'inizio della letteratura russa), in *Povesti Drevnej Rusi*, a cura di D. Lichačëv, EKSMO, Moskva 2009, p. 20.

dinastico con il nascente stato russo. Ma quali furono le dinamiche della ricezione della religione monoteista nella pagana Rus' di Kiev?

Innanzitutto, bisogna ricordare il fatto che, prima della conversione ufficiale, vi fossero già alcuni cristiani sul territorio ruteno. Le prime influenze, con buone probabilità, provenivano dalla Crimea, dove nella città di Chersoneso, a partire dal IV secolo, vi fu una salda eparchia greca³⁸.

Il redattore delle *Cronache* ascrive all'anno 862 la nascita del primo stato russo, probabilmente scambiando questo evento, con un altro non meno importante. Sembra, infatti, che sia questa la data dell'inizio della storia del primo episcopato russo, ovvero, l'inizio della storia della chiesa ortodossa russa³⁹. Non si tratta, però, di un inizio che ebbe continuità, dal momento in cui proprio a questo periodo risalgono gli assalti dei dinasti pagani di Kiev nei confronti dei popoli circostanti. Questo è un periodo bellicoso e confuso per la Rus' e bisogna aspettare più di un secolo, prima che la descrizione poetica delle *Cronache* si avveri.

Ma quale terreno avrebbe trovato il cristianesimo al suo arrivo?

Caratterizziamo innanzitutto il paganesimo russo nel periodo della costituzione del principato di Kiev, per quanto possiamo farlo, in mancanza di chiare testimonianze. Le poche notizie certe che se ne possono avere derivano soprattutto da fonti cristiane o quanto meno tali nella loro ultima redazione.

Prima di tutto, non si può parlare di un ben sviluppato e chiaro sistema religioso organizzato, ma di culti locali, legati a singole comunità, preceduti da una secolare tradizione più o meno estesa, nei termini territoriali e temporali. La costante di questi culti consiste nella venerazione del fuoco, dell'acqua e degli alberi e sembra diffusa la celebrazione delle partorienti. Il culto è legato profondamente al calendario agricolo e mira a propiziarsi gli dei custodi delle forze naturali responsabili dell'andamento del raccolto.

Uno degli esempi più memorabili delle festività pagane, diffuse forse in tutto il mondo slavo, sono le *rusalii* (dall'antico termine latino *rosalia*, feste dedicate al culto degli avi). Si trattava di una celebrazione religiosa agricola, legata alla fertilità dei

³⁸ Ricordiamo qui che questo territorio era l'avamposto greco, attraverso il quale arrivarono nel territorio che diventerà russo non solo il cristianesimo, ma anche l'antica mitologia greca, ancora prima, appunto che si potesse parlare di uno stato russo.

³⁹ A. Kartašëv, *Očerki po istorii russkoj cerkvi* (Contributi sulla storia della chiesa russa), Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarchata, Minsk 2007, vol. I, p. 92-93.

campi e alla nascita del nuovo grano, in cui vi si pronunciavano preghiere atte a richiamare le piogge. Si tratta in realtà di un ciclo di festività, di impronta che potremmo definire dionisiaca, che durava all'incirca un mese. In primo piano qui veniva posto, come già accennato, il culto dell'acqua, della vegetazione, della fertilità e della ricchezza del raccolto. Le ragazze danzavano attorno alle betulle, trecciavano corone di fiori e ramoscelli, destinate a essere gettate in acqua, elevavano canti sul grano e sul futuro raccolto. Si facevano inoltre offerte simboliche in cui bambole d'aspetto femminile venivano sacrificate all'acqua, mentre quelle dalle sembianze maschili venivano sepolte.⁴⁰

Per quasi due secoli dalla sua costituzione, la Rus' di Kiev rimase uno stato pagano, ricco di svariati culti locali, ma con il consolidamento del principato il potere dello stato e dei principi regnanti necessitava anche di un rafforzamento ideologico-religioso.

Il cristianesimo, che a Bisanzio era diventato religione di stato sei secoli prima e nella fraterna Bulgaria lo era da più di un secolo, era una religione adatta ad una società ben strutturata in classi, in cui il rapporto di subordinazione tra il servo, o il suddito, e il padrone, o il regnante, era molto forte. In questa prospettiva, la conversione al cristianesimo avrebbe potuto contribuire al consolidamento dello stato, ma nella stessa conversione, però, vi era un'insidia da non sottovalutare: i greci ritenevano che, ricevendo la nuova fede dalle mani del clero bizantino, i popoli neofiti diventavano automaticamente vassalli dell'Imperatore.

Il padre di Vladimir, ovvero del grande protagonista del passo citato, Svjatoslav, capì molto bene questo pericolo, rifiutandosi categoricamente di convertirsi al cristianesimo, nonostante le insistenze della madre Olga, battezzatasi verso la metà del X secolo.

Tuttavia, la realtà storica urgeva di una regolamentazione e un accentramento dei culti primitivi, legati alle singole comunità circoscritte. Ed è proprio da questa esigenza che nacquero i famosi avvenimenti politico-culturali nella Rus' degli anni Ottanta del decimo secolo⁴¹.

⁴⁰ B. Rybakov, *Jazyčestvo v drevnej Rusi* (Il paganesimo nell'antica Rus'), Akademičeskij Proekt, Moskva 2015, p. 701, 786.

⁴¹ B. Rybakov, *Op. cit.*, p. 429.

Ci interessa rivolgerci qui alla politica di Vladimir che, ricordiamo, inizialmente era un principe pagano, assieme a tutti i vertici dell'aristocrazia che lo circondavano, a parte un numero esiguo di cristiani⁴².

È importante riportare qui un altro passo delle *Cronache*:

“E Vladimir cominciò a regnare a Kiev da solo ed eresse gli idoli sul colle dietro il cortile del suo palazzo: Perun di legno con la testa d'argento e i baffi d'oro, dopo Chors, Dažd'bog, Stribog, Simargal e Mokoš. E si portavano loro i sacrifici, chiamandoli dei, e si portavano loro i figli e le figlie, e questi sacrifici andavano ai demoni, e insozzavano la terra con i loro riti sacrificali. E la terra russa si insozzò di sangue e anche quel colle. Ma il Dio buonissimo non vuole la perdizione dei peccatori e ora su quel colle sta la chiesa di San Basilio, come racconteremo dopo”⁴³.

All'inizio del suo regno, quindi, Vladimir fa un gesto fondamentale: per la prima volta nella storia della Rus', il principe “impone” una religione di stato, un panteon che, anche se non ci mostra una precisa organizzazione gerarchica, ci fa notare che il posto privilegiato in questo simposio degli dei appartiene a un certo dio Perun.

Vladimir apparteneva alla dinastia dei Rjurikidi, ovvero a una stirpe di guerrieri di origine slavo-scandinava, non autoctona. Perun, dio dei fulmini, paragonabile nelle sue funzioni a Zeus, fece la sua carriera numinosa durante le campagne militari nei Balcani, attorno al VI secolo, e nel corso della costituzione del principato di Kiev in quanto stato, ovvero nei secoli IX-X, e fu protettore dei combattenti, delle armi e della guerra. È lo stesso dio cui la *družina* di Vladimir, ovvero l'esercito, e il principe in persona prestavano giuramento nelle occasioni ufficiali e solenni. I patti che venivano sottoscritti da Kiev con Costantinopoli, ad esempio, inizialmente erano soggetti a un doppio giuramento per la parte russa: si giurava sia nella chiesa ortodossa di Elia, ormai una consolidata eparchia consolare russa a Costantinopoli, sia di fronte all'idolo di

⁴² Interessanti le osservazioni di A. Karpov, *Sociokul'turnye faktory christianizacii drevnerusskogo obščestva* (I fattori socioculturali della cristianizzazione della società antico-russa), in AA.VV. *Čelovek verujuščij v kul'ture drevnej Rusi: materialy meždunarodnoj konferencii 5-6 dekabrja 2005 goda* (L'uomo credente nella cultura dell'antica Rus': i materiali della conferenza internazionale 5-6 dicembre 2005), Sankt-Peterburg 2005, pp. 155-160. L'autore nota l'importanza della duplice derivazione del cristianesimo, precedente il battesimo ufficiale, dall'alto (*družina*) e dal basso (*kupcy*), sottolineando l'importanza delle vie commerciali e dei *pogost* nella diffusione della religione monoteista.

⁴³ *Povest' vremennyh let* (Le cronache dei tempi passati), in Op. cit., pp. 201-202.

Perun in patria⁴⁴ (non è un caso se questa divinità sarà paragonata proprio al profeta Elia, una volta che il cristianesimo prenderà il sopravvento⁴⁵).

Questo dio, inoltre, era legato a un'immagine luminosa, associabile al re-sole (appellativo attribuito allo stesso Vladimir) e forse non è un caso che fosse seguito nel Panteon di Vladimir proprio da Chors, una divinità associata a sua volta alla luce.

Alcuni studiosi sostengono che le divinità elencate appartenevano alle credenze di popoli diversi, uniti solo dal fatto di trovarsi sotto il dominio del principato di Kiev. Questo farebbe pensare a un ben preciso intento politico da parte di Vladimir: si tratterebbe di una vera e propria riforma in cui un panteon ufficiale ed unico viene costituito per tutti i sudditi, i cui dei devono sottoporsi al dio del principe.⁴⁶

È indispensabile notare un fatto: in questo Olimpo c'è un grande escluso, che rimane vicino al colle indicato, ma non è annoverato tra i vincitori. Qui, ai margini del quartier generale degli idoli, è posto il dio Volos, definito “dio del bestiame”, ovvero della ricchezza e dei beni di scambio, dato che il bestiame per lunghi secoli fu simbolo di abbondanza nonché solida “valuta” per i mercanti. Sembra si tratti del protettore di una larga fetta della popolazione, soprattutto di quella sua parte che era legata al commercio e quindi, potremmo supporre, con la consapevolezza che rimane una nostra ipotesi, una parte della popolazione in continuo movimento (quindi maggiormente slegata dal territorio) e dal considerevole potere economico. Ritourneremo sull'importanza di questo dio, quando parleremo delle icone di Novgorod, dove Volos poté comodamente reincarnarsi in un santo cristiano.

Azzarderemo qui un'ipotesi: se questo dio, che sembra aver avuto un'enorme rilevanza nella vita politica di Kiev (tanto è vero che i principi Oleg e Svjatoslav,

⁴⁴ A. Kartašev, *Očerki po istorii russkoj cerkvi* (Contributi sulla storia della chiesa russa), Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarchata, Minsk 2007, vol. I, p. 97.

⁴⁵ B. Rybakov, *Op. cit.*, p. 463.

⁴⁶ “Sull'esempio di Perun, se soltanto è corretta la mia interpretazione dei testi a lui dedicati negli annali, possiamo immaginare come il dio della *druzhina* e del principe si eleva e acquista un vasto significato nello stato. Per questo viene portato all'esterno del cortile del palazzo regio su un'altura, quindi esige più venerazione, più sacrifici, a volte umani, che non gli dei locali. Altrettanto importante è ora considerato il suo (di Vladimir) stato, come il potere di un forte principe con la sua *družina*, in giro per i paesi lontani a raccogliere i dazi. Perun regna sul Dažd'bog e i suoi nipoti, su Stribog e i suoi nipoti, sulla finlandese Mokoš e Chors, sul misterioso Simar'gl, e tutti i loro adoratori dalle stirpi più diverse in questo modo rientrano in un unico stato, il che viene rappresentato in maniera simbolica e sacra nel luogo del culto con il fatto che gli dei tribali sconfitti accerchiano l'idolo principale e grandioso, posto dal grande principe e dalla sua *družina*”. E. Aničkov, *Jazyčestvo i drevnija Rus'* (Il paganesimo e la Rus' antica), Akademičeskij Proekt, Moskva 2009, p. 440.

sembrano costretti a prestare giuramento sia a Perun, dio loro congeniale, sia a Volos)⁴⁷ fu scacciato dal panteon, vi deve esserci un messaggio preciso.

Novgorod del XIII sec, dove il suo culto continua a scorrere nelle vene di una popolazione ormai cristiana da diversi secoli, è una terra fortemente democratica, patria dei commercianti abbienti, in conflitto con i grandi centri di potere. Ai tempi di Vladimir, il principato di Kiev, sebbene fosse già uno stato consolidato, sembrava tuttavia subire una riforma radicale per mano del regnante: si potrebbe osare l'ipotesi che si trattasse del passaggio da una democrazia (d'impronta militare) verso una forte monarchia, in cui il potere economico dei mercanti doveva essere sottomesso a quello politico del principe. Da qui, la schiera ben strutturata degli idoli da onorare sì, ma in un ordine ben preciso.

Secondo il grande conoscitore dell'antichità russa Rybakov, il panteon di Vladimir non era mero assemblaggio di divinità con Perun in testa. Lo studioso sostiene che qui si intravedrebbe un sistema teologico ben ponderato dagli *žrecy*, i sacerdoti pagani della Rus', escogitato per rivendicare la loro posizione sociale e i loro dei contro il dilagarsi del cristianesimo.

Questo grandissimo storico e archeologo russo afferma l'esistenza di un parallelismo tra il santuario del 980, descritto sopra, e la maniera usuale con cui il cristianesimo veniva presentato e spiegato dai primi proseliti ai pagani dell'antica Rus', maniera che si potrebbe evincere dal *Discorso del Filosofo*⁴⁸. Si tratta di un'omelia, rivolta a Vladimir secondo le *Cronache* (ma sicuramente successiva agli avvenimenti che qui sono ascritti all'anno 986), il cui contenuto è una sintesi della storia universale nella sua visione biblica, storia che si estende dalla creazione del mondo fino all'ascensione di Cristo.

Dalla narrazione fatta dal cosiddetto filosofo, il cui nome non viene menzionato, ma di cui sappiamo che fosse giunto dalla Grecia per vedere Vladimir ed esporgli la bellezza della propria fede, si poteva evincere, per chi ne fosse completamente

⁴⁷ E. Aničkov, *Op. cit.*, pp. 387-389.

⁴⁸ B. Rybakov, *Op. cit.* p. 465.

all'oscuro, che nel cristianesimo il posto preminente fosse assegnato a un Dio-Padre⁴⁹, seguito da un certo Figlio Gesù Cristo.

In realtà, il filosofo non espone con precisione l'essenza del messaggio cristiano, non vi sono, di fatti, accenni alla Trinità, che per altro sarebbe stata difficilmente comprensibile per le orecchie dei gentili.

Evidentemente, abbassandosi al simbolismo pagano, questo predicatore misterioso ha preferito "rispiegare" alcuni concetti famigliari all'ascoltatore: il tema della donna, il significato simbolico dell'albero e della funzione purificatrice dell'acqua. È all'interno di questa cornice interpretativa che parla di Maria, che ha dato origine all'incarnazione del Dio Parola e ha messo al mondo il Dio Figlio.

A partire da questa considerazione, Rybakov sostiene che dal *Discorso* un attento ascoltatore pagano avrebbe potuto evincere che, assieme al Padre e al Figlio, Maria rappresentasse il terzo fattore determinante del "panteon cristiano".

Tralasciando la parte relativa alla storia biblica, leggiamo l'apertura e la chiusura di questo testo molto dibattuto⁵⁰:

"E disse Vladimir: "Sono venuti da me gli ebrei e dissero che i germani e i greci credono in colui che loro hanno crocefisso". Il filosofo rispose: "In verità crediamo in Costui; i loro stessi profeti predissero che Dio sarebbe nato, altri che sarebbe stato crocefisso e sepolto, ma che il terzo giorno sarebbe risorto e asceso al cielo. Loro, invece, taluni profeti li uccidevano, altri li torturavano. Quando invece si avverarono le loro profezie, quando scese sulla terra, Egli fu crocefisso e, dopo essere risorto, ascese ai cieli, Dio attese il loro pentimento per quarantasei anni, ma non si pentirono e allora mandò i romani contro di loro, e i romani deturparono le loro città e li disseminarono tra le terre straniere, dove sono ancora schiavi". Vladimir chiese: "Perché Dio scese sulla terra e assunse questa sofferenza?" E disse il filosofo: "Se vuoi ascoltare, ti racconterò con ordine, a partire dall'inizio, perché Dio scese sulla terra". E Vladimir disse: "Felice di ascoltarti". <...segue la storia biblica...> Vladimir chiese: "Perché è nato da donna, fu crocefisso su un albero e battezzato con l'acqua?" Il filosofo rispose: "Ecco perché. In principio il genere umano peccò tramite donna: il diavolo tentò Adamo con Eva ed egli fu privato del Paradiso, così Dio si vendicò col diavolo: tramite donna ci fu l'iniziale vincita del diavolo, tramite donna inizialmente Adamo fu cacciato dal paradiso; così tramite donna Dio si incarnò e ordinò ai fedeli di entrare nel paradiso. Era crocefisso su un albero, invece, perché era dall'alberò che Adamo mangiò e per esso fu

⁴⁹ Si veda T. Vilkul, *O proischoždenii "Reči filosofa"* (Sull'origine del "Discorso del filosofo"), in *Palaeoslavica XX/1* (2012), pp. 1-15.

⁵⁰ Sembra quasi indiscutibile il fatto che si trattasse di un'omelia, un'opera autonoma e a se stante, inserita in una delle redazioni delle *Cronache dei tempi passati* non prima dell'XI secolo. Quello che importa qui è la rappresentazione che si ebbe nell'antica Rus' della divinità cristiana e senza dubbio, il testo fornisce l'informazione utile allo scopo.

cacciato dal paradiso; Dio, invece, assunse la sofferenza su un albero, affinché il diavolo fosse sconfitto tramite un albero, e tramite l'albero della vita si salveranno i retti. Mentre il rinnovamento avvenne tramite l'acqua perché, ai tempi di Noè, quando i peccati degli uomini si moltiplicarono, Dio mandò il diluvio sulla terra e affogò gli uomini nell'acqua; per questo Dio disse: "Come ho fatto perire gli uomini tramite l'acqua per i loro peccati, così ora di nuovo tramite l'acqua li monderò dei loro peccati – con l'acqua del rinnovamento"; pure gli ebrei si purificarono nel mare dalla cattiva indole egizia, l'acqua fu la prima ad essere creata, Gedeone vi fece un'immagine come segue: quando venne da lui l'angelo, ordinandogli di andare contro i Madianiti, egli, per avere una prova si rivolse a Dio, mettendo il manto nel cortile e dicendo: "Se ci sarà ovunque la rugiada e la pelle rimarrà asciutta..."⁵¹ E così fu. Era l'immagine del fatto che gli altri paesi fossero privi di rugiada prima, mentre gli ebrei sono la pelle, dopo, invece la rugiada cadde sugli altri paesi, essa è il santo battesimo, mentre gli ebrei rimasero senza rugiada. E i profeti predissero che il rinnovamento sarebbe avvenuto tramite l'acqua. Quando gli apostoli in giro per l'universo insegnarono di credere in Dio, anche noi greci accettammo il loro insegnamento, l'universo crede al loro insegnamento. Dio fissò anche il giorno in cui, scendendo dal cielo, giudicherà i vivi e i morti e rimetterà a ciascuno secondo quanto ha fatto: ai giusti – il regno dei cieli, la bellezza inespriabile, gioia senza fine e immortalità eterna; ai peccatori – torture di fuoco, il verme instancabile e sofferenza senza fine. Queste saranno le sofferenze per chi non crede nel Dio nostro Gesù Cristo: soffrirà nel fuoco chi non si battezza"⁵².

Il testo presenta per noi un duplice interesse: da un lato, ci dice qualcosa sulla dialettica tra il paganesimo e il cristianesimo nella Rus' di Vladimir, dialettica che in realtà rimase viva per diversi secoli successivi. Dall'altro, vi leggiamo il termine "filosofo" e quindi sentiamo parlare dei primi rapporti della Rus' con la filosofia, di cui si parlerà più avanti.

Torniamo al sistema religioso nel principato di Kiev. Secondo Rybakov, come già accennato, il panteon di Vladimir fu composto, tenendo in considerazione questi tre elementi: il Padre, il Figlio e la Madre di Dio, per contrapporre un valido e ben ordinato sistema di idoli alla diffusione del cristianesimo.

Tenendo presente quanto detto delle festività *rusalii* e ricordando che il testo citato è un inserimento tardivo, azzardiamo qui una diversa ipotesi. Per noi, potrebbe trattarsi di un'omelia cristiana pensata per trovare una diversa spiegazione alla venerazione di quanto fosse già ampiamente venerato. La tendenza generale del cristianesimo, in arrivo nelle terre della Rus', di cambiare il significato dei simboli vigenti nella società pagana era indubbio: le chiese venivano erette al posto dei vecchi santuari, il calendario festivo

⁵¹ Gdc 6, 36-40.

⁵² *Povest' vremennykh let*, pp. 207-208.

non veniva sconvolto e le feste, rimanendo intatte nel loro contenuto materiale (legato al mondo agricolo), cambiavano forma di festeggiamento e significato religioso. Due esempi fra tutti, celebratissimi tutt'oggi, sono le cosiddette festività del Salvatore del miele e del Salvatore delle mele. I nomi ora elencati sono ben più conosciuti nella Russia odierna che non il loro reale corrispettivo liturgico cristiano. Nel primo caso si tratta della festa dei Maccabei o anche la festa del Legno della Croce, celebrata il 14 agosto, periodo che corrispondeva all'inizio della raccolta del miele, nel secondo, della festa della Trasfigurazione di Cristo, celebrata il 19 agosto, durante la quale, tradizionalmente, si santifica in chiesa la frutta e il grano.

Non ci è difficile immaginare che l'autore cristiano attraverso il *Discorso del filosofo* abbia cercato di rovesciare il simbolismo sacro del paganesimo russo per inscrivere in una cornice biblica. D'altro canto, un'altra ipotesi, la sintesi di quella di Rybakov e quella qui esposta, potrebbe risultare valida. Trattandosi di un periodo di grande transizione, sicuramente non poteva essere del tutto eluso un dibattito acceso tra le due religioni concorrenti, il *Discorso*, di conseguenza, potrebbe rispecchiare il risultato di una rincorsa vicendevole verso la traduzione dei simboli esistenti secondo le proprie categorie.

Così siamo giunti a un tema molto importante: al sincretismo di un cristianesimo popolare che assorbì il messaggio cristiano, unendolo al culto preesistente. Si può fare qui un concreto esempio storico.

I decenni centrali del XI secolo furono un periodo di forti conflitti sociali per la Rus', resi ancora più sentiti da una impietosa carestia. Le nuove divinità cristiane non riuscirono a giustificare di fronte agli occhi del popolo i poteri sulla natura, che gli vennero attribuiti.

In alcune zone (Beloozero, Novgorod, in parte a Kiev), il popolo ricordò gli antichi dei e i sacerdoti pagani si fecero avanti, attirando le simpatie dei cittadini e degli agricoltori. La Chiesa fu costretta ad avanzare contro gli idoli: vennero create omelie, *Parole*, in cui si incolparono della carestia i sostenitori del paganesimo, perché con il loro atteggiamento seppero suscitare l'ira del vero Dio, quello cristiano.

È del tutto probabile che uno dei metodi contenitivi contro i sussulti del volgo all'epoca fosse l'istituzione della festa dei Santi Boris e Gleb, di modo che sostituisse le

celebrazioni popolari esistenti. Di fatti, le raffigurazioni di questi due santi sono inesorabilmente legate al mondo agricolo.

Tracciando un quadro generale, bisogna dire che, al di fuori delle tensioni piuttosto contenute, l'introduzione del cristianesimo non suscitò accese opposizioni nella Rus' del X secolo. Di fatti, la nuova religione non era l'imposizione di un conquistatore, di un'estranea forza militare, proveniente da lontano e di lingua sconosciuta, ma un'iniziativa dei propri governanti, che agli occhi del popolo semplicemente si "grecizzarono" dal punto di vista religioso, decidendo di fare altrettanto con tutti i propri sudditi.

Per questo, laddove la forza centralizzante del potere di Kiev fu accettata senza discussione, la storia non fornisce nessuna testimonianza di protesta pagana. Invece, ovunque il patriottismo locale mirasse ancora all'indipendenza da Kiev, la nuova religione venne osteggiata e rifiutata, in quanto strumento di schiavizzazione. Così accadde, per esempio, a Murom.

A parte le poche terre tendenti all'autonomia, l'unificazione delle tribù russe sotto un unico potere, avvenuta non molto prima del battesimo della Rus', favorì la diffusione e il consolidamento del cristianesimo. Il radicale rifiuto che la nuova religione monoteista mostrava nei confronti degli dei locali veniva smorzato, grazie al fatto che il culto pagano autoctono non fosse sistematizzato e organizzato. In questo quadro, gli unici che avrebbero potuto rimetterci sarebbero stati gli adepti del culto pubblico, presente esclusivamente nelle grandi città come Kiev, Novgorod, Rostov (e di fatti, le ultime due città sono state arene di scontri e scontenti). Per quanto riguarda il resto della popolazione, i cui culti erano meno definiti, non dovette risultare difficoltoso accettare una nuova religione pubblica che, di fatto, ha occupato un posto vacante, senza intaccare in alcun modo l'Olimpo del focolare domestico. Di fatti, una grossa fetta del popolo continuerà a professare una doppia fede per diversi secoli. I vecchi dei non muoiono, ma continuano ad esistere accanto ai nuovi e soltanto con il passare del tempo, sotto l'influenza dell'insegnamento ecclesiastico, queste antiche divinità cambieranno il loro volto, diventando demoni.⁵³

⁵³ A. Kartašëv, *Očerki po istorii russkoj cerkvi* (Contributi sulla storia della chiesa russa), Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarchata, Minsk 2007, vol. I, p. 149.

È arrivata l'ora di vedere il processo dell'instaurazione del cristianesimo nella Rus' e i conseguenti frutti, soprattutto culturali, che questo grande avvenimento comportò per le terre rutene.

1.2 L'INIZIO DELLA SCRITTURA E LE PRIME CONOSCENZE FILOSOFICHE

Ormai sembra chiaro agli storici della chiesa che la celebre data 988, nonostante ancora oggi rappresenti il simbolo della conversione del paese, in realtà si riferisse al battesimo del principe Vladimir (che ebbe luogo attorno al 987). Il battesimo del popolo di Kiev sarebbe, di conseguenza, avvenuto attorno al 990-991. Tuttavia, la strana attesa tra la conversione personale e quella del popolo, assieme all'oscuramento delle notizie sul primo metropolita russo, sembra celare uno scontro tra Vladimir e l'Imperatore bizantino.

A quanto pare, a battesimo del principe avvenuto, l'accordo sul matrimonio non venne rispettato e Vladimir avanzò contro Chersoneso, l'avamposto greco in Crimea, conquistando la città e pretendendo l'adempimento dei patti presi. Il conflitto cessò ben presto, in conseguenza di un comune accordo, e il principe russo ottenne in sposa la principessa Anna, entrando così a far parte di una legittima dinastia imperiale.

Secondo Anton Kartašëv, l'assenza di una chiara indicazione relativa al primo vertice della Chiesa russa, che sarebbe dovuto essere imposto dal Patriarca di Costantinopoli per tradizione, indica un tentativo da parte del principe kievano di rivendicare l'autonomia da Bisanzio.

Lo storico ipotizza che il primo metropolita fosse arrivato dalla vicina Bulgaria, convertitasi un secolo prima, ma riconquistatasi l'autocefalia sotto il re Simeone (864/865-927). In tal modo, la Rus', pur a tutti gli effetti ortodossa, non sarebbe stata alle dirette dipendenze dall'Impero.⁵⁴

Senza entrare nei particolari dell'interpretazione dei fatti storici qui esposti, cerchiamo innanzitutto di capire la portata culturale della conversione della Rus'.

Non avendo mai avuto contatti diretti con il pensiero antico, la Rus' poté sfiorare il volto della filosofia solo una volta conosciuti gli scritti di cui parleremo nell'immediato. Leggendo diversi passi estesi, potremo comprendere il modo in cui avvenne questo

⁵⁴ A. Kartašëv, *Očerki po istorii russkoj cerkvi*, vol. I, p. 136.

primo incontro con il nuovo universo del pensiero⁵⁵, perché è qui che vediamo il terreno profondo che ci interessa portare alla luce: i primi fondamenti della filosofia russa e le radici della sua ontologia. E se più avanti leggeremo altri estratti, di portata non inferiore, sebbene più brevi, sarà soltanto per parlare di una filosofia ormai matura e fiorente.

Il ruolo cruciale per lo sviluppo culturale della Rus' svolse la sua vicinanza geografica con un territorio slavo e già ortodosso da circa un secolo, ovvero, come si diceva prima, con la Bulgaria. Qui la produzione letteraria fioriva dai tempi dell'invenzione della scrittura cirillica, tradizionalmente attribuita ai fratelli Cirillo e Metodio, missionari ortodossi in terre slave.

Vediamo ora alcune opere di provenienza bulgara, che certamente non erano le uniche a essere arrivate a Kiev, ma meritano un'attenzione particolare poiché attestano l'esordio della terminologia e delle definizioni filosofiche nelle terre russe. Questi testi ci aiutano a comprendere quale fosse il primo impatto con la lettura e la scrittura nell'antica Rus' che, di fatto, prima della sua conversione, non ci lascia alcun esempio letterario.

1.2.1. Testi tradotti

Costantino-Cirillo il Filosofo (827-869) fu particolarmente venerato da questi popoli neofiti e conseguentemente *Vita di Cirillo* fu tra i primissimi scritti che arrivarono nella Rus' da poco convertita.

L'importanza di Cirillo fu cruciale perché questo monaco, traducendo opere greche in lingua slava assieme al fratello, introdusse per la prima volta per queste genti e nella loro lingua alcuni termini concettuali appartenenti alla cultura filosofica. Si tratta di termini come: sostanza, qualità, essenza, natura, universo, essere, non essere, Dio, divinità, idea, essente, concetto, cosa, sapienza, immaginazione, dialettica, filosofia e molti altri ancora⁵⁶. Certamente alcuni di questi vocaboli venivano già ampiamente

⁵⁵ Si è preferito fornire estratti articolati del testo per mostrarne i contenuti, ma anche lo stile e il modello argomentativo.

⁵⁶ M. Gromov, *Obrazy filosofov v drevnej Rusi* (Le figure dei filosofi nell'antica Rus'), Institut Filosofii RAN, Moskva 2010, pp. 24-29.

utilizzati nell'idioma locale, ma ora si riempiono di un significato inaudito e la loro introduzione in un contesto scritto fu dovuta sicuramente all'opera missionaria dei due fratelli.⁵⁷ La *Vita di Cirillo* ci riporta inoltre un altro fatto per noi fondamentale perché narra come il missionario diede una definizione di filosofia, descritta come:

“la conoscenza delle cose divine e umane, per quanto l'uomo possa avvicinarsi a Dio, che insegna all'uomo a diventare, tramite le proprie azioni, a immagine e somiglianza di Colui che lo ha creato”⁵⁸.

In realtà, questa formula non era nuova, anzi, sembra anticipasse di alcuni secoli la composizione dedicata alla vita di questo santo, patrono della scrittura slava. Una definizione molto simile, infatti, si trova nella cosiddetta *Dialettica* di Giovanni Damasceno (il primo trattato della trilogia *Fonte della conoscenza*). Quest'ultimo scritto non giunse a Kiev assieme ad altri, immediatamente dopo l'iniziazione alla nuova religione, ma ebbe terreno ben pronto ad accoglierlo, grazie a un'altra opera molto conosciuta e apprezzata, come si vedrà più avanti⁵⁹. L'osservazione per noi è rilevante in quanto ci permette di dire che i lettori russi, nel loro primissimo approccio ai testi scritti, si ritrovarono più volte di fronte a una definizione ricorrente di filosofia. Ma che cosa significano le righe qui tradotte?

Innanzitutto vediamo una ben precisa formulazione del compito filosofico: è un'esortazione ad esplorare le cose del mondo, ma anche le cose divine. Vi si decreta quindi “il diritto” allo studio del trascendente, sembra che la sapienza umana e quella divina debbano collaborare per rendere l'uomo più vicino a Dio⁶⁰. La filosofia, allora, è *un compito pratico*, ancor prima che teorico.

Un celebre episodio, riportato nel III capitolo della *Vita di Cirillo*, può aiutarci a comprendere la sfumatura che il successivo pensiero russo avrà, grazie all'assimilazione degli elementi contenuti in questi primi manoscritti che varcarono le soglie di Kiev. Qui si narra come l'Imperatore, chiamato a sé Cirillo, gli chiese di scegliersi in moglie una

⁵⁷ M. Gromov, *Op. cit.*, pp. 26-27.

⁵⁸ G. Barankova, V. Mil'kov, *Šestodnev Ioanna ezarcha Bolgarskogo* (Esamerone di Giovanni Esarca il Bulgaro), Aleteia, Sankt Peterburg 2001, p.182.

⁵⁹ Si veda per un confronto: L. Vajsilov, *Konstantin Kirill kak filosof* (Costantino Cirillo come filosofo), in *Konstantin-Kiril filosof. Materialy ot nauchnite konferenzii po sluchaju 1150-go godnishata ot rojhdeiето mu*, Sofia, 1981: secondo l'autore, sembra si tratti di una formula diffusa, coniata in un ambiente vicino all'Imperatore Bizantino. Si tratta di una sintesi della definizione stoica (filosofia come significato delle cose divine e umane) e delle idee platoniche sull'avvicinamento a Dio per il tramite della filosofia, come presero forma nel pensiero tardo antico.

⁶⁰ G. Barankova, *Ibid.*

tra le graziosissime ragazze radunate per l'occasione. Cirillo allora predilesse la più bella, il cui nome fu Sofia: scelse dunque la sapienza, ma si tratta di una sapienza molto particolare, perché contenente inscindibilmente un'accezione pratica. Il racconto ha un forte significato simbolico per la tradizione cristiana: questo missionario decide esplicitamente di sposare i più alti valori. Sceglie di servire la filosofia, intesa come autentica sapienza, con tutto il cuore, con tutto l'amore e tutta la gioia, con assoluta abnegazione.

L'episodio ci mostra una prima percezione della filosofia, nella forma in cui giunse nella Rus' di Kiev. Ricordiamoci, che qui fece il suo trionfale ingresso per la prima volta in assoluto e per di più in una forma ben precisa: non come una dottrina meramente concettuale, ma accompagnata da un aspetto spirituale-emotivo molto forte⁶¹, legato all'azione. Questo sapere, passibile di amore, doveva meravigliare con la sua elevatezza. La grande influenza di questa visione della filosofia è un fatto innegabile: si pensi soltanto che il tema della Sofia, la sapienza divina, sarà preminente nel pensiero russo a cavallo tra i secoli XIX-XX. A partire dai lavori di Solov'ëv, in cui forte fu la personificazione femminile di questo concetto, come si vedrà, diventerà il perno di una discussione, legata all'esegesi del rapporto Dio-mondo. Ma torniamo sui nostri passi.

Vediamo un altro nome importante legato all'introduzione della filosofia in Russia. Parliamo di Giovanni Esarca, grande scrittore e traduttore bulgaro dell'epoca del re Simeone (864-927), uno dei veri modelli di filosofo e teologo per l'antica Rus'. Esarca tradusse diverse opere dal greco e, cosa per noi più rilevante, compilò l'*Esamerone* slavo, guardando ai modelli di Basilio il Grande e di Severiano di Gabala.

Quindi, tra i primissimi manoscritti giunti nella Rus' di Kiev, vi fu anche quest'opera, atta a spiegare la creazione del mondo in sei giorni, nonché l'origine e l'essenza delle cose della natura⁶². Si tratta di una tipica composizione enciclopedica medievale, la prima enciclopedia slava per l'esattezza. Il modello del sapere, di cui generalmente erano portavoce queste opere compilative, mirava a mostrare l'unità di tutte le cose, la loro reciproca e inscindibile relazione e sottomissione a Dio. Qui si

⁶¹ M. Gromov, *Op. cit.*, p. 30.

⁶² D. Lichačëv, *Vvedeniye k čteniju pamiatnikov drevnerusskoj literatury* (L'introduzione alla lettura della letteratura russa antica), Russkij Put', Moskva 2004, p. 76.

cercava di armonizzare il testo biblico con l'insegnamento antico sulle cose naturali, di modo da raccogliere dalle fonti più autorevoli del passato le maggiori informazioni scientifiche disponibili, mostrando al contempo l'indole creaturale della terra.

È indispensabile riservare un po' di spazio a questo testo, ampio e ricco di contenuti. Ci permetterà di capire la forma in cui alcuni concetti filosofici veicolano nella Rus' per diversi secoli, si vedrà anche quali furono i modelli del filosofare che per primi permearono le menti russe.

Rivolgiamoci all'*Esamerone*. La struttura del testo si articola in sei capitoli anticipati, da un Prologo, ciascuno dedicato a un giorno della creazione. All'inizio di ogni capitolo l'autore riporta citazioni bibliche per poi commentarle. Ampio spazio nel testo è riservato agli estratti presi dall'omonima opera di Basilio il Grande, come accennato prima. Gli estratti vengono riportati direttamente, con l'indicazione della citazione all'inizio di ciascuna inserzione:

“E Dio disse: “Vi sia la luce, e la luce fu”. O santa, e miracolosa e grandissima potenza, e meravigliosi miracoli! E la luce fu. “E Dio chiamò la luce giorno, e le tenebre notte”.

Basilio: “Ma tanto miseri erano nei loro pensieri, e si oscurò il loro irragionevole cuore. Chiamando se stessi saggi, impazzirono. Loro pensano che il cielo sia coeterno a Dio, mentre altri considerano Dio il cielo stesso, il quale è senza inizio e senza fine e crea tutto parte per parte”.⁶³

Nel testo citato appaiono già alcuni dei grandi temi affrontati dal compilatore. Giovanni, di fatti, fa spesso ricorso ai filosofi greci, operando in una duplice direzione: richiama la loro autorevolezza, laddove si tratta di spiegare il meccanismo riferito al lato meramente materiale di un fatto della natura, ma entra in aperta discussione con gli antichi elleni, quando si tratta di difendere il modello cristiano della creazione.

Tra gli altri nomi, troviamo nel testo riferimenti a Platone, Aristotele, Parmenide, Talete, Diogene, Democrito, senza però un preciso disegno sistematico: talvolta il riferimento è anonimo, ovvero si menziona una dottrina, senza indicarne la paternità; altre volte i riferimenti sono grossolani e distorti, strumentalizzati ai fini della polemica contro le eresie, o generalmente contro i pensieri pagani. È evidente che non contava

⁶³ G. Barankova, V. Mil'kov *Šestodnev Ioanna ezarcha Bolgarskogo* (Esamerone di Giovanni Esarca il Bulgaro), Aletea, Sankt Peterburg 2001, p. 93.

tanto l'esattezza espositiva di un'antica dottrina, quanto la confutazione di un errore dogmatico o di modelli teorici dell'universo in contrasto con quello cristiano. Vediamo così che il carattere dell'*Esamerone* è profondamente apologetico:

“Perché tu, Parmenide, e tu, Talete, parlate in vano e tu, Democrito, e Diogene, mentite sull'aria e l'acqua e il fuoco, perché contraddicendo voi stessi, raccontate che i legami, le unioni e gli intrecci degli infiniti corpi sono le cause creatrici di tutto il visibile e continuate a parlare tanto di questo? E non hai tu, uomo, chiaramente e direttamente di fronte a te quello che cerchi? Parla anche tu con grande Mosè: In principio Dio creò il cielo e la terra” e troverai il termine adatto per tutto l'essere. E glorifichiamo l'unico Dio, che possiede tutto l'essere, che è la causa incausata di tutte le cause, il principio imprincipiato, l'unica essenza infinita di tutto il potere, che crea l'essere, che sta sopra ogni essere, che è l'essere sempre esistente, con la smisurata beatitudine in se stesso e con un'indescrivibile ampiezza. Ecco perché il Creatore di tutto l'essere è invisibile, indescrivibile, inconoscibile, Egli è la luce incommensurabile e bellezza irraggiungibile per il pensiero. Parlando con Mosè sul monte Sinai, Egli disse: “Io sono l'essente” e con questo definì il migliore e il più adatto di tutti i nomi della sua eterna essenza imprincipiata. Perché tu, uomo, parlando a vanvera, in vano, in maniere differenti parli della causa delle cause di tutto l'essere? Una volta hai dichiarato che è l'acqua, un'altra che è il fuoco, la terza volta che è l'aria, e ancora che è la terra, o ancora irragionevolmente dici che è tutto insieme. E non vedi, che nessuno di questi possiede la ragione, il pensiero, l'anima, il sentimento. Con quale semplicità metti l'anima dentro l'inanimato, che non ha alcun legame con l'intelletto, il pensiero, la parola. Se non hai capito questo, allora di quale perdizione devi essere ricolmo per predicare così. Come puoi tu, Aristotele, mettere sullo stesso piano il corpo celeste, visibile ai più piccoli degli esseri e ai nostri deboli occhi, che è diviso in determinate parti e misurato, con Dio invisibile, inconoscibile e indescrivibile, e dici anche che esso esiste senza principio e senza fine, eternamente, inoltre, dichiarare che è l'unico dio e lo chiami sempre signore. A questo porta il senso delle tue parole menzognere, con le quali tu elevi il cielo all'impricipiato e all'eternità, senza riflettere a quale male questo porti, senza sospettare ciò, ma ritenendo te stesso più intelligente di tutti. E come hai potuto non dubitare delle tue stesse parole, quando insegnavi del quinto corpo celeste, oltre ai quattro elementi? Queste parole contraddicono il tuo maestro Platone e i primi filosofi e fisiologi, che ritengono che il cielo sia composto di quattro semplici elementi, grazie ai quali è visibile e la sua essenza è conoscibile con la ragione e raggiungibile per il pensiero. Non esiste nulla, dicono loro, che sia visibile senza il fuoco o sensibile senza la terra. Ma se tu pensi che esiste un quinto corpo, che ha un'essenza diversa dai quattro elementi, come fai a non fermarti da te stesso sulla comprensione corporea. Per quanto sottile tu lo (il quinto corpo) possa ritenere, non puoi tuttavia rappresentarlo più sottile delle anime incorporee e razionali, anche se tu dovessi impazzire ancora di più. Perché le anime pensanti (possiedono la ragione), e sono incorporee, e invisibili, e impercettibili, mentre il cielo è chiaramente visibile e percettibile, e la sua essenza può essere compresa dal pensiero. E quanto sia più alta l'imparagonabile, vera, originaria incorporea essenza divina, che si eleva fuori e sopra tutto quanto esista, e come si può paragonarla (con il cielo), dicendo che Dio e il cielo siano lo stesso, quando

il cielo è visibile e comprensibile. Dato che le anime umane, in quanto incorporee e razionali, sono più alte della grandezza del cielo, che, secondo le tue parole, è corporeo, allora quanto più alto, incommensurabilmente più alto, deve essere l'imparagonabile Dio, che la mente di nessuno può comprendere. Il corpo celeste e la sua misura non sono né infiniti né imprincipiati, esso ha in egual maniera un inizio e una fine, come insegna il tuo maestro Platone, dicendo: Il tempo era con il cielo, apparso assieme a questo, assieme a questo sparirà".⁶⁴

“Ma in verità, Aristotele, le tue sagge parole sono simili alle creste schiumose delle onde marine, che, senza ancora riuscire ad alzarsi per bene, già si abbattono giù. Sono ingannevoli, perché tu ascrivi l'eternità a questa creatura, oppure, altre volte, contraddici le tue stesse parole. Ma anche la piccola verità è capace di distruggere all'istante le tue parole, perché non vuoi dire con Mosè: “In principio Dio creò il cielo e la terra”.⁶⁵

Come abbiamo già anticipato, il modello del sapere, insito nei primi scritti giunti nella Rus', voleva spingere l'uomo a scoprire attivamente l'universo. A questo scopo, gli si fornivano dei manuali che potessero guidarlo sulla retta via, capace di mostrargli come il tutto fosse frutto della creazione divina. Si evince dalle citazioni che l'opera, oltre ad avere un colorito polemico-argomentativo, rappresentava un fondamentale trattato di filosofia della natura, doveva diventare fonte, attendibile e adeguata, della conoscenza del mondo.

Per fornire una spiegazione alla struttura del creato, Giovanni elenca i quattro elementi di cui sono composte le cose (la terra, il fuoco, l'acqua, l'aria), parla loquacemente delle specie animali e delle piante, fornisce particolareggiate notizie sull'anatomia umana e sui cinque sensi, il tutto su base delle antiche fonti greche per lo più non menzionate direttamente.

Tra i quattro elementi, il fuoco occupa un posto privilegiato. Forte qui è il richiamo delle figure del grande Dionigi Areopagita, che però rimane soltanto un accenno⁶⁶.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 668. Per il testo platonico si confronti *Timeo* 38 C: “ Dunque, il tempo fu prodotto insieme con il cielo, affinché, così come erano nati insieme, si dissolvessero anche insieme, se mai dovesse avvenire una loro dissoluzione” da Platone, *Timeo*, testo greco J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxonii 1900-1907, trad. it. a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2007, pp. 107-109.

⁶⁵ *Ibid.*, p. 670.

⁶⁶ La prima conoscenza con i concetti espressi da Dionigi nella Rus' si ebbe a partire dall'elenco delle gerarchie celesti, riportato nella *Mineja* liturgica (*Menaion*) del 1097 e attribuita a Metodio. Successivamente si ritrovano tracce del pensiero dell'Areopagita nell'*Izbornik* del 1073 (vi sono contenuti estratti del VII cap. delle *Gerarchie celesti*), di cui si parlerà più avanti. Tuttavia, anche qui il riferimento rimane generico, si tratta soprattutto di una ricezione indiretta, per il tramite degli estratti di Giovanni Damasceno (*De fide orthodoxa*), contenuti nell'*Izbornik*. La stessa circolazione dei testi del Damasceno rappresenta un'altra fonte di conoscenza con Dionigi. Sulla datazione delle prime traduzioni in lingua slava del *De fide orthodoxa* vi sono ancora dei dibattiti aperti (si veda la breve sezione che più avanti sarà dedicata a tale testo). È importante notare che sicuramente Giovanni fa riferimento ai

Questo elemento, prediletto dalla tradizione cristiana dall'impronta neoplatonica, può avere due nature: vi è un fuoco celeste immateriale e uno terrestre materiale. Il primo è invisibile e incorporeo, emanato dalla sorgente divina per mezzo della gerarchia angelica⁶⁷. Il secondo può essere visto e percepito, si mostra nei fulmini, nelle stelle, nella luna, nel sole e nelle fiamme.

“E Dio disse: “Vi sia la luce” e apparve la sostanza di fuoco. Questo fuoco non è l'unico, perché anche le forze superiori sono fuoco, e il fuoco supremo è imparentato con quello che è in noi. Ma tu non chiedi come mai questo fuoco si spegne, mentre quello supremo no. Anche se Dio creò gli angeli come spiriti, e anche le nostre anime furono create come spiriti, ma le nostre anime sono nei corpi, mentre gli angeli non hanno corpi. E come riguardo gli spiriti e gli angeli, lo stesso bisogna sapere sul fuoco: il fuoco supremo è immateriale, mentre il fuoco inferiore è legato alla materia. Il fuoco supremo è imparentato con quello terrestre, come le anime nostre sono imparentate con gli angeli: come quelli <sono> spiriti, anche le anime sono spiriti. Così come i tre giovani dicono: “benedite gli spiriti e le anime dei giusti” e ancora: “creando con i propri angeli gli spiriti”⁶⁸. Come non si conosce un'anima senza corpo, così il fuoco non può essere trovato senza paglia e legna o altro materiale.”⁶⁹

seguenti testi di Dionigi: *Nomi divini* (cap. 2, 5, 8-12, 14), *Teologia mistica* (cap. 4), *Gerarchia celeste* (cap. 3, 11). Per poter parlare della circolazione del *Corpus Aeropagiticum* nella Rus' bisogna aspettare l'anno 1371, quando un monaco serbo del monte Athos fece una traduzione del testo che immediatamente si diffuse in tutte le terre slave. Le prime trascrizioni complete compaiono a Mosca e Novgorod a cavallo tra XIV-XV sec. La vera diffusione endemica del testo comincia nei secoli XVI-XVII, in conseguenza della riforma del monachesimo, a seguito dell'esempio di Sergio di Radonež e della diffusione di alcune eresie. Sono state così rintracciate 25 copie di riproduzione del testo, appartenenti al sec. XVI e circa una cinquantina del XVII secolo. Si veda a tal proposito V. Mil'kov, *Religiozno-filosofskaja problematika areopagitik i osobnosti jejo vosprijatija drevnerusskimi knižnikami i mysliteliami* (La problematica filosofico-religiosa del Corpus Areopagitico e le particolarità della sua ricezione da parte degli autori e pensatori antico-russi), in AA.VV. *Čelovek verujuščij v kul'ture drevnej Rusi: materialy meždunarodnoj konferencii 5-6 dekabrja 2005 goda* (L'uomo credente nella cultura dell'antica Rus': i materiali della conferenza internazionale 5-6 dicembre 2005), Sankt-Peterburg 2005, pp. 13-20.

⁶⁷ Si confronti Dionigi Areopagita, *Gerarchie celesti*, XI, 2: “Infatti, secondo il ragionamento esposto da noi più volte in maniera esatta, le disposizioni più elevate posseggono abbondantemente anche le sacre proprietà di quelle sottoposte, ma gli ultimi non hanno integralmente le qualità superiori dei più elevati, dal momento che le illuminazioni che scaturiscono per prime derivano agli altri attraverso i primi, solo in parte e proporzionalmente”.. In Dionigi Areopagita, *Corpus Dionysiacum*, testo greco dall'ed. Cordier, trad. it. in *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso, Bompiani, Milano 2009. p. 141. E ancora, XV, 2: “Io credo appunto che il fuoco manifesti ciò che c'è di più divino nelle intelligenze celesti; infatti i sacri autori spesso descrivono la sostanza soprasostanziale e che non ha alcuna forma con il simbolo del fuoco, in quanto esso ha molti aspetti del carattere divino, se è lecito dirlo, per quanto lo si può scoprire nelle cose visibili. Infatti, il fuoco sensibile sta, per così dire, in tutte le cose e passa attraverso tutte senza mescolarsi ed è distaccato da tutte e, essendo tutto lucente, contemporaneamente rimane, in quanto occulto, ignoto in sé e per sé – quando non gli sia posta innanzi una materia verso la quale manifesti la propria azione -, non si può afferrare né vedere, ma esso afferra ogni cosa”. *Ibid.*, p. 161.

⁶⁸ Si tratta del celebre cantico di Giovanni Crisostomo sui tre giovani nella fornace. Qui viene ripreso, però, da un'altra opera, ovvero dalle *Domande di S. Silvestro e risposte di S. Antonio*, dalla parte dedicata alla natura del fuoco, leggiamo il testo della *Domanda 59* in questione:

“Domanda. come è imparentato il fuoco celeste con il fuoco che esiste da noi? Il primo è eternamente acceso, mentre il secondo si spegne.

Risposta. Dico, paragonando gli Angeli alle nostre anime. Sia quelli che queste sono spiriti e traggono il loro essere da Dio. Le anime brillano nei nostri corpi come una candela, ed è come se si spegnessero nel momento della separazione perché la loro attività cessa. Dai tempi antichi i più saggi chiamano anche gli uomini luce a causa della forza della parola, e chiamano anche il fuoco luce, ma luce minore. Lo dirò dopo, quando il discorso toccherà la nostra provenienza.

Come si diceva, questi testi, pionieri in un paese alla scoperta della lettera scritta, non avevano finalità teoretiche astratte e non fornivano spiegazioni alle dottrine dei singoli autori, pagani o cristiani che fossero. Era più importante spiegare nell'immediato la nuova visione che si sarebbe dovuta avere del mondo materiale e spirituale, in concordanza con l'annuncio cristiano.

Così le autorità della filosofia greca, utili a questo scopo, non vengono completamente sminuite nell'*Esamerone* e le loro dottrine rimangono valide per l'autore bulgaro, fin quando non mettono in pericolo il modello creaturale esposto.

Il testo decreta la necessità di avanzare nel sapere in maniera adeguata. L'enciclopedia illustra il metodo e i contenuti di una vera filosofia cristiana. Il compito di questa filosofia ha una valenza sia teorica che pratica, ovvero deve portare alla retta comprensione del mondo, ma anche alla retta azione, in opposizione ai metodi del filosofare pagani:

“Osservando attentamente il sorgere delle stelle, il loro soffermarsi e le deviazioni nel movimento, e anche il loro procedere in avanti nel cielo, osservando dopo in quanti anni ciascuno dei pianeti compie il proprio cammino, non sono riusciti ad appropriarsi dell'unica arte – quella di trovare Dio e conoscerlo in quanto Creatore di tutto l'essere e Giudice equo, che retribuisce ciascuno secondo le sue azioni. Perché il mondo deve passare dalla vita temporanea alla vita eterna. E come scorre velocemente la vita di ogni essere, così anche la vita umana è breve, ma trapassa nella vita eterna. Ma siccome l'inizio naturalmente deve essere nominato prima di tutto, allora, narrando di quello che vi segue e inevitabilmente trae il suo essere, che comincia nel tempo, Mosè prima di tutto disse: “In principio Dio creò il cielo e la terra”. Bisogna tuttavia notare che, prima di questo mondo creato, vi fu qualcosa di diverso, che, anche se era comprensibile per la nostra mente, rimase invisibile a causa della mancanza di conoscenza e un sapere infantile. Ma loro (eretici) non potevano capire questo ed elevare la mente lì (nel mondo invisibile), perché per loro era più comodo non conoscerlo. Esistette anche un ordine universale diverso, prima di questa visibile creazione, che appartenette alle supreme potenze e servi di Dio, che esistette prima del tempo, eterno ed infinito. In questo ordine Dio, il Creatore di tutto, fece una creazione – la luce spirituale, sublime per coloro che amano Dio: intendo qui gli esseri incorporei, spirituali e invisibili e tutto il mondo

Gli angeli sono chiamati spiriti inestinguibili, perché non hanno i corpi per l'unione o la separazione dell'anima. I tre giovani mostrarono la somiglianza degli angeli e delle anime umane quando dissero: Benedite, anime e spiriti dei giusti, il Signore (Dn 3, 86). E ancora in un cantico dice Davide: Tu crei con i tuoi Angeli gli spiriti, con i Tuoi servitori il fuoco ardente (Sal 103,4). Egli mostra che somigliano alle nostre anime, quando dice: Presto ascoltami, Dio, il mio spirito è esausto” (Sal 142,7) cit. da *Voprosy Sviatogo Silvestra i otvety Prepodobnogo Antonija* (Domande di S. Silvestro e risposte di S. Antonio), Sibirskaja Blagozvonnica, 2014. Ritengo importante mostrare la provenienza dei testi contenuti nell'opera presa in considerazione per illustrare meglio le radici e il tipo di materiale che riproduceva.

⁶⁹ G. Barankova, V. Mil'kov, *Šestodnev Ioanna ezarcha Bolgarskogo*, p. 661.

razionale, che il nostro intelletto non può immaginare in maniera chiara per darvi i nomi adatti. Di loro è colmo il mondo invisibile, come insegna il grande Paolo, dicendo: “Tutte le cose create, in cielo e sulla terra, sono state fatte per mezzo di lui, sia le cose visibili, sia quelle invisibili: Troni, Dominazioni, Principati e Potestà”.⁷⁰

La conoscenza diventa fundamentalmente legata alla salvezza:

“Se noi ci allontaniamo dal bene che ci è dato secondo la natura, a causa della nostra debolezza, della non perseveranza e del pensiero cattivo, allora si vedrà che siamo noi stessi a privarci del bene e a portarci il male. Perché il male non ha sostanza, come dice il santo Dionigi: “nulla è per sé il male, e in nessun luogo e in nessun modo esiste”⁷¹. Perciò esso non può essere annoverato tra le sostanze, perché rappresenta l’assenza dell’essere, ovvero il nulla. Dio, essendo pieno di grazia e molto buono, ha creato tutte le stelle buone e piene di grazia, ce ne convince la loro disposizione, il movimento e l’organizzazione, poiché osservano il comando del Signore e Lo servono senza sosta, e adornano il cielo, e illuminano la terra; soltanto che non esclamano e non annunciano che la creatura è grande e bella, come (la creazione) di Colui che le ha portate (all’essere) e ha contato la loro quantità incalcolabile e ha dato loro nomi, come dice il profeta. Per quanto riguarda il fatto che alcune stelle rendono buoni gli uomini, altre rendono cattivi, ebbene non possono farlo neppure in minima parte, perché sono prive di anima. E non hanno ricevuto una natura tale per cui possano trasmettere quanto è loro caratteristico per essenza. E siccome non possiedono pensieri, che gli permettano di agire secondo la loro volontà, come avviene per gli uomini, non possono, volontariamente, voltarsi da una parte o dall’altra, dalla parte del bene o del male, come possiamo invece noi, o le gerarchie degli angeli santi o come le schiere dei demoni cattivi. Perché lo possono fare soltanto coloro che possiedono la ragione, mentre gli inanimati non possono fare nulla, ma come sono stati creati, così rimangono. Ma che non ci venga rimproverato, se riportiamo i discorsi degli astrologi, così come li sentiamo, mentre parlano, essendo malsani e inconsistenti. Per quanto li abbiamo compresi, li riportiamo. Mentre loro, avendo ricevuto le ferite dalle loro stesse frecce dannose per le anime, che abbiano la morte”.⁷²

Vediamo come le dottrine antiche accettate, ad esempio l’insegnamento relativo agli elementi da cui è composto il mondo materiale, vengano scoordinate completamente nei loro fondamenti, una volta inserite nel modello cristiano della creazione: se è vero che i greci furono capaci di individuare la struttura delle cose, non giunsero tuttavia alla cosa più importante, ovvero all’unica autentica Origine del tutto. Scopriamo, allora, la formula che definisce il compito della vera filosofia nell’*Esamerone*:

⁷⁰ *Ibid.*, p.667. Si confronti Col 1,16.

⁷¹ Si confronti Dionigi Aeropagita, *Nomi Divini* IV, 18-35, in Dionigi Areopagita, *Corpus Dionysiacum*, testo greco dall’ed. Cordier, trad. it. in *Dionigi Areopagita. Tutte le opere*, a cura di P. Scazzoso, pp. 429-455.

⁷² *Ibid.* p. 732.

“Se l’uomo e Dio possono creare le stesse cose, seguendo un unico principio creativo, allora l’uomo sarà uguale a Dio, il che non può mai essere. Ma siccome per entrambi è diverso, e Lui, incomparabile, crea lo straordinario in maniera incomprensibile, non è forse chiaro, che Dio non può essere assoggettato all’ordine naturale delle cose, come l’uomo, perché Egli diede l’essere a ciò che prima non era. Ma se Egli vuole, crea ciò che è superiore all’essere, soltanto col pensiero, e crea tutte le sostanze, e una volta create attribuisce loro i nomi, e pone loro i limiti, come vuole, in maniera saggia e onnipotente. Chi, vedendo i molteplici animali, più di tutto la particolare (bellissima e degna) essenza umana, composta da quattro elementi contrastanti, può dire che essa è composta secondo l’ordine naturale, invece di meravigliarsi ancora di più, vedendo che essa è creata secondo una maniera che trascende la comprensione umana, l’ordine e la struttura naturali. Costui non può dire che gli elementi si compongono secondo l’ordine naturale, perché non possono comporsi in maniera adeguata l’acqua e il fuoco oppure la terra con l’aria, in quanto hanno essenze contrapposte, che effettuano reciprocamente azione e movimento contrapposti. Il saggissimo Creatore Dio unì e concordò queste qualità le une con le altre in maniera sovranaturale. Infatti, in maniera saggia, gli elementi si conservano reciprocamente e l’uno cerca di non annientare l’esistenza dell’altro, e, nonostante siano nemici e contrari per essenza, non si distruggono a vicenda. E da qui si può capire quanto siano stolti i filosofi greci, perché videro se stessi composti di elementi con qualità e proprietà opposte, che non distruggono l’un l’altro, ma si conservano in modo reciproco, nonostante siano per indole e per natura contrapposti e nocivi. E non capirono e non conobbero, ragionando da sé, la causa per cui Dio, essendo Egli stesso senza principio, privo di causa e onnipotente, creò tutto. Ma il fatto che quanto in loro stessi vi è di visibile, fosse stato creato sopra ogni ordine naturale, contrario nelle proprie qualità, ma al contempo unito in maniera conforme, questo loro non lo hanno compreso per nulla (non ci hanno nemmeno pensato). Spiegavano soltanto l’essere del cielo e la sua essenza, il suo movimento circolare e la sua forma, dicendo che tale è la sua natura e la sua provenienza. In verità, nessuno di loro sentì il detto: “Conosci te stesso, uomo”. Per questo, non conoscendo affatto se stessi, come sono creati e da che cosa sono composti per natura, quale sia la loro sostanza, semplice o composta, si sono rivolti all’analisi dell’essere celeste e terrestre e passavano la loro vita, raccontando altre favole. *Siccome la filosofia deve cercare la verità, per conoscere la natura e l’origine di tutto quello che è, avrebbero dovuto studiarne prima la natura e l’essenza proprie, e solo allora domandarsi sul resto del creato e studiare la sua origine. Così avrebbero potuto, una volta conosciuti se stessi, studiare la natura degli altri.* Non avendo conosciuto se stessi, come fanno a conoscere l’essenza celeste? Se avessero saputo di essere composti di qualità contrapposte e di forze e movimenti che portano alla rovina, allora, a partire da questa composizione, avrebbero scoperto che esiste un principio imprincipiato e onnipotente e una causa che tutto crea. Da questa è derivata la composizione dell’essenza umana, mentre l’unione delle azioni contrapposte e delle qualità distruttive per l’ordine dell’Onnipotente portò alla formazione di tutti gli esseri viventi nel cielo e sulla terra”.⁷³

⁷³ *Ibid.*, pp. 686-687, corsivo mio.

Di nuovo vi vediamo descritta la filosofia come un compito-comandamento pratico: quello della ricerca della verità, ovvero dell'origine e della natura delle cose. Equivale a dire, l'uomo è esortato a scoprire che lui stesso e l'universo sono frutti dell'atto di creazione divina.

L'*Esamerone* non solo raccontava la storia della creazione del mondo, secondo la visione biblica, bensì dava un quadro unitario di tutto l'esistente e soprattutto poneva l'uomo al centro dell'universo: l'essere umano è moralmente responsabile del creato perché questo esiste per lui, gli appartiene e gli obbedisce.

Abbiamo dedicato così tanto spazio a quest'opera perché ebbe un'enorme influenza sulla letteratura e sull'arte figurativa russe almeno fino al XVIII secolo e sembra che fosse l'opera prediletta del lettore russo, desideroso di scoprire il senso di quanto accade nel tempo, ma anche dell'eterno⁷⁴.

Lo stesso Giovanni Esarca, traduttore e compilatore dell'*Esamerone*, fu tradizionalmente indicato come fautore della trasposizione in slavo della *Dialettica* di Giovanni Damasceno. Oggi, tuttavia questa tesi sembra vacillare ed è ritenuta almeno incerta⁷⁵, di conseguenza eviteremo di assumere posizioni sulla datazione della primissima diffusione, esponendo su quanto gli studiosi si trovano in accordo⁷⁶.

La traduzione completa dei *Capitoli Filosofici*, più noti, appunto, come *Dialettica*, sicuramente fu presente nella Rus' attorno al XIV secolo, ma i singoli capitoli vi erano già diffusi, anche se in maniera indiretta, fin dall'XI secolo, perché contenuti nell'*Izbornik Svjatoslava*⁷⁷, opera fondamentale per lo sviluppo del pensiero russo. Si tratta del secondo manoscritto russo più antico a noi noto, dopo l'Evangelo di Ostromir (opera manoscritta datata 1056-1057, contenente solo il Nuovo Testamento, l'Antico

⁷⁴ D. Lichačëv, *Vvedenje k čteniju pamiatnikov drevnerusskoj literatury* (L'introduzione alla lettura della letteratura russa antica), Russkij Put', Moskva 2004, p. 76.

⁷⁵ N. K. Gavriušin, *Premudraja Svjataja Dialektika. Filosofskije glavy prepodobnogo Ioanna Damaskina na Rusi* (La saggissima Santa Dialettica. I *Capitoli filosofici* di Giovanni Damasceno nella Rus'), Begemot, Nižnij Novgorod 2003, p. 18.

⁷⁶ Si confrontino O. Sapožnikova, *Bogoslovije Ioanna Damaskina v sostave russkich sbornikov XV veka i Florentijskaja unija* (La teologia di Giovanni Damasceno nella composizione delle compilazioni russe del XV sec. e il Concilio di Firenze), in *Vizantijskij vremennik*, n. 67 (2008), pp. 117-141 e il testo dello studioso bulgaro (nome cui Sapožnikova si riferisce) Ch. Trendafilov, *Perevody "Bogoslovija" Ioanna Damaskina v russkoj i slavjanskoj filologii* (Le traduzioni della "Teologia" di Giovanni Damasceno nella filologia russa e slava), in *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* n. 51 (1996), pp. 658-667. Entrambi sottolineano la circolazione di alcuni testi riprodotti sulla traduzione antica di Esarca, nonché le modifiche apportate al testo nelle varie fasi di traduzione, soprattutto a partire dall'amplificarsi della diffusione del testo.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 16, sono giunte fino a noi 24 copie di *Izbornik*, su cui 13 contengono gli articoli di logica, questi ultimi testi sono geograficamente collocati soprattutto nei grandi centri culturali: Kiev, Mosca, Suzdal', monasteri Beloozerskij e Iosofa-Volokolamskij.

Testamento fu conosciuto nella Rus' soltanto tramite *Tolkovaja Paleja*, ovvero l'opera contenente alcuni estratti veterotestamentari commentati, come dice il nome stesso). *Izbornik Svjatoslava* (*Raccolta di Svjatoslav*, datata 1073) è un'opera compilativa, di carattere enciclopedico, traduzione in russo, fatta a Kiev, di un testo bulgaro, compilato a partire da un protografo greco.

Preso nel suo insieme, l'opera rappresenta un'ampia apologia della fede monoteista, utile per inculcare i fondamentali concetti dell'insegnamento cristiano a un pubblico neofita colto, e contenente più di duecento capitoli con citazioni di più di venti autori, tra cui S. Agostino, Pseudo Dionigi, Basilio il Grande, Atanasio Alessandrino, Giustino il Filosofo, Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno, Giovanni Crisostomo e tanti altri.

Oltre a rappresentare un pilastro letterario, per il sapere universale ivi contenuto, il testo diventa rilevante per noi dal momento in cui contiene il primo "dizionario filosofico" in lingua russa, in cui vengono spiegati i significati dei concetti filosofico-teologici, quali: essenza, sostanza, differenza, qualità, quantità, relazione, contraddizione⁷⁸, ma anche Trinità, Spirito Santo, il Logos incarnato.

In generale, il significato della compilazione è profondamente ontologico, vuole svelare, cioè, il significato dell'essere, esponendo una visione cristiana del mondo e polemizzando contro gli antichi filosofi greci e le eresie. L'idea della provvidenza risulta predominante, ma è sottolineata in maniera profonda anche la responsabilità del singolo nel suo agire, una responsabilità estesa sia in vista della salvezza della propria persona, sia in previsione di una vita in comune, si parla quindi di una responsabilità sociale dell'uomo.⁷⁹

Gli studiosi osservano, che esattamente come nel caso dell'*Esamerone*, in questa enciclopedia sembra assente la componente mistico-ascetica. I toni solenni esortano piuttosto a una riflessione attiva sul creato, all'esplorazione del mondo, basata sui ragionamenti logico-razionali retti, ovvero, indagini che pur utilizzando un apparato concettuale estratto soprattutto dalle opere aristoteliche (*Metafisica* e *Categorie* in maniera privilegiata), si fondi sulla parola biblica.

⁷⁸ Non riportiamo qui le definizioni in quanto rispecchiano perfettamente le classiche formule aristoteliche, ma soprattutto, pur essendo note e tradotte, non ebbero mai alcuna influenza concreta e profonda sullo sviluppo immediato della filosofia russa.

⁷⁹ G. Barankova, V. Mil'kov, *Op. cit.*, p. 188.

Ma torniamo alla *Dialettica*, o almeno, ai concetti chiave ivi contenuti. Il primo incontro russo con questo lavoro, come si accennava poco sopra, non avvenne per via diretta, ma le pagine logico-filosofiche dell'*Izbornik* del 1073 rappresentarono un'iniziazione propedeutica a quest'opera che diventerà fondamentale e molto amata nei secoli successivi. I fogli dell'*Izbornik* che vanno dal 222 al 237 contengono un insieme di estratti di carattere logico attribuiti a Massimo il Confessore e Teodoro di Raissa. Il contenuto degli articoli qui riportati sembra tratto dalla stessa fonte cui attinge *Dialettica*, ovvero dalle *Categorie* di Aristotele e dai commentari di Porfirio e Ammonio. Il principale argomento trattato sono i cinque predicamenti, che esprimono affermazioni generali sul soggetto, tra i predicamenti qui sono annoverati: essenza, differenza, accidente, genere e specie.

La maggior parte degli articoli logico-filosofici dell'*Izbornik* mostra una chiara connessione testuale con la *Dialettica*. Evidentemente, il compilatore del protografo greco dell'*Izbornik* attinse alle stesse fonti del Damasceno, ecco perché si può dire che per il lettore russo si trattò di una vera e propria introduzione preliminare allo scritto di Giovanni.

Una delle copie tardive di *Izbornik*, opera diffusissima e basilare per la cultura russa, curata attorno all'anno 1664, riporta sui margini di alcuni fogli iscrizioni in cui si rimanda il lettore a confrontare il testo con determinati capitoli della *Dialettica*⁸⁰.

Per molto tempo, i capitoli logico-filosofici dell'*Izbornik* non subirono variazioni e furono persino assenti da alcune copie manoscritte del testo. Questo ci fa capire quanto il testo risultasse ostico per i copisti, che di conseguenza cercavano sempre di riprodurlo fedelmente, senza mai aggiungere correzioni o spiegazioni, ma anche ai lettori, poco avvezzi alla terminologia propriamente filosofica.

La prima notizia certa sulla traduzione completa della *Dialettica* in russo si ha nel 1414. Nelle sue prime redazioni, il testo era generalmente accostato a uno scritto anonimo, *Sulle otto parti del discorso*, attribuito col tempo in maniera irriflessa al medesimo autore.

A partire dalla metà del XVI secolo, qualcosa comincia a cambiare nel clima culturale: la nuova redazione della *Dialettica* del 1543, appartenente alla mano del metropolita Daniil, include la prefazione di Giovanni Esarca e viene ampliata con

⁸⁰ *Ibid.*, p. 21.

l'inclusione di alcuni articoli esplicativi.⁸¹ La modifica più importante riguarda l'aggiunta di tre definizioni della filosofia, oltre alle sei tradizionalmente riportate nel testo (appartenenti a una fonte risalente al V secolo circa, redatte da Ammonio Erminio, stessa fonte citata nella *Vita di Cirillo* a proposito di questo argomento), che sono le seguenti: 1) conoscenza dell'essere; 2) conoscenza delle cose divine e umane; 3) la dottrina della morte; 4) l'assimilazione a Dio; 5) la tecnica delle tecniche, l'arte delle arti; 6) l'amore della sapienza, che, essendo Dio la vera sapienza, equivale all'amore per Dio.

Le tre definizioni supplementari, che in realtà non sembrano ben definite e appaiono ridondanti, sono segnate e numerate sul manoscritto in questione dal copista stesso, e hanno una spiccata peculiarità, ovvero, portano una forte impronta ascetico-morale, leggiamo qui rapidamente un estratto per comprenderne l'intonazione:

“Colui che studia la filosofia e chi filosofa, segua con fermezza e bontà la fede ortodossa in Cristo e i comandamenti divini, e faccia sempre quanto è gradito (a Dio), rimanendo puro nel corpo e nell'anima; e succede che quando ci si impigrisce nel filosofare, la mente si istupidisce, e si diventa simili agli animali, totalmente carnali. Dalla vita sregolata e dal pensiero carnale sono nate le eresie; e chi vive una vita sregolata e pensa in modo carnale può essere lasciato da Dio, perché è stato scritto: il mio spirito non starà con loro, perché sono carne. Invece i veri filosofi spirituali non pensano carnalmente e non si comportano secondo la carne, ma secondo lo spirito, come dice l'apostolo: coloro che sono dalla carne pensano dalla carne, coloro che sono dallo spirito, pensano dallo spirito. La sapienza carnale è la morte, la sapienza spirituale è vita e pace. La sapienza carnale è ostilità contro Dio, perché non obbedisce alla legge di Dio, non riesce. Coloro che sono dalla carne non riescono a fare cosa gradita a Dio. I filosofi spirituali, invece, non sono dalla carne, ma dallo spirito, in quanto lo spirito di Dio abita in loro. Chi porta timore di Dio e chi ama Dio è sul cammino verso il bene. Perché il timore di Dio è il principio di ogni virtù. E come il timore di Dio, il principio della sapienza allontana chiunque dal male. E l'inizio della sapienza è il timore di Dio, e il timore di Dio rimane mondo nei secoli dei secoli, e l'uomo pio abbia timore di Dio, e non vi saranno privazioni per chi ha timore. E che i vostri cuori non si appesantiscano con il cibo, il vino e le difficoltà quotidiane. Mortificate i vostri corpi già ora: dalla lussuria, dalle passioni, dalle impurità e dai cattivi pensieri e da altro; e abitatevi all'astensione. Se non ci si costringe all'umiltà e non si disprezzano le glorie di questa vita transeunte, il disonore, la ricchezza, il dolore, la povertà, e la gola, e il vino, e i piaceri della carne, non si diventa veri filosofi. Poni nella tua anima (lo scopo) di morire facendo cose buone, piuttosto che perire cercando (piaceri) animali. Tranne il lavoro, e il sudore, e le malattie, e la ristrettezza, e il dolore, e la pazienza, e l'umiltà, e le lacrime non accetta (altro) il dono dello Spirito Santo. Perché sta qui la vera commozione, e l'autentica e assoluta umiliazione, qui

⁸¹ *Ibid.*, p. 46.

sta anche la profondità della moderatezza del pensiero. E dove sta la profondità della moderatezza del pensiero, lì sta il tesoro nascosto della sapienza e dell'intelligenza di Dio. *Cerchiamo in tutti i modi di vivere nello spirito e filosofare nello spirito, e agire e parlare per il bene e per la salvezza dell'anima, e consigliare, e ricordare, nel tempo giusto e adatto, con tanta moderatezza e umiltà, per il bene e la salvezza dell'anima, questa è la vera filosofia*".⁸²

Come abbiamo visto dai testi esaminati, nella Rus' il termine 'filosofia' è arrivato passibile di due interpretazioni: da un lato, aveva un'accezione soprattutto gnoseologica e si presentava come interesse per il sapere in generale, ma dall'altro, si trattava della "via della sapienza", la via del cammino nella grazia con una forte carica pratico-spirituale.

Di per sé, nessuno dei testi menzionati sopra, a parte l'ultimo, è portatore di valori mistico-ascetici. Legati alla tradizione soprattutto aristotelica e al pensiero dei Padri Cappadoci, queste opere rappresentano strumenti di indagine logico-razionale, più che manuali di vita contemplativa.

La modifica operata da Daniil sul testo di Giovanni Damasceno, che fu per molti aspetti erede del pensiero di Aristotele, ci mostra come nell'intenzione del metropolita vi fosse un desiderio di riaffermazione dei valori mistici.

Menzioniamo un'altra opera giunta a Kiev nei primi decenni dopo la conversione (forse attorno al 1037) e che divenne esemplare per un genere letterario che proprio in questa terra avrà un'enorme diffusione e un elevatissimo significato politico-culturale: quello della cronachistica. L'opera in questione è, appunto, la *Cronaca* di Giorgio Amartolo, ovvero Giorgio Monaco, un cronista bizantino del IX secolo.

Amartolo è un nominativo che l'autore attribuisce umilmente a se stesso. Il termine proviene dal greco *αμαρτωλος* e significa "peccatore". La narrazione si apre con la descrizione biblica della creazione del mondo e abbraccia l'intero corso storico fino ad arrivare al X secolo (come si nota, il testo fu ampliato in una redazione successiva). Siamo di fronte a un'opera che vuole far conoscere al lettore la storia universale,

⁸² *Ibid.*, p. 49, corsivo mio, la traduzione dall'antico russo qui presentata può contenere alcune inesattezze linguistiche, relative alla sintassi e terminologia di minore importanza, tuttavia è perfettamente in linea con il significato del messaggio trasmesso dal metropolita: si tratta di una riaffermazione dei valori ascetici, in lotta continua contro l'affermazione della lotta per il mondo, come si avrà modo di vedere. Il periodo cui appartengono le sue parole vede due fazioni scontrarsi: *Iosifiane*, ovvero i sostenitori di Iosif Volockij, della teoria del "cristianesimo sociale", come la chiamerà il grande teologo Florovskij, contro i *nestiažateli*, promotori dei valori ascetici il cui padre spirituale fu il grande Nil Sorskij.

mostrando usi e costumi dei vari popoli, le particolarità delle loro credenze e i pregi delle scoperte peculiari di ciascuno. Il testo mostra la portata ecumenica del cristianesimo e il credente che si approcciava alle pagine della *Cronaca* era probabilmente portato a riflettere sulla posizione della propria terra e del proprio popolo all'interno della *oikoumene*.

Nelle pagine di questa cronaca vengono menzionati quelli che erano ritenuti grandi pensatori del passato: Zoroastro, Zenone, Socrate, Platone, Aristotele, Anassagora, Pitagora, Democrito, Salomone, Filone, Clemente di Roma, Origene, Proclo e altri ancora⁸³. Ma vediamo più nel dettaglio il contesto.

La *Cronaca* contiene diverse parti di interesse filosofico, ma veramente fondamentali sono i paragrafi 5, 6, 7 del libro II. Qui, ad esempio, nel frammento dedicato a Platone e Democrito si parla di due termini legati al pensiero greco: τυχη ed εμάρμενη. Il nome di Platone, inoltre, viene associato al modello causale della volontà, mentre quello di Democrito al riconoscimento di Dio come causa prima⁸⁴. Leggiamo qualche passo direttamente:

“E dico questo non per sminuire la lingua ellenica o per fare esempi contro di essa, ma per calmare gli animi dei magniloquenti, togliere loro l’arroganza e insegnargli di non vantarsi della loro lingua, piena di verità, e di non millantare i discorsi variegati e pieni di artificio, ma privi di verità. Gli uni chiamarono le particelle minuscole corpi indivisibili e inscindibili – a causa dell’assenza di sensibilità oppure dimensioni molto piccole, cosicché esse non possono essere né divise né scisse. Perché così vengono chiamati quei corpi sottilissimi e piccolissimi che il sole, lanciando attraverso il trasparente, mostra come si spostino ovunque. Altri la tychia, ovvero il destino, e l’imarmenia le hanno rese famose dicendo che imarmenia è la forza di costrizione, che muove la materia forzatamente, mentre Platone chiama tychia la causa della convergenza, o della coincidenza, del naturale e del volontario⁸⁵.”

Democrito disse di questo: tutti noi una cosa l’abbiamo dal dio, l’altra dall’imarmenia e tychia e da quei corpi minuscoli, che evidentemente si muovono dappertutto, e si uniscono, e si separano, e ritornano secondo la necessità. Non soltanto distribuiscono la ricchezza e la povertà, la salute e le malattie, la schiavitù e la libertà, la guerra e la pace, ma donano anche la bontà o i vizi, diceva lui, entrando in contraddizione con altri, che pensavano diversamente, a causa dell’inadeguatezza degli insegnamenti di

⁸³ M. Gromov, Op. cit., p. 46.

⁸⁴ V. Istrin, "*Chronika Georgoia Amartola*" v drevnem slavianorusskom perevode (La Cronaca di Giorgio Amartolo nella traduzione slava), Vol I, p.74. Si tratta di una modificazione concettuale tipica per i testi dell’epoca considerata. Per noi è rilevante capire che le prime notizie sui filosofi greci arrivano nella Rus’ sempre attraverso un prisma cristiano. Soltanto a partire dai secoli XIV-XV vi saranno dei tentativi di tradurre direttamente i testi dal greco, dopo averli importati con tale scopo.

⁸⁵ Rendo i termini greci τυχη e εμάρμενη secondo la trascrizione russa (rispettivamente ‘tychia’ ed ‘imarmenia’) per mantenere lo stile del testo.

allora. E i litiganti confutavano giustamente le opinioni reciproche in quanto false, dato che la falsità in genere lotta non soltanto contro la verità, ma anche contro se stessa, mentre *la verità è concorde con se stessa e in contraddizione solo il falso*⁸⁶.

<...>

“Platone, invece, contrariamente a questo, ha creato l’insegnamento sull’anima, affermando che è libera e che governa le passioni. Spiegando questo nelle Leggi, egli dice: vincere se stesso è la primissima e la migliore di tutte le vittorie, mentre essere sconfitti da se stessi è la cosa più cattiva e brutta. E noi sappiamo che queste passioni dentro di noi sono come dei legamenti, come dei fili che ci uniscono e ci separano e, essendo contrari, ci trascinano in direzioni diverse, verso azioni opposte, in cui è posta la frontiera tra il bene e il vizio. È il nostro stesso ragionamento a dire che ognuno deve seguire sempre e soltanto l’inclinazione retta e, senza mai distogliersi da essa, opporsi con moderazione alle altre (inclinazioni) – è in questo che consiste il governo della ragione. Dunque, il saggio mostrò che il Creatore ha lasciato in balia dell’anima la separazione tra il meglio e il peggio, in poche parole, lottando tra di loro, gli uni difendendo una cosa, gli altri un’altra, davano vita a opinioni contrapposte. Perché non volevano apprendere la verità, ma servivano vanità e orgoglio, volendo essere chiamati inventori degli insegnamenti vuoti. E siccome si trovavano in grande errore, i loro discendenti cercavano svergognatamente di distruggere gli insegnamenti degli avi. Così anche Aristotele peccatore, con Platone ancora in vita, si schierò, privo di vergogna, e fece guerra contro l’Accademia, senza alcun riguardo verso il suo insegnamento, che rifiutò con accuratezza, né si fermò di fronte alla fama di quel celebre uomo, né di fronte ai suoi discorsi saldi, ma con orgoglio e privo di vergogna, incupito, insorse contro di lui, avendo fondato un insegnamento non migliore del suo, ma ben peggiore. Mentre quegli diceva che l’anima è tripartita, immortale e simile a dio, Aristotele affermava che è mortale e corruttibile. Quegli diceva che Dio si prende cura di tutto, questi nei suoi discorsi privò la terra dell’aiuto di Dio. Per quanto riguarda la luna, diceva, la dirige Dio, il resto invece viene regolato dall’imarmenia e dalla tychia, e tutto avviene in modo forzato, per cui gli assassini, i ladri, i lussuriosi fanno cose inique contro la loro volontà”⁸⁷.

Come già ripetuto diverse volte, sottolineiamo che i testi da noi analizzati brevemente, non erano gli unici importati nella terra fresca di conversione per illuminare le menti dei lettori neofiti, ma sono quelli che ci interessano di più per capire il cammino della filosofia in Russia.

Quello che sicuramente abbiamo potuto scoprire, è che l’ingresso della filosofia fu fortemente condizionato dal filtro cristiano ortodosso e la scelta dei testi, per la maggior

⁸⁶ V. Matveenko, L. Ščëgoleva, *Vremennik Georgija Mnicha* (Cronaca di Giorgio Amartolo), Bogorodskij Pečatnik, Moskva 2000, p. 73, corsivo mio, volto a sottolineare la visione dell’assolutezza della verità che per molti secoli guiderà il pensiero russo.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 75.

parte di carattere enciclopedico-compilativo, segnò in qualche maniera il futuro destino della filosofia in questo paese. Ne possiamo delineare alcuni tratti.

Innanzitutto, bisogna osservare che, come abbiamo già potuto notare riguardo i capitoli logico-filosofici dell'*Izbornik*, le parti più concettuali di questi lavori non ebbero grande successo tra i primissimi lettori. L'assetto d'impronta aristotelica, presente in queste opere, forse troppo complesso e lontano dalla *forma mentis* autoctona, dovette far spazio alle parti più storico-descrittive, alle immagini figurative e metaforiche e soprattutto a un ben preciso insegnamento etico, cui si accennerà più avanti.

Inoltre, ben presto la Rus' dovette affrontare il problema delle eresie interne, ovvero di quella doppia fede popolare, di cui si è parlato prima. Questo costrinse dapprima il predicatore russo a rivolgersi ai testi patristici tradotti, ma data la traduzione imperfetta e la difficoltà del testo, ben presto questi scritti divennero "naturalizzati", resi attuali e adatti a questo scopo⁸⁸ grazie a un linguaggio e ai temi più vicini al loro destinatario.

1.2.2. *La prima letteratura russa*

L'avvento del pensiero filosofico nella Rus' ebbe forma e tematiche, atte a portare l'ortodossia a un popolo considerato ancora selvaggio e illetterato, inizialmente destinato a diventare suddito sottomesso dell'Impero Bizantino. Ma, nonostante l'apparente assenza di attitudini alla scrittura⁸⁹, la tradizione letteraria russa autonoma si sviluppò alquanto presto e, sembra almeno inizialmente, in un ambiente ancora abbastanza indipendente dalla vigilanza culturale bizantina.

⁸⁸ Si veda il bellissimo studio di E. Aničkov, *Jazyčestvo i drevnaja Rus'* (Il paganesimo e la Rus' antica), Akademičeskij Proekt, Moskva 2009, sull'evoluzione di un'omelia di Gregorio il Teologo dedicata al tema dell'annunciazione. A partire da questo testo, la mente russa ne elaborò delle modificazioni tali da combattere una ben specifica eresia, quella dei *židovstvjuščije* (dalla parola *žid* – ebreo), ovvero dottrina, basata sull'Antico Testamento, vicina alla credenza ebraica e soprattutto ostile alla gerarchia ecclesiastica russa ufficiale.

⁸⁹ Bisogna ricordare che, sebbene l'inizio della scrittura nella Rus' viene tradizionalmente identificato con la conversione e l'arrivo dei primi scritti, la lettera scritta aveva già tracce precedenti. Certamente, queste tracce non erano altro che patti e testi del genere contrattuale, non vi era, quindi, una tradizione letteraria nella Rus' prima dell'XI secolo, tuttavia questa poté prendere avvio molto rapidamente anche grazie ad una forte tradizione non scritta, che comprendeva racconti leggendari, detti, proverbi, canzoni di carattere storico, narrazioni delle imprese dei principi, discorsi di questi alle truppe – tutti elementi che vennero a comporre quella che sarà la prima Cronaca russa, cfr. ⁸⁹ D. Lichačëv, *Vvedeniye k čteniju pamiatnikov drevnerusskoj literatury* (L'introduzione alla lettura della letteratura russa antica), Russkij Put', Moskva 2004, pp. 53-55.

Ilarion è il nome del primo autore russo a noi noto, nonché del primo metropolita russo non imposto da Costantinopoli, come la struttura gerarchica della chiesa d'Oriente avrebbe voluto.

Bisogna dedicare un po' di spazio alla poetica omelia da lui pronunciata probabilmente il 26 marzo del 1049⁹⁰. Si tratta della sua celebre *Parola sulla Legge e sulla Grazia* ed è la prima opera russa autografata che possediamo ad oggi. Parleremo prima di questo bellissimo testo per poi passare a spiegare la rilevanza storico-politica della figura di questo predicatore erudito ed ispirato. Questo ci permetterà di cominciare a collocare i primi passi del pensiero autenticamente russo, messo per iscritto.

La prima parte dell'omelia contiene un tema ben noto alla cristianità: la sostituzione della Legge Mosaica veterotestamentaria (simboleggiata dalla schiava Agar e dal suo figlio, nato quindi non libero) con la grazia e la verità del Nuovo Testamento (il cui simbolo diventa Sara e la sua discendenza). Qui si esalta la portata universale del messaggio di Cristo e si dischiude il nuovo significato della storia in cui ogni popolo compone un elemento di un quadro unitario, di cui anche la Rus' entra ora a far parte:

“Ed è così. Perché la fede piena di grazia su tutta la terra si è diffusa, / e fino al nostro popolo russo è arrivata. / E il lago della Legge si è prosciugato, / mentre la fonte cristiana si è riempita d'acqua, / e, coprendo tutta la terra, fino a noi è traboccata, / ecco che anche noi con tutti i cristiani / glorifichiamo la Santa Trinità”.⁹¹

Il passo citato mostra la nascita di un nuovo sentore storico, che dominò dai tempi antichi l'autopercezione del popolo russo ed ebbe un enorme riflesso su tutta la produzione filosofico-letteraria del paese fino ai giorni nostri. Innanzitutto, si diventa coscienti di aver acquisito la parità con tutti gli altri popoli cristiani, ma, cosa più importante, vi traluce per la prima volta l'idea dell'unità. Il concetto diventerà cruciale negli scritti successivi degli autori della Rus', soprattutto durante il periodo di crisi in cui le rivalità tra i principati metteranno a repentaglio la sicurezza dell'intero paese.

⁹⁰ V. Derjagin, *Mitropolit Ilarion. Žizn' i "Slovo"* (Metropolita Ilarion. La vita e "La Parola"), in Ilarion, *Mitropolit, Slovo o zakone i blagodati* (La parola sulla legge e sulla grazia), a cura di V. Derjagin, Institut Russkoj Civilizacii, Moskva 2011, p. 17: l'autore spiega che la data indicata è stata calcolata, considerando che la predica pronunciata sembra riferirsi a un grande giorno in cui coincisero due festività molto importanti, ovvero Pasqua e Annunciazione. Inoltre, sembra che la successione degli eventi esposti nei versi 241-300, relativi alla vita di Cristo, riproducesse gli affreschi della chiesa di S. Sofia di Kiev, il luogo, quindi, in cui l'omelia dovette essere pronunciata.

⁹¹ Ilarion, *Mitropolit, Slovo o Zakone i Blagodati* (La parola sulla legge e sulla grazia), a cura di V. Derjagin, Institut Russkoj Civilizacii, Moskva 2011, p. 69.

Continuiamo la lettura con un altro estratto fondamentale. Qui si fa strada il metodo, da alcuni definito “estetico” del filosofare che contraddistinguerà il pensiero russo per lunghi secoli⁹²:

“Tutti i paesi, e le città, e la gente / onorano e glorificano ciascuno il loro maestro, / che insegnò loro la fede ortodossa. / Lodiamo anche noi, secondo le nostre forze, / con le piccole lodi <la cosa> grande e meravigliosa creata / dal nostro maestro e mentore / il grande sovrano della terra nostra Vladimir, / il nipote del vecchio Igor’, / il figlio del glorioso Svjatoslav. / Quelli negli anni del loro regno / Divennero celebri per la loro risolutezza e il loro coraggio in molti paesi, / per le loro conquiste e la loro fermezza vengono ricordati oggi / e glorificati. / Perché regnavano non in una terra cattiva e ignota, / ma in quella Russa, / che si vede e si sente / da tutti e quattro gli angoli della terra. / Il nostro glorioso nacque dai gloriosi, / nobile dai nobili, / il khaghan nostro Vladimir. / E crebbe e si fece forte dalla giovinezza puerile / E diventato uomo, / perfezionandosi nel vigore e nella forza, / acquisì coraggio e forza. / Ed essendo monarca della sua terra, / sottomise i paesi circostanti – / Alcuni con la pace, i disobbedienti con la spada.

E così visse i suoi giorni, / e salvò la sua terra / con la verità, il coraggio e il senno, / scese su di lui la visita dell’Altissimo, / vide il suo occhio benevolo il Dio buono. / E si accese la ragione nel suo cuore, / su come intendere la vanità dell’adulazione degli idoli, / come cercare il Dio unico, / che creò ogni cosa, / visibile e invisibile. / Ed egli da sempre sentì / della pia terra greca, / amante di Cristo e forte nella fede, / come onorano lì l’unico Dio e la Trinità e Lo venerano, / come accadono da loro apparizioni e miracoli, e segni, / come le chiese lì sono colme di gente, / come tutte le città sono pie, / tutti protratti in preghiera, / tutti davanti a Dio. / E sentendo ciò, volle nel suo cuore, / si accese nello spirito, / di essere cristiano lui e la terra sua”.⁹³

Il contenuto dell’omelia è esemplificativo del forte sentimento nazionale, figlio delle riforme di accentramento politico-religioso operate da Vladimir e della loro nuova rilettura cristiana. Vi si elogia, e si esorta il pubblico a fare altrettanto, il principe, la sua discendenza, le sue conquiste e il suo regno. Si mostra come per una libera conversione personale, donata al sovrano dall’illuminante grazia divina, Vladimir volle consapevolmente diventare cristiano assieme alla sua terra, libera dalla schiavitù della Legge e monda dai riti idolatri, un popolo unito attorno alla nuova religione luminosa:

⁹² N. Piljugina, *Cennostno-estetičeskij aspekt drevnerusskoj kul’tury u Ilariona* (L’aspetto estetico-valoriale dell’antica cultura russa in Ilarion), in *Kultura kak estetičeskoje nasledie*, Moskva 1985, p. 102.

⁹³ Ilarion, Mitropolit, *Op. cit.*, pp. 81-83.

“Ed iniziarono le tenebre idolatre ad allontanarsi da noi, / e apparvero gli albori della retta fede, / e la parola dell’evangelo illuminò la nostra terra. / I santuari venivano distrutti; / E le chiese venivano erette; / gli idoli cadevano, / mentre le icone apparivano, / i demoni scappavano – / la croce illuminava le città. / I pastori del gregge di Cristo, i vescovi, / si misero davanti all’altare, / elevando sacrifici puri. / I preti e i diaconi, e tutto il clero / adornarono e vestirono di splendore le sante chiese. / La tromba apostolica e il tuono evangelico risuonarono in tutte le città. / L’incenso, innalzato per Dio, / purificò l’aria, / i monasteri sui monti sorsero, / i monaci apparvero. / Uomini, donne, grandi e piccoli, tutta la gente / riempì le sante chiese, glorificarono Lui, esultando: / “Uno e santo, unico Signore Gesù Cristo, / per la gloria del Dio Padre, amen”. / Cristo ha vinto! / Cristo ha battuto! / Cristo è diventato re! / Cristo si è glorificato! / Grande sei Tu, Signore! / E miracolosi i Tuoi atti, Dio nostro, gloria a Te! / E come lodiamo te, o onesto e glorioso, / tra i sovrani della terra coraggiosissimo Basilio”.⁹⁴

Questo estratto ci fornisce un’impressionante quantità di elementi sul nuovo sentore nazionale di cui abbiamo parlato prima. Le parole auliche di quella che sembra una semplice predica nascondono un messaggio fondamentale. Stiamo già passando dalla storia alla *tradizione*, ma avremo modo di comprendere e approfondire questa straordinaria rivoluzione culturale.

Per adesso diciamo questo: dall’altezza di una cattedra metropolitana, un pubblico colto ed istruito, che sicuramente doveva appartenere alle cerchie vicine al potere, è posto di fronte a una nuova visione dello stato feudale, composto da principati relativamente autonomi, gravitanti attorno al gran principato di Kiev, e da diversi popoli. La centralizzazione viene letta come una nuova forma di unione in cui tutti (uomini, donne e bambini) sono sudditi di una inaudita entità nazionale, legata non semplicemente dalla forza di un potere autarchico, ma riunita sotto il vessillo di una fede comune, fede insegnata alla propria gente per la prima volta dal principe illuminato da Dio e garantita nel tempo dalla sua discendenza.

Ma chi è Ilarion e perché è così importante ricordarlo qui? Abbiamo già accennato che la sua *Parola* è la prima traccia autografata della scrittura russa. Ma c’è qualcosa di più importante. Dietro a questa figura si nasconde un eclatante evento storico-politico che rende il discorso da lui pronunciato nella nuova chiesa della decima, ovvero chiesa di S. Sofia, la sede del metropolita kievano dal 1039, ancora più curiose ed indispensabili per comprendere lo spirito della nascente cultura russa.

⁹⁴ Ilarion, Mitropolit, *Op. cit.*, pp. 87-89. Basilio era il nome assunto da Vladimir dopo il battesimo.

Durante il regno di Jaroslav il Saggio (1019-1054), figlio di Vladimir, si ebbe il passaggio dalla vecchia sede metropolitana, scelta dal suo celebre padre e in cui furono conservate le sue spoglie, ovvero dalla Chiesa della Dormizione, alla chiesa di Santa Sofia, la cui costruzione iniziò già verso il 1017⁹⁵. Il passaggio avvenne nel 1039, come segno di iscrizione della chiesa russa nella giurisdizione del patriarcato di Costantinopoli. La scelta della dedizione della nuova chiesa non è casuale e vuole riflettere la fratellanza tra Kiev e l'Impero.

Che cosa significa questo? Quale era la posizione della chiesa russa ortodossa prima di allora? Bisogna fare una piccola digressione storica. La tesi di Kartašev sembra fornire una solida spiegazione dei fatti accaduti. Secondo lo storico, inizialmente la chiesa russa si sarebbe messa sotto l'ala protettiva del Patriarca della Bulgaria, nel vano tentativo di conservare l'autonomia⁹⁶. Ricordiamo qui che la chiesa bulgara riuscì a conquistare l'autocefalia sotto Simeone, ma, dopo la sconfitta del 1018, l'autonomia sembrò un'ombra in dissoluzione e già nel 1037 abbiamo notizie di un nuovo metropolita per la chiesa bulgara, si tratta di Lev – un metropolita ormai greco.

Jaroslav si trovò di fronte a un fatto compiuto: la giurisdizione in cui la chiesa russa rientrava divenne di appartenenza del Bisanzio. Ecco perché nel 1037 Kiev riceve il primo metropolita greco, Teopompo, mentre il principe fonda la prima sede metropolitana, Santa Sofia, ufficialmente riconosciuta dai greci. L'ambiente clericale legato alla chiesa di Santa Sofia diventa ben presto un importante centro culturale e già nel 1039 si ha la prima cronaca annua, probabilmente atta a dare alla chiesa russa una legittimazione. Tuttavia, non poteva mancare una forte reazione da parte del Gran Principe di Kiev all'avvenuta sottomissione all'Impero Bizantino.

Di fatti, un nuovo conflitto scattò tra Jaroslav e l'Imperatore nel 1043 e si concluse con una sconfitta del principe kievano, tuttavia vi fu un accordo di pace, stipulato nel 1046 e dallo stesso 1043 non si hanno più notizie di Teopompo (probabilmente tornato a Costantinopoli). Qui, bisogna notare che l'Impero negli anni 1048-1052 fu impegnato in una guerra dura e sanguinosa ed è molto probabile che, approfittando della debolezza del Bisanzio, la Rus' decise di scegliere autonomamente un metropolita locale, pur

⁹⁵ V. Derjagin, *Op. cit.*, p. 30.

⁹⁶ A. Kartašev, *Očerki po istorii russskoj cerkvi* (Contributi sulla storia della chiesa russa), Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarchata, Minsk 2007, vol. I, pp. 164-173.

senza dichiarare l'autocefalia. Si tratta, quindi, di un importante gesto politico da parte del regnante⁹⁷.

Chi è dunque Ilarion e come mai è degno della nostra attenzione? Innanzitutto, Ilarion è il primo metropolita russo in tutti i sensi: russo dai russi e per di più scelto direttamente dal principe di Kiev Jaroslav il Saggio e non dal Patriarca di Costantinopoli.

Anche se la cattedra viene tenuta da Ilarion per brevissimo tempo, dal 1051 al 1054, l'evento è esemplificativo di un sentimento nazionale forte alla radice della cultura sorgente. Tale tratto permarrà in maniera più o meno accesa fino alla caduta dello stesso Impero Bizantino nelle mani dei conquistatori Ottomani. Sarà questo il momento della nascita di una nuova autocoscienza nella Rus' che vedrà se stessa come l'unica custode e l'unico cuore pulsante dell'ortodossia, sarà il periodo del nascente mito della Terza Roma. Possiamo anticipare qui che per noi la figura e la storia di Ilarion può essere l'emblema di un *leitmotiv* che intesserà tutto il pensiero russo nei suoi tentativi di riflessioni politiche: è esattamente questo il sentire alla base del futuro chiliasmo, aspirazione al Regno di Dio sulla terra – la sacralizzazione del mondo, vista dal suo lato immanente.

Qui va sottolineata la *struttura sinfonica* tra i poteri statale e clericale, caratterizzante la storia del paese. Ilarion prese parte attiva alla stesura dello *Statuto di Jaroslav*, relativo alla posizione giuridica della Chiesa all'interno dello stato, ma anche della *Pravda Russkaja*, ovvero il primo codice legislativo russo a noi giunto. Questo ci permette di capire il rapporto che si instaurò fin da subito tra lo stato, o meglio, il Gran Principe e il vertice della gerarchia ecclesiastica locale che divenne "consulente" del regnante. Questa funzione sarà determinante durante i secoli successivi: ponendo i metropoliti in una posizione privilegiata rispetto al principe o allo zar, gli darà il diritto di rimproverare e di denunciare le azioni illecite del potente. Egli, infatti, è tale solo fin tanto che continua a garantire l'unità del paese e del popolo, fondata sulla comune fede cristiana.

Questo particolare sentimento comunitario-nazionale che tanto caratterizza la cultura russa compare, quindi, fin dai primissimi decenni dall'ingresso del cristianesimo nella Rus' di Kiev.

⁹⁷ A. Kartašëv, *Ibid.*, vol. I, pp. 167-173.

Vediamo un altro simbolo di questo sentore.

Con la canonizzazione nel 1072 dei principi Boris e Gleb, figli di Vladimir, fatti assassinare dal loro fratello maggiore Svjatopolk nel 1015⁹⁸, durante un periodo di lotte fratricide per la successione al trono kievano, la Chiesa russa ottenne per la prima volta la consacrazione di santi locali⁹⁹. Nonostante, come già detto in precedenza, il culto dei due principi martiri fosse con buone probabilità legato alla necessità di contrastare il rinvigorimento dell'animo pagano¹⁰⁰, sicuramente dietro alla scelta dei primi santi autoctoni si nasconde un altro motivo fondamentale.

Perché insistere sulla venerazione di due “martiri” caduti non in difesa della fede in Cristo, ma a causa di una battaglia politica? L'esitazione del Patriarca di Costantinopoli di fronte alla richiesta della canonizzazione non sembra poi tanto illegittima. D'altro canto, ai tempi la Rus' ebbe altre personalità ben più eminenti: pensiamo allo stesso principe Vladimir, che portò il cristianesimo in questa terra pagana, o ad Antonij, il fondatore del monastero delle Grotte di Kiev (canonizzato, per altro, più tardi di Feodosij, il suo discepolo che diede al monastero la Regola) che a breve diverrà illustre centro culturale.

Eppure, sotto la predilezione per Boris e Gleb si nasconde lo spirito della cultura nascente, che abbiamo potuto intravedere nell'omelia di Ilarion. Entrambi i fratelli sanno che Svjatopolk ha inviato i suoi segugi per ucciderli, ma si rifiutano categoricamente di sguainare la spada contro di lui. I due martiri diventano così simbolo della non violenza, dell'umiltà e dell'amore. Inoltre, diventano esponenti di una visione

⁹⁸ O forse nel 1017, si veda E. Smirnova, *Ikona drevnej Rusi XI-XVII* (L'icona dell'antica Rus' XI-VII) in AA.VV., *Istorija ikonopisi* (La storia dell'icona), IP SIV, Tver' 2010, p. 123.

⁹⁹ Si confronti sull'argomento il testo, abbastanza dettagliato, di G. Pasini, *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*, ESD, Bologna 2011, pp. 196-206. Per quanto forse non molto attento al significato storico-culturale della canonizzazione in questione, il testo ha il vantaggio di riportare alcuni estratti tradotti dalle vite dei santi Boris e Gleb, che qui ommettiamo.

¹⁰⁰ Un'altra importante ipotesi è legata alle nuove esigenze politiche del periodo del regno del “triumvirato”, successivo alla morte di Jaroslav. Come nota P. Gajdenko, non è molto chiara la partecipazione della cancelleria del metropolita alla compilazione delle *Vite* dei santi fratelli. L'autore nota come nel periodo indicato l'influenza del modello politico greco accrebbe assieme al desiderio dei regnanti di indebolire l'influenza delle gerarchie ecclesiastiche. Secondo Gajdenko, la vera influenza cristiana provenne dai monasteri e non dalla cattedra del metropolita almeno fino all'anno 1086, quando le *Cronache dei tempi passati* riportano il nome di Ioann, il nome del primo metropolita presente ai funerali di stato, quelli del principe Jaropolk. Questo metropolita, inoltre, è il primo a ricevere un panegirico da parte del compilatore delle *Cronache*. Si veda P. Gajdenko, *Problemy vysšego cerkovnogo upravlenija epochi Jaroslavičej* (I problemi dei vertici della gerarchia ecclesiastica all'epoca dei Jaroslavichi), in AA.VV. *Čelovek verujuščij v kul'ture drevnej Rusi: materialy meždunarodnoj konferencii 5-6 dekabnja 2005 goda* (L'uomo credente nella cultura dell'antica Rus': i materiali della conferenza internazionale 5-6 dicembre 2005), Sankt-Peterburg 2005, pp. 160-167. Quanto ci importa in questa sede è la sacralizzazione degli avvenimenti storico-politici che qui ha luogo: si hanno i primi frutti culturali di una nuova coscienza che rilegge la realtà attraverso il prisma dell'ortodossia legata allo stesso territorio in cui si è innestata, anche a discapito delle relazioni con i vertici della “fede ufficiale”, rappresentati da Costantinopoli.

quasi ascetica del mondo materiale: il potere e la ricchezza sono beni passeggeri, si legge nelle loro *Vite*, solo la retta fede e l'amore sincero sono eterni portatori di salvezza per l'animo umano. La ferma decisione di non opporre resistenza all'assassino, loro fratello, decisione priva di carica eroica, diventa modello di comportamento esemplare per i futuri regnanti. Il grande storico della Chiesa Fedotov afferma che non vi furono precedenti agiografici su cui il desiderio della canonizzazione di Boris e Gleb si sarebbe potuto basare nella Rus' di Kiev¹⁰¹. Questo tipo di martirio, di conseguenza, rappresenta un tratto nazionale del sentimento religioso del popolo neofita e ci ripresenta la figura dell'unità del popolo sotto un'unica fede, come faceva la *Parola sulla Legge e sulla Grazia*.

Non sarà un caso se Vladimir Monomach (Vladimir II di Kiev), farà ricorso alle figure dei santi fratelli per riappacificarsi con il principe Oleg, assassino di suo figlio¹⁰². Si vede come il valore supremo nella Rus' fosse un amore incondizionato e la rinuncia alla violenza, una chiara preferenza della sofferenza di fronte alla possibilità di compiere un'ingiustizia. Ma l'ingiustizia più grave ha qui un volto ben preciso: è la separazione, la scissione dell'unione di un paese che è stato costruito attorno alla fede comune.

L'agiografo Nestor, nel prologo alle vite dei due fratelli martiri, pagine dal carattere storico-universale, richiama alla memoria del lettore la parabola sui lavoratori dell'undicesima ora (Mt 20, 1-16). Costoro, con una semplicità infantile, riuscirono a cogliere l'immagine di Cristo e all'ultimo momento seguirono con sincerità autentica la via dell'evangelo, così anche il popolo russo.

Boris e Gleb compirono un gesto che la tradizione cristiana non pretendeva, in quanto la Chiesa ammetteva una tregua nei confronti del mondo. Loro, però, fecero quello che si aspettava da loro il Proprietario della vigna. Attraverso le vite dei martiri, così come attraverso i Vangeli, l'immagine del Cristo umile e sofferente entrò nei cuori del popolo russo per sempre¹⁰³.

¹⁰¹ G. Fedotov, *Sviatyje drevnej Rusi* (I santi dell'antica Rus'), Moskovskij Rabočij, Moskva 1990, p. 49.

¹⁰² M. Gromov, *Op. cit.*, pp. 58-67. Vladimir Monomach rappresenta per la storia russa una figura esemplare: si tratta del "filosofo al trono" che professava la vita nel timore di Dio. Lo spirito di una necessaria fratellanza tra i regnanti di cui è portavoce divenne importante immediatamente dopo, quando nel 1237 la Rus' fu scossa dalle incursioni di Batyj, cadendo a breve vittima di un dominio tataro-mongolo che durerà per tre secoli. È interessante il suo rapporto con il metropolita Nikifor, che decisamente rappresentava una guida spirituale per il principe di Kiev.

¹⁰³ G. Fedotov, *Op. cit.*, p. 50.

Le affermazioni sopra riportate sono frutto della ricerca storica di un grandissimo pensatore russo, uno dei protagonisti del grande esodo delle menti, seguito alla rivoluzione. Confermiamo qui con convinzione, quanto da lui sostenuto. Per lunghi secoli, questa immagine guiderà la cultura e soprattutto la letteratura russa. Basta chiamare in causa, tra tutti, alcuni protagonisti di Dostoevskij per capire il profondo radicamento di questo sentire.

La menzione di questa prima canonizzazione può permetterci di trarre alcune conclusioni da quanto scoperto fin ora sui primi passi del cristianesimo nella Rus'. Innanzitutto sappiamo che l'ortodossia diventa sinonimo della cultura scritta e della lettura in queste terre. Abbiamo visto il volto del paganesimo non organizzato e legato ai culti della natura e dell'agricoltura, immediatamente diventati un sottosuolo della nuova religione monoteista ufficiale. Sappiamo, inoltre, quali fossero i testi dal contenuto religioso-filosofico giunti nella Rus' e quali vi fossero stati direttamente prodotti per primi. Forse si è già pronunciata una parola sul destino della filosofia in Russia? Vi è già qualcosa qui, tra questi umili primi passi, che comincia a disegnare la prima bozza del futuro pensiero, diventato celebre in tutto il mondo?

La nostra risposta è affermativa. A partire dalle prime letture, il nascente pensatore russo seppe scegliere quanto più gli fosse congeniale. Così, sappiamo che predilesse i temi storici, relativi alla creazione dell'universo e della cura provvidenziale di Dio per il mondo creato. Ne diventerà una prova la cronachistica, genere letterario più curato e sviluppato in assoluto nei primi secoli dopo la conversione, nonché segno di unità nazionale. Di fatti, una volta caduta nelle mani dei tartari, la Rus', pur in preda alle lotte intestine, fece sì che le cronache locali, legate ai singoli principati, fossero sempre più interconnesse.

Siamo giunti alla vera svolta culturale che questi secoli riflettono. La figura del principe e dello stato, da cui inizialmente parte la stessa unificazione, ora viene rovesciata: non si tratta più di tenere unito un popolo con la forza del potere, ma di asservire il potere affinché un popolo già unico ed unito agli altri popoli, in quanto cristiani, non si divida.

E se l'errore più grande consiste nella separazione e disunione, la giustizia suprema consisterà nella comunione universale.

Ma stiamo già passando dalla storia alla sua rilettura nella Tradizione. Un breve *excursus* di carattere teologico è indispensabile per capire il volto che la cultura russa, e il successivo pensiero filosofico, acquistano a partire dalla conversione del paese che dà vita a una nuova autocoscienza.

1.3 DALLA STORIA ALLA TRADIZIONE

Perciò, fratelli, state saldi e mantenete le tradizioni che avete apprese così dalla nostra parola come dalla nostra lettera.

2 Tess 2,15

Abbiamo detto che l'arrivo del cristianesimo nella Rus' di Kiev fu inizialmente un gesto di carattere politico: Vladimir, per la prima volta nella storia russa, unisce un vasto territorio sotto una religione comune. Certamente, con questo non si vuole negare l'autenticità della conversione personale del principe, ma è più importante qui porre in risalto il significato generale dell'evento e percorrere le sue conseguenze.

Le prime tracce del risveglio del pensiero filosofico russo provengono dal mondo profondamente legato agli ambienti religiosi. La secolarizzazione del pensiero filosofico toccò la Russia soltanto nel XVIII secolo, a seguito delle riforme di Pietro I. Fino a quel momento il paese sembrò a qualcuno avvolto da un sopore intellettuale¹⁰⁴, ma in realtà non fu così. E se è vero che l'espressione filosofica, intesa come discorso logico autonomo rispetto alla teologia e alla letteratura, articolato sotto forma di sistema)o

¹⁰⁴ Così il celebre teologo Georgij Florovskij, di cui si parlerà in maniera approfondita in seguito: "Durante i silenti secoli precedenti Pietro I, tanto è stato vissuto ed esperito. E l'icona russa con un'indiscutibile concretezza testimonia la complessità e la profondità, la raffinatezza dell'esperienza spirituale dell'antichità russa, la potenza creativa dello spirito russo. Si afferma in maniera fondata che l'icona russa sia "contemplazione nel colore". Tuttavia, la cultura russa antica rimaneva priva di voce e come muta. Lo spirito russo non si è espresso nelle opere che coinvolgessero parole o pensiero". in G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* (Le vie della teologia russa), Institut russkoj civilizacii, Moskva 2009, pp. 12-14. Di conseguenza Florovskij distingue tra una cultura "diurna", cosciente, arena del logos, e una "notturna", di appartenenza popolare e priva di una sistematizzazione, spiegando come con l'arrivo del cristianesimo dapprima in pochi furono i cultori di una visione diurna. La difficoltà dello sviluppo spirituale nell'antica Rus' sarebbe, secondo lo storico del pensiero russo, legata alla mancanza di una temprata ascetica, ovvero dall'incapacità di innalzarsi dalle espressioni psicologiche, poetiche ed animose, alla dimensione pneumatica, spirituale e cosciente. Facendo ricorso a categorie più definite, potremmo dire, che secondo Florovskij per molto tempo, a causa della dilagante doppia fede popolare, mancò nella Rus' una scissione tra la dimensione mitologica e la dimensione teologica del pensiero.

quasi), si sviluppò soltanto nel XIX secolo, soprattutto a partire dai lavori di Solov'ëv, vi furono comunque in Russia importanti germi di riflessioni filosofico-letterarie, legate all'ortodossia, che prepararono il terreno filosofico successivo. Bisogna capire quali fossero i tratti di queste prime riflessioni ancora strettamente legate alle esigenze della nuova religione. Per poterlo fare è necessario capire il nuovo modo in cui la Rus' dovette rileggere se stessa a partire dalla conversione. Il nuovo pensiero, il primo pensiero russo scritto, è il riflesso di una nuova autocoscienza. Vediamone le dinamiche.

1.3.1 La tradizione e la nuova autocoscienza

Il cristianesimo giunse nella Rus' non soltanto come religione, ma anche come visione del mondo, sotto tutti gli aspetti¹⁰⁵. Nel momento in cui la religione ortodossa comincia a mettere radici, una nuova cultura inizia a permeare le menti russe. La lettura della storia e del cosmo gradualmente si inscrivono all'interno della visione cristiana del mondo nella sua autenticità, ovvero, per rimanere teologicamente fedeli a quanto sta per essere spiegato, all'interno della *tradizione*.

Che cosa si intende per tradizione e, di conseguenza, quale nuova esegesi degli eventi diventa fraterna all'animo russo e permea tutta la sua successiva produzione letteraria e filosofica? Con quale diritto introduciamo questo concetto profondamente teologico e legato alla dimensione della Chiesa nella storia per parlare della storia della filosofia russa? Cerchiamo di rispondere a queste domande.

A partire dall'evento della Pentecoste ha inizio il tempo della Chiesa che presuppone una trasmissione, tradizione per l'appunto. Tuttavia, quanto la Chiesa è tenuta a trasmettere non rappresenta reperti archeologici, né un archivio di scritti vetusti, bensì la parola sempre viva e sempre attuale: è Dio stesso a continuare a pronunciarla, indirizzandola alle genti di tutte le epoche. La tradizione, così, è la coscienza della Chiesa stessa, la coscienza del fatto che essa è il recipiente vivente della Parola attiva di Dio¹⁰⁶.

¹⁰⁵ V. Zen'kovskij, *Istorija ruskoj filosofii* (Storia della filosofia russa), EGO, Leningrad 1991, pp. 31-32.

¹⁰⁶ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Desclée De Brouwer, 1979, trad. ru. *Pravoslavie*, a cura di S. Grib, BBI, Moskva 2012, p. 277.

Una bellissima descrizione del concetto di tradizione è stata fornita da un grande teologo russo del Novecento, Vladimir Losskij, autore che avremo ancora modo di incontrare.

Losskij scrive che la tradizione è “il silenzio, inseparabile dalla Scrittura”¹⁰⁷. Questo silenzio viene trasmesso dalla Chiesa assieme alle parole della rivelazione, come condizione stessa della loro ricezione. Affinché il mistero della rivelazione divina orizzontale, ovvero rivelazione espressa nel tempo con parole, dogmi, formule liturgiche, ecc. sia compreso in maniera veritativa, è necessario il riferimento alla dimensione verticale della rivelazione che mostri, al contempo, la sua profondità e il suo slancio. Riformulando, potremmo dire che la storia deve mostrare il legame tra ogni istante temporale e l’eternità, e questo legame si esprime proprio qui, nella tradizione. Dice l’Apostolo: “siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l’ampiezza, la lunghezza, l’altezza e la profondità” (Ef 3,18).

Così, se la Scrittura e tutto quanto la Chiesa possa esprimere con parole scritte o pronunciate, con immagini o con simboli liturgici, sono mezzi di espressione della Verità, la tradizione, allora, è l’unico modo per riceverla¹⁰⁸. La tradizione non dirige la conoscenza umana, fornendo garanzie formali alle verità della fede, ma permette all’uomo di scoprire l’evidenza loro insita.

La tradizione non è il contenuto della rivelazione, ma la luce che la illumina, dice il teologo. La tradizione non è la parola, ma un soffio vitale che permette alla parola di risuonare contemporaneamente al silenzio, da cui essa proviene. La tradizione non è la verità, ma la trasmissione dello Spirito della Verità, fuori dal quale è impossibile conoscere la Verità.

Losskij spiega che la tradizione è, quindi, la modalità di ricezione della rivelazione, ovvero è la capacità, trasmessa alla Chiesa dallo Spirito Santo, che le permette di conoscere la relazione della Parola incarnata con il Padre, cioè la Verità. Soltanto nella Chiesa è possibile consapevolmente riconoscere in tutte le Scritture, di fatto molteplici, l’unità dell’ispirazione che le ha dettate, perché è soltanto la Chiesa a possedere la tradizione-conoscenza della Parola incarnata nello Spirito Santo: “Ebbene, io vi dichiaro: come nessuno che parli sotto l’azione dello Spirito di Dio può dire “Gesù è

¹⁰⁷ V. Losskij, *Predanije i predanija* (Tradizione e tradizioni) in V. Losskij, L. Uspenskij, *Smysl icon* (Il significato delle icone), Sviato-Tichonosvskij Gumanitarnyj Universitet, Moskva 2013 p. 15.

¹⁰⁸ V. Losskij, *Ibid.* p. 16.

anatema”, così nessuno può dire “Gesù è Signore” se non sotto l’azione dello Spirito Santo” (1Cor 12, 3). E questo è il criterio per discernere il vero spirito dal falso profeta: “Da questo potete riconoscere lo spirito di Dio: ogni spirito che riconosce che Gesù Cristo è venuto nella carne, è da Dio; ogni spirito che non riconosce Gesù, non è da Dio” (1Gv 4, 2-3). Criterio, quindi, consegnato alla chiesa.

Certamente non possiamo affrontare in maniera esauriente la questione della tradizione cristiana nel nostro percorso, né è questo il nostro scopo. Quello che è importante tenere davanti agli occhi è il fatto che a partire dalla ricezione del cristianesimo la Rus’ fa ingresso nella tradizione.

Che cosa significa questo? Qual è la portata di questo passaggio per una cultura che si avvia sulla strada della nuova comprensione di se stessa e del mondo circostante? Rivolgamoci a un altro celebre teologo, Leonid Uspenskij. L’autore spiega come l’ingresso nella comunione della rivelazione cristiana, l’ingresso nella tradizione, coinvolga tutti gli aspetti dell’agire umano. Viene iscritto all’interno della Chiesa tutto quanto appartiene alla natura umana creata da Dio e le stesse creazioni dell’uomo vengono santificate. Queste, infatti, una volta passate al vaglio del criterio veritativo, come indicato sopra, partecipano al barlume del Regno di Dio che la Chiesa è chiamata a rappresentare nel mondo.

Se si accetta consapevolmente la visione cristiana, non si può che tendere alla salvezza. Quanto la Chiesa accetta dal mondo viene dettato dalle necessità soteriologiche del mondo stesso, e non della Chiesa. Non è il Regno di Dio a dover trovare giustificazioni nel mondo, ma è l’uomo ad aver bisogno di radicarsi nel Regno di Dio. Così, è nella comunione all’interno della Chiesa che è posto il fine del mondo e viceversa: il fine della Chiesa consiste nella salvezza del mondo¹⁰⁹.

Se quanto abbiamo descritto sopra riflette i tratti principali dell’iscrizione consapevole all’interno del cristianesimo dell’uomo e della cultura da lui forgiata, è necessario che capiamo quanto segue.

Non solo con l’arrivo della nuova fede la Rus’ diventa familiare con la scrittura e la lettura, ma comincia a riflettere su se stessa in quanto parte integrante del mondo

¹⁰⁹ L. Uspenskij, *Smysl i jazyk ikon* (Il significato e il linguaggio delle icone), in V. Losskij, L. Uspenskij, *Smysl ikon* (Il significato delle icone), Sviato-Tichonosvskij Gumanitarnyj Universitet, Moskva 2013 p. 36.

cristiano. Comincia a dare i primi frutti di una nuova cultura, figlia della tradizione¹¹⁰ insita nella religione acquisita. Ora il pensiero russo si esprime attraverso il prisma ortodosso: gli occhi russi diventano profondamente cristiani e il loro sguardo assume una nuova prospettiva cui non possono sottrarsi e tutto quello che il pensatore russo sarà capace di esprimere porterà segno di questa nuova panoramica. Qui sosteniamo la tesi di Zamaleev che parlava del carattere esegetico della filosofia russa, in cui la tradizione e l'ereditarietà rappresentano i punti di partenza: la conoscenza è ontologicamente connessa all'esperienza diretta del pensatore russo, per lui non si tratta di trovare o di fondare la verità, perché è già data e nella sua absolutezza non può essere fondata, si tratta, invece, di trovare i mezzi argomentativi-retorici per convincere della sua natura¹¹¹.

Per noi significa comprendere questo: dal momento della piena accettazione del cristianesimo, la successiva produzione culturale russa, in ogni suo campo (artistico, letterario, filosofico, ecc.), sarà inesorabilmente determinata dalla visione ortodossa del mondo e legata al percorso dell'ortodossia in queste terre.

Vediamo intanto un caso specifico di rivolgimento interpretativo di un fatto storico, caso a noi già familiare.

Un esempio concreto di questa nuova forma culturale, di fatti, è stato menzionato nel paragrafo precedente. Abbiamo accennato al rovesciamento della visione dell'accentramento politico delle terre russe attorno a Kiev: Ilarion nella sua predica mostra come ora nella Rus' vi sia un'unione di quanto non deve essere diviso, ovvero unità di un popolo unico e cristiano. Il principe non è più iniziatore di un atto di

¹¹⁰ Una bellissima spiegazione, meno teologica, ma sicuramente non meno profonda rispetto a quella citata viene fornita da Lichačëv e vale la pena leggere l'estratto: "La storia della cultura umana conosce periodi, quando l'uomo scopre nel mondo dei lati che prima di allora non notava. Di solito sono periodi di formazione di un nuovo sguardo sul mondo, di apparizione di una nuova visione del mondo e di un nuovo stile nell'arte e nella letteratura. Ogni nuovo stile che appare è in una certa maniera un nuovo sguardo sul mondo. Non si tratta soltanto di una generalizzazione estetica interna all'opera, ma la nuova percezione estetica della realtà. L'uomo scopre nell'universo circostante un qualche sistema stilistico che prima non notava – sistema scientifico, religioso, artistico. Alla luce di questo sistema egli percepisce tutto quanto lo circonda, e solitamente questo è l'inizio di un periodo di gioiosa meraviglia di fronte al mondo. <...> Nel paganesimo russo antico si annidava la paura di fronte alla potenza della natura, la consapevolezza della debolezza dell'uomo di fronte alle forze naturali. Il cristianesimo nella sua concezione teologica del mondo poneva l'uomo al centro della natura, mentre percepiva la natura stessa come una serva dell'uomo, svelava nella natura una "saggezza" insita nell'ordine del mondo e il disegno divino. Anche se questo non liberava l'uomo completamente dalla paura di fronte alle forze naturali, cambiava tuttavia radicalmente il rapporto dell'uomo alla natura, lo costringeva a riflettere sul significato dell'ordine dell'universo, sul significato della storia umana, vi svelava un preesistente disegno eterno ed insegnamento morale per l'uomo. Le prime opere russe sono colme di ammirazione nei confronti della saggezza dell'universo, una saggezza non chiusa in se stessa, ma di aiuto all'uomo" da D. Lichačëv, *Vvedeniye k čteniju pamiatnikov drevnerusskoj literatury* (L'introduzione alla lettura della letteratura russa antica), *Russkij Put'*, Moskva 2004, pp. 43-44.

¹¹¹ A. Zamaleev, *Op. cit.*, pp. 13-14.

sottomissione forzata, bensì il garante di un'unità non solo di fatto esistente, ma che ora è percepita come un compito fondamentale: il cammino verso la comunione universale, un cammino che ha il suo principio già sulla terra, ma il suo fine fuori dalla storia.

Abbiamo così intuito, e lo vedremo in seguito, passando brevemente in rassegna la produzione scritta dei secoli XII-XV nella Rus' la centralità della questione relativa allo stato e al potere, fin da subito protagonisti della conversione¹¹². Di fatti, la chiesa cristiana portò alla Rus' un'idea del tutto inaudita, quella di un'istituzione religiosa del tutto distinta dallo stato. Prima di allora sul suolo russo regnava una coscienza patriarcale la cui costante fu l'inseparabilità della politica dalla religione. I principi capostipiti erano al contempo rappresentanti del popolo di fronte agli dei delle singole popolazioni. Date queste considerazioni, fu facile aspettarsi una certa fusione dei poteri statale e clericale come semplice seguito delle usanze pagane consolidate. Tuttavia, vi furono ulteriori fattori concreti per cui ciò non avvenne. Tra questi si può annoverare la mancanza di una salda concettualizzazione delle competenze statali, che permise alla chiesa di ottenere un raggio d'azione abbastanza ampio, soprattutto nel campo giuridico (ricordiamoci che la giustizia retributiva era basata sul concetto di risarcimenti stabiliti dallo stato per ogni singola violazione di legge; una volta passate nelle mani della chiesa, le tasse per determinate violazioni andavano versate direttamente a questa, diventandone una delle fonti di sostentamento)¹¹³. Una volta stabilitasi una stretta collaborazione tra la chiesa e lo stato, quest'ultimo fu iscritto nella definizione ortodossa dei rapporti stato-chiesa, giustificati dalla tradizione. Approfondire brevemente questo concetto permetterà di capire meglio le vere radici di tutta quella corrente della filosofia russa che vedrà nella teocrazia e nel potere autarchico valori supremi.

Nella concezione ortodossa, la chiesa e lo stato non devono essere rivali, né in conflitto tra loro, bensì in accordo e armonia, aiutando l'un l'altro senza mai annientare le reciproche libertà e autonomie nella sfera di competenza spettante a ciascuna delle parti. Secondo la più nota definizione, che risale alla *VI Novella* dell'imperatore Giustiniano (VI secolo), lo stato e la chiesa devono formare una *consonantia*, ovvero, detto col termine greco, passato poi nella lingua russa, una *sinfonia*. Secondo la

¹¹² Nonostante Zilberamn non accenni a questa dinamica di rivolgimento storia-tradizione dell'accentramento della Rus' attorno a Kiev, tuttavia, la sua straordinaria intuizione della natura pantocratica del potere retaggio della conversione all'ortodossia, secondo l'autore, ha dato avvio alle riflessioni che qui prendono forma.

¹¹³ A. Kartašev, *Op. cit.*, vol. I, pp. 221-222.

Novella, la chiesa e lo stato sarebbero due doni divini all'uomo, ovvero due ordini delle cose differenti, ma aventi origine nella stessa fonte, ovvero la volontà di Dio che li ha posti. Per questo, in nome dell'obbedienza a questa volontà, devono permanere in perfetto accordo tra loro. Alla chiesa competono le cose divine e celesti, allo stato le cose umane e terrestri. Ma allo stesso tempo, lo stato si deve impegnare a prendersi cura e a custodire i dogmi della chiesa e la rettitudine del clero. Il clero, in collaborazione con lo stato, è tenuto a indirizzare l'intera vita sociale sulle vie gradite al Signore. Avendo questo scopo comune, autenticamente cristiano, la chiesa e lo stato sono pensati come due funzioni diverse di uno stesso organismo. La loro unione viene paragonata all'unione tra anima e corpo, ovvero all'unità composta dell'essere umano. A ciascuna sua natura corrisponde un potere a essa conforme: alla natura corporea – il potere imperiale, all'anima – il potere patriarcale.

Lo storico Anton Kartašëv, cui abbiamo già fatto ricorso più volte, scrive che questo linguaggio e le immagini qui utilizzate fondano l'irrazionalità di qualsivoglia tentativo di porre una linea di demarcazione tra la chiesa e lo stato. Esattamente alla stessa maniera, irrazionale è il fatto, semplice e misterioso, della natura unica, ma al contempo composta dell'uomo. L'antinomia della combinazione del "Regno di questo mondo", lo stato, con il Regno di Dio, "non di questo mondo", è esperita dalla percezione religiosa ortodossa non come un paradosso, bensì come un postulato della fede nell'incarnazione di Dio: una reale unione di due poli dell'essere opposti¹¹⁴.

Da qui nascerà la tensione indelebile e tanto caratterizzante per il pensiero russo verso la salvezza, verso l'*eschaton*. Da qui traggono origine le due letture del Regno di Dio diametralmente opposte: la sua versione storico-terrestre, ovvero, la teocrazia si scontrerà con la profezia apocalittica di chi ripose fede nel Regno dopo la fine dei tempi.

¹¹⁴ A. Kartašëv, *Vzaimootnošenija Cerkvi i gosudarstva* (I rapporti tra la chiesa e lo stato), in A. Kartašëv, *Vossozdanije Sviatoj Rusi* (La ricostituzione della Santa Rus'), Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarchata, Minsk 2011, pp. 68-69. È molto importante che qui capiamo che stiamo ricorrendo a una fonte che fa parte integrante del panorama teologico-filosofico che stiamo per studiare. Anton Kartašëv (1875-1960) non solo prese parte attiva alle celebri Riunioni Religioso-filosofiche di Pietroburgo degli anni 1901-1903, ma svolse anche un ruolo fondamentale nei cambiamenti della struttura sinodale della chiesa nel 1917, auspicando l'organizzazione del Concilio della chiesa ortodossa e della restaurazione del patriarcato, come si vedrà successivamente. Parlando di questo autore e usandolo come fonte, attendibile e profonda fonte storica, siamo sempre di fronte a una visione figlia del cammino storico-spirituale che stiamo descrivendo. Si confronti sul tema della sinfonia anche C. G. Pitsakis, *Dalla nuova Roma al modello di Commonwealth bizantino: il modello politico-religioso di Costantinopoli e la sua espansione oltre i confini dell'impero* in AA.VV., *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*, a cura di A. Pacini, Edizioni della Fondazione Giovanni Agnelli, Torino 2003, pp. 3-70.

Dirà V. Ivanov, il grande poeta simbolista, uno dei protagonisti del Secolo d'Argento, erede del pensiero di Vladimir Solov'ëv, nonché uno dei padri spirituali di Aleksej Losev: “il tipo tragico dell'animo russo abbraccia ciascuno del nostro popolo in cerca del Regno. Questa taciturna, quasi muta, tragicità sacra di secolo in secolo sofferente si nutre del sentimento di incommensurabilità tra il terrestre, sopportato con pazienza, e il tanto atteso celeste sulla terra trasfigurata”¹¹⁵.

Il cristianesimo dunque nasce con l'unità politica e l'unità del paese cristiano, rafforzata dalla visione sinfonica del potere, sarà di fatti uno dei temi portanti della letteratura russa fino alla definitiva vittoria del principato di Mosca, momento cruciale per una terra che da allora divenne politicamente sempre più serrata.

Una volta scomparsa la necessità di esortare l'unificazione nazionale e una volta fattosi forte il concetto di individuo, il pensiero russo chiamerà all'unificazione gli uomini.

Ma abbiamo sciolto troppo le briglie della storia, scontrandoci contro il vento del futuro. Rallentiamo il passo, godiamoci la brezza primaverile di una cultura nascente.

1.3.2 *La Santa Rus'*

Non percorreremo l'intera storia della Rus', la quale non è al centro della nostra esplorazione, ma è necessario tracciare in breve alcuni degli avvenimenti più importanti, iscritti in una nuova autocoscienza del popolo convertito, che influirono sulla formazione della futura filosofia russa.

Abbiamo interrotto il nostro cammino menzionando il figlio di Vladimir Jaroslav e la decisione non è stata casuale. Dopo la morte di questo principe avvenuta nel 1054, la Rus' venne divisa dai suoi figli. Pur rimanendo Gran Principe il titolo ereditario del regnante di Kiev, i principati, tuttavia, man mano divennero sempre più indipendenti.

Il fatto fu dovuto alla crescita economica dei singoli principati che diede una spinta importante anche al loro sviluppo culturale. Il genere letterario più diffuso in questo periodo sono le cronache all'interno delle quali, come già accennato, traspare una

¹¹⁵ V. Ivanov, *Dva lada v russkoj duše* (I due toni nell'animo russo), in V. Ivanov, *Rodnoje i vseleskoje* (Il proprio e l'universale), Respublika, Moskva 1994, p. 376.

tendenza molto forte alla visione unitaria della storia e del territorio della Rus'. Ciascuno degli scrittori cerca, tramite un incessante scambio di informazioni, di ricostruire gli avvenimenti non soltanto del principato cui appartiene, bensì dell'intero paese del quale si sente parte integrante. Sebbene ciascun autore potesse voler a tratti esaltare la potenza del proprio principe, mai in nessuna di queste compilazioni annuali si possono trovare esortazioni alla separazione dei principati.

L'Insegnamento ai figli di Vladimir Monomach (1053-1125), citato prima, appartiene a questa nuova mentalità, sempre di più diffusa nella Rus' (a parte poche eccezioni soprattutto settentrionali, tra cui la città di Novgorod, per secoli ostile alla centralizzazione politica¹¹⁶ e culturalmente più indipendente).

Si tratta di un'opera di carattere etico-pedagogico, la cui rilevanza fu indiscutibile in quanto parole di un monarca saggio e profondamente cristiano, nonché testimonianza di un notevole sviluppo della scrittura e della conoscenza di un certo ambito patristico nella Rus'. Vladimir Monomach, il principe di Kiev negli anni 1113-1125, facendo ampio ricorso agli *Esameroni* tanto diffusi nella Rus' e alle parole di Basilio il Grande, estratte probabilmente dalle varie raccolte diffuse sul suolo russo, esorta i propri figli ad aiutare i poveri, a non opprimere i deboli, a non giurare il falso, a venerare i loro padri spirituali. Insegna loro come regnare nella giustizia, come condurre una guerra. Notevoli sono le sue considerazioni sull'uomo. Parlando dell'essere umano, egli distingue l'immagine e il volto: l'immagine di Dio, l'uomo è al contempo un volto, ovvero un individuo, perché il Creatore si prese cura affinché nessuno si perdesse nel mondo, affinché nessuno si dissolvesse nell'altro¹¹⁷.

Questo principe divenne l'emblema del regnante saggio, potremmo dire del "filosofo al trono".

È degna di nota la produzione letteraria del suo contemporaneo Nikifor, metropolita russo negli anni 1104-1120, originario della Licia, in Asia Minore. Dal punto di vista filosofico, la sua opera più importante è la *Lettera a Vladimir Monomach sul digiuno*. È

¹¹⁶ Le cronache di Novgorod furono composte in un ambiente del tutto particolare, ovvero nelle cerchie vicine alla chiesa della via Jakovleva. In questa città il clero delle singole parrocchie veniva eletto dagli abitanti della via in cui la chiesa era collocata ed essendo ancora molto forte la tradizione pagana in questa terra, molto spesso la predilezione dei votanti cadeva sui candidati che meglio riflettevano lo spirito popolare. Così, le cronache qui prodotte a volte portano tracce di un forte e profondamente radico sostrato politeista, legato alle forze naturali. Si veda D. Lichačëv, *Vvedeniye k čteniju pamiatnikov drevnerusskoj literatury*, pp. 68-69.

¹¹⁷ A. Zamaleev, *Op. cit.*, pp. 38-39.

uno dei primi esempi di testi russi in cui sono contenute riflessioni sulle capacità conoscitive dell'uomo, legate alla psicologia della persona. Così al centro della predica del digiuno, contro la smisuratezza pagana (qui bisogna ricordare che uno degli usi pagani ben diffusi nella Rus' furono i banchetti dei principi), è posta la riflessione sull'uomo in cui il principio razionale si trova a combattere contro le passioni sfrenate:

“Composto è il nostro essere: comprende ciò che ha parola e ciò che non ce l'ha, è incorporeo e corporeo. Ciò che ha parola e non ha corpo è divino e meraviglioso, e appartiene all'essenza incorporea; mentre ciò che non ha parola appartiene alla passione e alla lascivia e per questo in noi vi è molta guerra, e la carne fronteggia lo spirito e lo spirito la carne”¹¹⁸.

Nikifor fa ricorso all'antica concezione della tripartizione dell'anima, letteralmente in: verbale (ovvero razionale), irascibile (sensibile, emotiva) e volitiva (nel senso della direzione della volontà, delle azioni). L'anima così tripartita comanderebbe il corpo, attraverso i cinque servi, ovvero i cinque sensi. L'ultimo concetto era ben noto al lettore russo, grazie alle prime opere tradotte, si veda soprattutto l'*Esamerone* dell'Esarca, forse l'opera più diffusa e amata nell'antica Rus'.

Caratteristica del periodo indicato è anche la predica di Kirill Turovskij (vescovo di Turov) (1130-1182), a detta dei suoi contemporanei “secondo Crisostomo” (di fatti, utilizzò sovente estratti di Giovanni Crisostomo per le sue omelie). La sua celebre *Parabola sul cieco e sullo storpio* rappresenta un grande esempio sia di utilizzo delle categorie filosofiche, sia di considerazioni politiche. A un primo sguardo, il racconto è una metafora volta all'insegnamento etico. Il cieco, ovvero l'anima, e lo storpio, il corpo, si accordano per commettere un delitto: intendono deturpare il vigneto dato loro in custodia. Il vigneto, circondato da mura, è qui simbolo di una vita retta, protetta da saldi comandamenti etici ed è questa vita che le due nature umane distorte cercano di distruggere. Il proprietario della vigna, il Creatore, punisce infine i due complici. Ma oltre al significato pedagogico-religioso, la metafora ha un forte connotato politico. Il vescovo di Turov denunciava le azioni del principe di Vladimir Andrej Bogoliubskij (che sembra zoppicasse) e del vescovo Feodor, da questi investito. Il primo, avrebbe distrutto la vecchia capitale Kiev nel 1169 per accertarsi che la città non potesse fronteggiare il nuovo centro di potere – la città di Vladimir, appunto. Il secondo, su

¹¹⁸ G. Barankova, *Poslanija mitropolita Nikifora* (Le lettere del metropolita Nikifor), IFRAN, Moskva 2000, p. 75.

indicazioni di Andrej, avrebbe ottenuto con inganno da Costantinopoli la nomina di metropolita, proclamando la propria eparchia autocefala rispetto a Kiev¹¹⁹. Siamo di nuovo di fronte a una denuncia della separazione interna, della divisione della Rus', una denuncia sì politica, ma che si fonda sui principi cristiani. Bisogna, però, notare che l'impianto teologico di Kirill fu fortemente influenzato dall'eresia di Apollinare, per cui diversi dei suoi insegnamenti e delle sue omelie furono incentrati sulla natura puramente divina di Cristo¹²⁰. Tuttavia, quanto ci interessa mettere in evidenza è l'utilizzo delle categorie filosofiche e la centralità del tema politico nelle sue parole.

Il panorama letterario muta radicalmente a partire dall'invasione dei tartari avvenuta nel 1223. Innanzitutto cessa la stesura delle cronache di Kiev e di Vladimir, due città simbolo della Rus', saccheggiate e quasi rase al suolo rispettivamente nel 1240 e nel 1237. Si sviluppa maggiormente il nord, decentralizzato fin dalla costituzione del paese, ma soprattutto, lontano dal controllo dell'invasore. Così fioriscono Novgorod e Rostov, città in cui una grande riconsiderazione ebbero le figure dei primi santi russi, Boris e Gleb. La principessa Maria di Rostov, infatti, sostenne fortemente il culto dei due fratelli martiri, facendo comporre la vita del proprio padre Michail di Černigov, su modello di quella dei due santi. Il gesto ebbe un ben preciso intento etico-politico, oltre che religioso: si instaura così la venerazione del martirio per la patria e per la fede cristiana contro l'usurpatore straniero. La vita di Michail divenne noto prototipo per molteplici narrazioni sui principi caduti in difesa della loro terra¹²¹.

Inoltre, a partire da questo momento, si prediligono i temi relativi al risanamento morale della società, ci si rivolge maggiormente al presente concreto. Va notato anche che tra i secoli XIII e XIV grande diffusione ebbero le opere sulla storia universale, sulla descrizione del cosmo, delle piante e degli animali che popolano il mondo. Il

¹¹⁹ M. Gromov, *Obrazy filosofov v drevnej Rusi* (Le figure dei filosofi nell'antica Rus'), Institut Filosofii RAN, Moskva 2010, pp. 54-55.

¹²⁰ A. Zamaleev, *Kurs lekcij po istorii russkoj filosofii*, pp. 39-42.

¹²¹ D. Lichačëv, *Op. cit.*, pp. 100-102. Si tratta più in generale di una nuova concezione della santità in cui il posto che prima spettava a monaci, asceti o chierici maestri del popolo, ora è occupato dai principi martiri, primo fra tutti Michail di Kiev e il suo fedele boiardo Feodor, caduti nel 1246. I due si rifiutarono di compiere l'iniziazione pagana, tradizionalmente imposta dai chan alla conquista di una città. È molto importante notare che il principe e il suo suddito si rifiutarono solo di prestare il giuramento secondo un rito pagano, ma *non di sottomettersi al conquistatore*. Da qui nacque una salda concezione dell'accettazione del giogo straniero: l'accettazione del potere imposto era giustificata dal riconoscimento consapevole del fatto che qualsivoglia potere fosse dato dall'alto. Si veda V. Sergeev, *Rublev*, Molodaja Gvardija, Moskva 1981, pp. 36-37.

destino del popolo russo viene visto come indissolubilmente legato a quello degli altri popoli, ma anche a quello del creato e del cosmo più in generale¹²².

Zen'kovskij nota come il tema centrale della letteratura religiosa dei secoli XII-XIV fosse la denuncia dei mali del mondo, legata non a una visione ascetica e quindi non con lo scopo di fuggire il mondo stesso, bensì a una fede profonda nella possibilità di una trasfigurazione della vita terrestre da parte di Dio¹²³.

Questa visione si rafforza sotto il giogo dell'invasore e il male peggiore viene percepito come divisione, separazione. I principi vengono denunciati dai vertici della chiesa, ma anche dagli autori delle cronache, laddove le loro azioni portino all'indebolimento non solo dei loro principati, ma soprattutto dell'unità della Rus', provocando un assoggettamento ancor più gravoso al dominatore straniero.

L'anno cruciale per la storia dell'antica Rus' è il 1380, quando il principe di Mosca Dmitrij raccolse attorno a sé un imponente esercito, grazie alla collaborazione dei diversi principati, e fermò l'avanzata del chan Mamaj sul fiume Don, da qui l'appellativo di Dmitrij Donskoj (Dmitrij del Don) con cui questo regnante passò alla storia. Esattamente a questo periodo risale il ristabilimento dei rapporti col Bisanzio, vengono importati, dalla Bulgaria soprattutto, testi fino a quel momento sconosciuti nella Rus'. Si tratta, tra le altre, della nuova redazione dei quattro Vangeli, di traduzioni in slavo delle opere quali *Parole* di Gregorio il Teologo, *Scala* di Giovanni Climaco, *Domande e risposte* di pseudo Atanasio, *Vita di Antonio il Grande*, nonché lavori di Isacco Siriaco, Gregorio Palama, Simeone il Nuovo Teologo, Giovanni Crisostomo e, tradotto per la prima volta dal monaco serbo Isaia nel 1371, il *Corpus* di Dionigi Areopagita¹²⁴. Quest'ultimo giunse accompagnato dal commentario di Massimo il Confessore, suscitando immediatamente grande interesse. Non dobbiamo, però, illuderci sull'influenza reale di questa opera sulle menti russe. Innanzitutto va notato che i testi del *Corpus* e del *Commentario* venivano trascritti l'uno accanto all'altro, utilizzando gli stessi caratteri e l'unico segno che potesse permettere al lettore di distinguerne l'identità furono le note ai margini. Ben presto, però, i due testi cominciarono a fondersi. Inoltre, a complicarne la comprensione fu la lingua impiegata nella traduzione che a breve divenne desueta e ostica per il fruitore. Ricordiamo qui che

¹²² Lichačëv indica in questo periodo il passaggio al "monumentalismo etico" in D. Lichačëv, *Op. cit.*, pp. 110-115.

¹²³ V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofii* (Storia della filosofia russa), EGO, Leningrad 1991, v.1, p. 38.

¹²⁴ D. Lichačëv, *Ibid.*, pp. 116-118.

il *Corpus* era l'unica concreta espressione del platonismo disponibile nella Rus', la scoperta diretta dei testi platonici avvenne più tardi (XVIII secolo) e rimase per diverso tempo legata alle cerchie massoniche, avulse dalla divulgazione.

Uno dei tratti più caratteristici della cultura della Rus' dell'epoca indicata è la crescente rilevanza attribuita al concetto di *persona*. A differenza dell'Europa Occidentale, qui il processo di emancipazione dell'individuo non fu legato all'allontanamento dalla chiesa, anzi, sempre maggiore importanza acquistano la preghiera interiore e i valori relativi all'ascetismo e al monachesimo. È indicativo di questo nuovo sentire il fatto che a cavallo tra i secoli XIV-XV nascono circa 180 nuovi monasteri, la maggior parte dei quali nel settentrione. Ricordiamoci che il XIV secolo è anche il secolo di Sergio di Radonež, simbolo della fioritura esicasta nella Rus'.

Le influenze palamite ed esicaste sono innegabili¹²⁵, ma, per un'ironica coincidenza, la loro parola, intesa come lettera, sarà silente e la loro vera espressione, che coincide con l'apice culturale dell'antica Rus', si avrà non nelle pagine scritte, bensì nelle icone. Le immagini di Teofane il Greco, Andrej Rublev e Dionisij sono le più belle e le più autentiche opere filosofico-teologiche dei tempi. La Trinità di Rublev divenne il simbolo per eccellenza di immagine sacra volta a combattere la paura di fronte all'odioso conflitto che regna in questo mondo: poiché è nello stesso progetto dell'essere a essere stata posta l'unità, un'unità raggiungibile con l'amore e la prontezza a dare la propria vita per gli amici¹²⁶.

La vittoria definitiva di Mosca risale al 1478, anno in cui venne piegata la democratica Novgorod, la rivale più temuta. Mancano pochi decenni prima che faccia ingresso sulla scena della storia il primo zar russo, ovvero Ivan IV (1530-1584), noto come Ivan il Terribile. Sarà l'ultimo episodio storico che menzioniamo prima di passare alle questioni propriamente filosofiche, ma le ragioni per descriverlo sono profonde perché è qui che sboccherà la teoria della Terza Roma, origine di ogni pensiero teocratico russo, nonché *summa* dei tentativi di traduzione del potere centralizzato del principe nei termini della tradizione, come descritto sopra.

¹²⁵ I primi ad aver introdotto i principi esicasti nella Rus' furono Kiprian e Grigorij Zambalak, rispettivamente metropoliti di Mosca e di Kiev. Il primo fu posto da Costantinopoli a Mosca nel 1375 e qui egli importò uno dei concetti fondamentali dei nestiajatel: secondo Kiprian i monasteri non dovevano avere proprietà terriere. Il secondo, sembra avesse formulato un altro concetto caro ai successori di Nil Sorkskij, quello per cui i monaci avrebbero dovuto procurarsi il pane quotidiano con i frutti del proprio lavoro (che poteva essere quello di iconisti, copisti, ecc.).

¹²⁶ V. Sergeev, *Op. cit.*, p. 231.

A partire dal Concilio di Firenze del 1439, che vedeva riappacificarsi la Chiesa d'Occidente e la Chiesa d'Oriente, l'ambiente ecclesiastico russo cominciò a prendere ferme distanze dall'Impero Bizantino, visto come traditore dello zelo ortodosso. L'evento diede alla chiesa russa il motivo per identificarsi sempre di più con l'unica vera culla della retta fede, l'unica protettrice della verità di Cristo nella sua purezza e autenticità. Due segni fondamentali apparvero al clero russo a conferma di questa nuova autocoscienza, aggravando il sentore escatologico: la caduta di Costantinopoli per mano turca nel 1453, ovvero la caduta della Seconda Roma, e l'avvicinarsi dell'anno 1492, considerato l'ultimo prima della fine dei tempi.

Nacque così la teoria della Terza Roma, identificata con Mosca, teoria per la prima volta menzionata dal monaco Filofej (Teofilo) in una sua lettera al padre del futuro zar.

Si tratta di un'idea inizialmente legata all'urgenza soteriologica: se la terza e l'ultima Roma ha fatto ingresso nel mondo, i tempi si fanno accorciando, il Giorno del Giudizio si avvicina, purifichino il cuore al più presto e custodiscano la purezza della fede coloro che vogliono salvare la propria anima. Ben presto, però, soprattutto una volta trascorso l'anno tanto temuto, questa teoria ottiene una rilettura del tutto diversa. Mosca diventa non più continuatrice della tradizione bizantina, ma *sostitutrice* della seconda Roma, caduta a causa della sua mancanza di fede. Spostatosi il pericolo del Giudizio Universale, passato il potere imperiale, dinasticamente legittimato, nelle mani dello zar, questi diventa l'unico protettore della vera fede, l'unico e l'ultimo.

Come nota molto bene Zen'kovskij, a partire da questo momento si ha un restringimento della visione ortodossa del mondo nella Rus': vi appare il pericolo di oscurare l'autentica tradizione cristiana con una tradizione locale e fortemente nazionalizzata. Le celebri parole di Ivan IV, il quale, in risposta al tentativo di Possevin di volgerlo verso la riappacificazione tra le chiese, risponde che la Rus' non crede nei greci, ma in Cristo, perché i greci non sono l'evangelo ed è stato l'apostolo Andrea a portare il cristianesimo nelle terre slave, sono un chiaro riflesso di questa nuova *formamentis*¹²⁷ che vede il segno delle provvidenza divina nella scelta di una nuova capitale cristiana – la città di Mosca, centro di una Rus' ormai unita.

¹²⁷ Si veda N. Kapterev, *Charakter otnošenij Rossii k pravoslavnomu vostoku v XVI-XVII stoletijach* (Il carattere del rapporto della Russia all'Oriente ortodosso nei secoli XVI-XVII), Izdanije Elova, Moskva 1914, pp. 12-13.

Dopo secoli di tensioni politiche, dovute ai tentativi di riacquistare la propria autonomia dalle mani dell'Imperatore, la Rus', diventata ormai autocefala e con uno zar alla guida, perde definitivamente la sua patria religiosa e orfana, ma ormai avvezza alla riflessione scritta deve avviarsi verso la piena maturità culturale in completa autonomia.

Interrompiamo il nostro cammino attraverso la storia della Rus' perché abbiamo raccolto sufficienti elementi per comprendere quale fosse il terreno su cui germogliarono le prime espressioni filosofiche russe, ma questi elementi frammentari vanno riorganizzati e visti nell'insieme del quadro che compongono. Cerchiamo di cogliere il significato storico-filosofico di quanto scoperto fin ora.

Per quanto riguarda la lettera scritta, sappiamo che arrivò a Kiev dopo la conversione al cristianesimo, con la conseguente "scelta" dei primi testi disponibili. Si tratta soprattutto di raccolte di tipo enciclopedico, tratte dai testi patristici, il cui scopo fu trasmettere il sapere universale al neofita che per la prima volta deve rileggere il mondo secondo le categorie cristiane. Sappiamo che la produzione scritta locale non si fece aspettare. Sappiamo, però, altrettanto che pur avendo a disposizione l'intero armamentario terminologico filosofico, derivante soprattutto dalle traduzioni dei testi d'impronta aristotelica, il lettore russo si disinteressò delle costruzioni concettuali, a favore di una visione della filosofia come di un compito pratico, mirato alla ricerca della verità, inseparabile dal retto comportamento nell'osservanza dei precetti della fede ortodossa. L'apparente indifferenza nei confronti delle questioni filosofiche legate ai grandi temi dogmatici fu di fatto dettata dalla fede incrollabile nella loro assoluta verità. La coscienza religiosa russa non si sentì chiamata a risolvere principi generali del cristianesimo, bensì a rispondere alle questioni concrete, legate alle espressioni della dimensione privata e storica della cristianità¹²⁸.

Inoltre, la Rus' percepisce ora di essere parte integrante dell'ecumene cristiana e uno dei simboli della sua appartenenza identitaria diventa l'unità nazionale, territoriale e culturale, che va preservata anche a costo del martirio. Non è un caso se le opere di carattere etico-didattico, riferite ai principi, ma anche omelie per i sudditi diventano cruciali. E non è neppure un caso se, una volta caduta Costantinopoli, Mosca riconobbe

¹²⁸ V. Zen'kovskij, *Op. cit.*, v. I, p. 43.

se stessa come ultima custode del Regno di Dio in terra, l'unica terra fertile rimasta alla vera Chiesa di Cristo.

Da qui possiamo già vedere l'importanza, che fin dal X secolo il pensiero russo attribuisce allo stato e al potere, visto come protettore e garante della fede. Da qui, di nuovo, potremo capire da quali falde acquifere sotterranee potranno trarre nutrimento le teorie chilistico-teocratiche della filosofia dei XIX-XX secoli.

Ma forse abbiamo visto qualcosa di molto più importante. Una nuova coscienza si esprime attraverso le pagine dei primi scrittori russi, si tratta di una coscienza cristiana lontana, però dal discorso teologico dell'Occidente, dall'uso della *ratio* attorno alle cose divine¹²⁹. Il termine russo *bogoslovie*, letteralmente "parola attorno a Dio", permette forse di capire già meglio l'accezione che la parola greca *θεολογια* riceve qui. Non è un caso se l'equivalente *teologija*, derivato per altro dal latino (come ben indica la 't' iniziale che in caso contrario sarebbe stata trascritta con una 'f') venne applicato per diversi secoli esclusivamente in riferimento alla dottrina della chiesa di Roma e in opposizione alla dottrina ortodossa. Di fatti, si tratta di un costante desiderio di tracciare una linea di demarcazione tra la *ratio*, propria del mondo latino, e il modo di pensare, legato alla tradizione bizantina. Questo anelito alla differenziazione riemergerà molto spesso lungo la storia della filosofia russa.

Così, per esempio, nel 1910 un grande filosofo russo Vladimir Ern, polemizzerà con l'almanacco *Logos*. Questi, secondo Ern, avrebbe usurpato il nome dell'antico ideale ellenico e poi Orientale (ortodosso) di un *logos* sapienziale e profondamente religioso, rispetto a cui la *ratio*, figlia dell'Occidente e soprattutto della filosofia moderna rappresenta una astrazione puramente speculativa:

"La ratio è un tentativo di autodeterminazione falsa e parziale del pensiero. L'elemento vitale del pensiero, che contiene la reale autonomia di un'autodeterminazione interiore, che non è condizionata da nulla di esteriore, all'interno della concezione razionalista si trasforma in uno schema morto del giudizio, privo di attività, di qualsivoglia "principio di movimento" interiore". <...> L'essenza del Logos sta nella sua *divinità*. Non è un principio soggettivo-umano, bensì oggettivo-divino. Il Logos è l'eterna definizione dello Stesso Assoluto. Dio incomprensibile nella sua essenza; Dio che si eleva sopra ogni pensiero e nome; Dio di Cui si può dire che Egli *sia*, ma non che *cosa* Egli sia; Dio l'incomprensibilità del Quale

¹²⁹ Si confronti T. Obolevich, *La philosophie religieuse russe*, Cerf, Paris 2014, pp. 23-25.

persino sopra la terra del venturo Regno si stenderà eternamente come *mistero* del cielo nuovo <...>. Logos in quanto principio della conoscenza *umana* non è un Logos altro, diverso dal Logos essenzialmente-Divino. È lo stesso Logos, soltanto in un grado di *consapevolezza* (osoznanije) differente¹³⁰.

Di conseguenza, Ern indicava il carattere peculiare del pensiero filosofico russo nel suo radicamento nell'ontologia in contrapposizione alla speculazione astratta:

“L'essenza del Logos è metafisica. Non è un principio soggettivo-umano, bensì oggettivo-divino. Ev αρχη ην ο Λογος. In lui è stato creato tutto quanto esista, perciò non vi è nulla che non sia interiormente, misteriosamente, da Lui penetrato. Λογος è il principio immanente alle cose e qualunque cosa nasconde in sé la celata, recondita Parola. E allo stesso tempo Λογος esiste eternamente in Se Stesso. Il mondo in Lui creato simbolicamente preannuncia l'Ipostasi del Figlio, radicata nell'eterno mistero di Dio. Da qui la concezione ontologica della verità fortemente caratteristica per il logismo. La verità non è la coincidenza di un qualcosa con qualcosa d'altro, come pensa il razionalismo, che trasforma così il soggetto e l'oggetto della conoscenza in due meon¹³¹. La verità è ontologica. La conoscenza della verità è pensabile soltanto in quanto consapevolezza di essere nella Verità. Un'assimilazione qualsiasi della verità non è teorica, ma pratica; non è intellettuale, ma volitiva. Il grado di conoscenza corrisponde al grado di tensione della *volontà* che apprende la Verità. E sulle vette della conoscenza non vi sono scienziati e filosofi, ma i *santi*. La teoria della conoscenza del razionalismo è statica – da qui i limiti fatali e le frontiere invalicabili. Colui che sta è sempre limitato da qualche orizzonte. La teoria della conoscenza del logismo è *dinamica*. Da qui l'illimitatezza della conoscenza e l'assenza degli orizzonti. Ma colui che vuole la sconfinatezza del sapere, colui che aspira all'illimitatezza della visione *attuale*, costui deve non semplicemente procedere, bensì risalire. E la via della salita è una sola – è la scala del gesto (podvig) cristiano. In tal modo, il logismo trova la sua massima realizzazione nella pragmatica del gesto cristiano, mostrata al mondo da innumerevoli santi e martiri dell'idea cristiana.

La dinamicità del logismo prevede l'apertura della persona. Il logismo è tonico; τοπος, ovvero, il timbro della tensione interna è la sfera dell'apertura e della fioritura della particolarità interiore e della ricchezza del principio personale. Cogliendo in se stessa e presentando l'imperituro, l'eterno seme, il perpetuo pensiero di Dio, la persona nell'atmosfera del logismo naturalmente occupa un posto centrale, e se il razionalismo, con la sua categoria universale di cosa, nella figura di Hume dichiara la persona un meon, un insensato fascio di percezioni, il logismo percepisce *tutto* quanto esista sotto la categoria di persona e considera la pura cosificazione del mondo soltanto un fantasma, che vela gli occhi dell'uomo caduto dal veramente Essente, dal misterioso Volto del mondo, che non ha nulla in comune con la

¹³⁰ V. Ern, *Nečto o Logose, russkoj filosofii i naučnosti. Po povodu novogo filosofskogo žurnala "Logos"* (Qualcosa sul Logos, sulla filosofia e la scientificità russe. A proposito della rivista filosofica "Logos"), in *Bor'ba za Logos. G. Skovoroda žizn' i učenija* (La lotta per il Logos. G. Skovoroda vita e insegnamenti), AST, Moskva 2000, pp. 77-80.

¹³¹ Dal greco μη ον, trasposizione dell'espressione greca che si riscontra in diversi autori russi (sempre in applicazione allo stato delle cose divenienti, quindi stato di "caduta").

concezione morta e meonale della cosa. Nel logismo Dio è Persona, l'Universo – Persona, la Chiesa – Persona, l'uomo – Persona. E seppure i modi dell'esistenza personale di Dio, del Mondo e della Chiesa superano infinitamente il modo dell'esistenza personale dell'uomo e da essa sono incommensurabilmente distinti, tuttavia l'uomo, nel profondissimo mistero del suo essere personale, nell'inconoscibile seme della propria individualità, conosce ben più da vicino e in maniera più sostanziale il modo dell'esistenza di Dio e del Mondo che non applicandovi il concetto periferico, del tutto insensato e astratto di mortuaria cosità.

Da quanto detto, appare sufficientemente chiaro che alle tre caratteristiche fondamentali della nuova filosofia europea – razionalismo, meonismo, impersonalismo – la visione del mondo della cristianità orientale oppone il logismo, l'ontologismo e l'essenziale, onnilaterale, personalismo.

La filosofia russa (alla caratterizzazione generale della quale ora mi avvio) deve la sua significatività e la sua particolarità al posto che la Russia occupa nel convoglio del tempo e dello spazio. L'erede viva dell'ortodossia orientale, la Russia porta nella misteriosa profondità della sua essenza gli imperituri ed eternamente vivi raggiungimenti religiosi e conoscitivi dei padri e degli asceti (podvižniki) della Chiesa. <...>.

Avendo ereditato interiormente il logismo e portandolo, per così dire, nel proprio sangue, la Russia lo porta filosoficamente alla coscienza sotto la costante influenza del razionalismo occidentale europeo. Ecco il fatto fondamentale del pensiero filosofico russo. L'incontro storico e la battaglia finale tra il principio divino, umano e cosmico del Λογος e il principio umano, puramente umano, della ratio è la ricchezza e il destino della Russia.¹³²

La stessa lettura del pensiero russo è presentata da Zen'kovskij:

“la coscienza religiosa russa non viveva affatto al di fuori dal Logos. Mentre il fatto che il cristianesimo comparve nella Rus' nel momento in cui nell'Impero Bizantino l'epoca dei movimenti dogmatici fu terminata ci spiega come mai la coscienza religiosa russa considerasse la dottrina cristiana come un qualcosa di compiuto e non passibile di analisi”¹³³.

Gli autori menzionati appartengono ormai al periodo in cui l'autocoscienza filosofica fu matura e alla costante ricerca della propria identità, o meglio, di autoidentificazione, le cui radici cerchiamo di scoprire e che sentiamo risuonare tra le righe di questi filosofi.

¹³² V. Ern, *Osnovnoj karakter russkoj filosofskoj mysli i metod jejo izučenija* (Il carattere principale del pensiero filosofico russo e il metodo del suo studio), in V. Ern, *Bor'ba za Logos. G. Skovoroda žizn' i učenija* (La lotta per il Logos. G. Skovoroda vita e insegnamenti), AST, Moskva 2000. pp. 348-351

¹³³ V. Zen'kovskij, *Istorija russkoj filosofii* (Storia della filosofia russa), EGO, Leningrad 1991, v. I, pp. 36-37.

Fin ora sono state analizzate soltanto le figure ben salde al suolo della storia, lontane dal sentore ascetico, tanto spesso visto come tratto peculiare del pensiero russo. Bisogna dire che si è trattato di una scelta ben precisa. Di fatti, i toni moralizzanti che tanto caratterizzano la produzione scritta della Rus', hanno una loro controparte fondamentale in un'altra espressione della cultura russa.

Vediamo ora quale fosse il luogo prediletto in cui la Rus' seppe esprimere la propria percezione del mondo e dell'uomo, luogo in cui seppe riversare il proprio *pensiero ontologico*, per dirla con Ern. Non utilizzò, infatti, parole o concetti, la *ratio*, bensì le immagini.

II. TRA PRESENZA E ATTESA. L'ICONA RUSSA.

Abbiamo visto come la ricezione della lettera, avvenuta dopo la conversione, portò i primi scrittori russi a occuparsi di tematiche storico-politiche, con forte accento etico-didattico (si pensi alle *Cronache*). La corrente mistico-ascetica iniziò a svilupparsi pienamente e diffondersi negli scritti russi solo verso il XV secolo (si veda l'esempio della *Dialettica*).

A partire da una forte "grecizzazione" dell'iniziale percezione del potere, di cui abbiamo osservato una breve storia, grecizzazione che culmina con la teoria della Terza Roma, le menti russe prima di tutto cominciano ad occuparsi di questioni politiche, poiché legate alle garanzie della cristianità sulla terra. Mentre la costruzione del *Regno di Dio nel mondo* è compito spettante alla Chiesa, il potere temporale è visto come co-responsabile della sua realizzazione. Esso non solo deve proteggere la vera fede, ma è chiamato ad agire attivamente affinché si giunga alla cattolicità, anche nel senso territoriale. E se in realtà il sentimento dell'unità della terra russa si fonda sull'antico culto dinastico, antecedente la conversione, la lettura centralizzante del potere è di provenienza bizantina e sembra estranea alla tradizione della Rus' pagana¹³⁴.

Oltre a questo interesse etico-politico, vi è, tuttavia, una seconda vena spirituale nell'animo russo che non si esprime tanto nella lettera scritta, quanto in quell'immagine che definisce la cultura russa per eccellenza, ovvero nell'icona. Si tratta di quel sentore, che si innesta sulle tradizioni popolari preesistenti dell'irrompere del divino nel mondo, che però non ha nulla a che vedere con la possibilità di afferrarlo nelle maglie del pensiero discorsivo. L'uomo russo, ormai ortodosso, percepisce, come già i suoi avi, che dalle crepe dell'essere traluce la caparra della salvezza finale, ma la salvezza adesso è visibile attraverso il messaggio di Cristo. Una luce di natura trascendente illumina ogni essente e l'uomo può scorgerlo dentro di sé. Questo sentore si esprimerà nell'arte iconica, che non a caso fiorirà maggiormente nel momento in cui l'esicismo, insegnamento che rappresenta una vera glorificazione della persona, si farà forza nella

¹³⁴ Si veda a questo proposito il bellissimo studio di V. Komarovič, *Kul't roda i zemli v kniažeskoj srede XI-XIII* (Il culto della dinastia e della terra nell'ambiente dei principi nei secoli XI-XIII), *Trudy otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury* (I lavori sulla letteratura russa antica dell'Istituto per la letteratura russa), vol. XVI, Moskva 1960, pp. 84-104. Qui si mostrano le tensioni tra i tentativi dei principi russi di rivendicare un potere centralizzato su modello imperiale anche prima della riforma di Vladimir e le conseguenti tensioni. L'autore spiega come il potere fosse tradizionalmente legato all'intera dinastia: le terre in suo possesso venivano viste come un tutt'unico e indivisibile. Ogni tentativo di un principe di imporsi sugli altri veniva percepito come atto di grave offesa, veniva letto come elemento allotrio rispetto al venerando culto degli avi su cui il principio dinastico si reggeva.

Rus'. Qui si esprime una seconda voce della futura filosofia russa, quella del *Regno Venturo, visibile* nella storia attraverso la luce della trasfigurazione.

I due Regni sono entrambi segni di quella *attesa degli ultimi tempi* che permeerà le menti dei pensatori russi per lunghi secoli.

2.1 CENNI STORICI

Davvero, la venerazione delle icone non solo fu estremamente cara alla gente russa, ma al contempo imprimeva nella coscienza e custodiva in sé il mistero della Divinumanità¹³⁵.

Zen'kovskij, *Storia della filosofia russa*

L'icona russa è organicamente legata all'icona bizantina. Già a partire dal X secolo cominciano ad apparire nella Rus' i primi esemplari di icone greche, destinate ad essere non soltanto oggetto di culto, ma anche di imitazione¹³⁶. Questo non significa che l'icona russa ne divenne semplice copia o derivazione. Pur essendo vero che per un lungo periodo l'icona russa gravitò attorno a quella bizantina, fin dal XII secolo essa si avviò verso l'emancipazione stilistica, segno di una consapevole necessità di esprimere il sentimento religioso proprio.

Nonostante la vastità del territorio, nei secoli XI-XII l'icona russa conservò una notevole conformità nello stile. Sembra che questa stabilità fosse determinata principalmente da tre fattori: innanzitutto i primi iconisti russi furono allievi fedeli dei maestri bizantini, che su invito dei metropolitani divennero ospiti frequenti nella Rus' del periodo indicato; inoltre, come accennato, vennero portate nella Rus' molteplici immagini greche, come esempi per riproduzione; ma, cosa ben più importante, ai tempi,

¹³⁵ V. Zen'kovskij, *Op. cit.*, v. I, p. 39.

¹³⁶ Le icone russe più antiche che possediamo oggi non sono di provenienza kievana, dal momento in cui la città simbolo dell'unità nazionale, fu barbaramente saccheggiata dai conquistatori tartari. Gli esemplari più antichi, di conseguenza, provengono dalle terre nordiche, più precisamente dalla cattedrale di Santa Sofia di Novgorod, costruita attorno agli anni 1045-1050. Molto probabilmente è da qui che proviene l'icona bifronte (Madre di Dio Odighitria/San Giorgio) che nel XVI secolo venne portata a Mosca, che, come si è visto, si elesse con Ivan III centro dell'ortodossia e di conseguenza volle accogliere tutti i simboli sacri più importanti entro le proprie mura.

Kiev svolgeva ancora la sua funzione di accentramento non solo politico, ma anche culturale. La città fu vista come una vera guida, ma anche guardia spirituale¹³⁷.

La differenziazione stilistica, cominciò con il rafforzamento dei singoli principati, ma una certa autonomia rispetto al modello greco si ebbe ancora prima e fu dettata dalla necessità di riflettere il culto locale. Di fatti, come abbiamo visto in precedenza, già nell'XI secolo entrarono sulla scena della storia i primi santi russi e si sentì l'esigenza di glorificarli con le immagini sacre.

Per commemorare i propri fratelli, Boris e Gleb, il principe Jaroslav fece erigere attorno al 1026 una chiesa lignea nelle vicinanze di Kiev. Qui vennero collocate le salme dei due martiri, assieme all'icona loro dedicata¹³⁸. Anche la nuova chiesa in pietra del Monastero delle Grotte di Kiev, consacrata attorno al 1089 alla Dormizione, necessitò della celebrazione dei suoi fondatori Antonij e Feodosij. Le loro immagini furono commissionate ai maestri greci, giunti sul luogo appositamente per affrescare la chiesa.

Questi due esempi ci mostrano come fin dai primi anni dalla comparsa dell'icona nella Rus' questa ebbe uno sviluppo legato alle necessità del giovane paese cristiano. Senza che vi fosse ancora una scuola propria, emersero le esigenze spirituali locali¹³⁹.

Dopo la morte di Jaroslav, nel XI secolo, con la crescita dell'autonomia e notevole sviluppo economico dei principati, i regnanti cercarono di adornare le loro terre con luoghi di culto degni della loro grandezza. Si tratta di un periodo molto florido per la costruzione delle chiese e quindi per la produzione delle icone, destinate a decorarle. Bisogna notare che il territorio russo, ricoperto di folte e vaste foreste, offriva materiale a sufficienza per le costruzioni in legno, anche di dimensioni prominenti. Infatti, la maggior parte delle chiese russe dei secoli XI-XII furono lignee e mediamente superarono in dimensioni quelle greche. Dal momento in cui gli interni di queste

¹³⁷ E. Smirnova, *Ikona drevnej Rusi XI-XVII* (L'icona dell'antica Rus' XI-VII) in AA.VV., *Istorija ikonopisi* (La storia dell'icona), IP SIV, Tver' 2010, p. 123.

¹³⁸ Lo sviluppo dell'icona di questi due santi ci mostra come l'influenza fosse in qualche maniera reciproca, anche se non di eguale potenza. Così, si hanno notizie della presenza di un'immagine di Boris e Gleb nella chiesa di Santa Sofia a Costantinopoli nell'anno 1200 si veda V. Lazarev, *Russkaja ikonopis' ot istokov do načala XVI veka* (L'icona russa dalle origini fino all'inizio del XVI secolo), Iskusstvo, Mosca 1983, p. 82.

¹³⁹ Questo stesso fatto ci mostra come la tradizione di cui la Rus' ora fa parte comincia a prendere vita nel paese neofita che quindi sviluppa una propria coscienza spirituale, all'interno della nuova visione cristiana del mondo.

costruzioni non poterono essere affrescati, si ricorse alle icone¹⁴⁰ la cui produzione, di conseguenza, divenne davvero cospicua.

Pur conservando con cura la tipologia iconografica ereditata dall'Impero Bizantino, la Rus' la trasformò gradualmente, riempiendola di un contenuto nuovo, meno ascetico e meno severo, sempre più volto al concetto di *sobornost'*¹⁴¹, ovvero cattolicità, unione nella comunione.

Il distacco fu favorito anche dalla distanza dalla culla dell'ortodossia. Rispetto agli altri popoli slavi, più prossimi al Mediterraneo, la Rus' ebbe una posizione geografica privilegiata che favorì ben presto lo sviluppo di uno stile proprio. Il processo di liberazione stilistica e di "nazionalizzazione", fu più intenso soprattutto a Nord, nelle città come Pskov e Novgorod. La loro lontananza dall'Impero e il loro governo d'impronta democratica, più libera anche nella scelta dell'arcivescovo, permisero di porre e risolvere problemi stilistici in maniera più decisa e autonoma. Ricordiamo inoltre che in quelle terre, che non dovettero subire le razzie dei tartari, le tradizioni dell'arte popolare furono più forti e, anzi, emersero ancora di più nel XIII secolo, quando i legami con l'Impero si interruppero improvvisamente a causa delle invasioni dell'Orda d'Oro¹⁴².

Così a Novgorod i santi greci subirono notevoli trasformazioni sotto l'influsso delle esigenze dei vari ceti cittadini. I santi Giorgio, Basilio, Floro e Lauro, Giovanni Battista, Nicola cominciarono ad essere venerati prima di tutto come protettori dell'agricoltura, dei greggi, delle case e delle fortune. Parasceva e Anastasia diventarono matrone del commercio e dei bazar, e scavando nelle profondità del sentimento popolare, possiamo vedere che furono legate alla pagana Mokoš, divinità associata al matrimonio.

Bisogna notare che la maggior parte di questi santi ebbe "funzioni" simili anche in Grecia, dove però il clero ben si guardò dal mettere in risalto le credenze del volgo,

¹⁴⁰ Le costruzioni in legno crebbero in percentuale nel XIII secolo, dopo la conquista della Rus' da parte dei *chan*. Questo fatto storico diede un importante slancio all'arte iconica che di conseguenza ebbe un periodo di grande fioritura, nonostante la dilagante barbarie e l'orrore dell'invasione straniera.

¹⁴¹ V. Lazarev, *Russkaja ikonopis' ot istokov do načala XVI veka*, p. 21. Qui ricordiamo il ciclo di icone legato alla celebrazione della Madre di Dio: Pokrov Bogomateri (la Vergine del Manto), Sobor Bogomateri, O tebe radujetsia (In Te si rallegra ogni creatura). Sebbene il concetto appartenga a Chomiakov ed è del tutto errato ascriverlo ai tempi che precedono l'autore stesso, tuttavia, è indubbia la ricerca di immagini della comunione da parte degli iconisti russi.

¹⁴² V. Lazarev, *Op. cit.*, p. 19. Qui bisogna ricordare che già dal 1204, dopo la caduta del Bisanzio in mano romana, i legami si allentarono fortemente. Una volta caduta la Rus', i rapporti divennero sempre più deboli, almeno fino all'inizio del XIV secolo, quando, grazie alle iniziative delle gerarchie ecclesiastiche, la Rus' accolse nuovamente artisti greci e da lì a breve la ventata del nuovo pensiero teologico, legato alla discussione sulla natura della luce del Tabor: il palamitismo con il suo insegnamento sulle energie divine.

mettendole in qualche modo a tacere. Qui i santi venivano glorificati in quanto santi, non per i vantaggi pratici di cui la popolazione li investiva. Diversa fu la situazione in una Novgorod, ricca e indipendente, fin dal battesimo ostile a Kiev, dove vigorosi furono gli influssi della vecchia cultura pagana, legata fortemente alla terra e alla natura. Qui, come anche a Pskov, il committente, in cerca di garanzie celesti, fu in grado persino di esigere dagli iconisti alcune deviazioni dal canone, pur di attrarre la benevolenza divina e non una generica grazia comune, ma una concreta protezione ai suoi averi, al suo raccolto e ai suoi affari, a seconda della professione. Così vediamo che Elia diventa il corrispettivo del dio pagano dei fulmini: il santo dona le piogge e protegge le case dagli incendi. San Giorgio è protettore delle terre e dei greggi del villaggio. San Basilio è protettore degli animali, ma soprattutto è la cristianizzazione dell'antico dio Volos o Veles, il grande escluso dell'iniziale panteon di Vladimir. Qui, il dio legato alla prosperità ritorna prepotente. Indicativa della sopravvivenza delle tracce politeiste è una delle icone dedicate a Basilio in cui il santo, circondato da un vasto gregge, si ritrova in compagnia di Spiridone di Trimitonte, che condusse una vita da pastore. L'associazione non è casuale: la celebrazione di questo vescovo nella Rus' fu stabilita il 12 di dicembre, in sostituzione di una festività pagana, connessa con il prolungarsi delle giornate e quindi con il ciclo solare associato al raccolto. L'icona in questione parlava chiaro: era volta a proteggere l'attività degli allevatori e degli agricoltori¹⁴³.

Altre due figure fondamentali a Novgorod furono Floro e Lauro, custodi di cavalli¹⁴⁴, animali preziosissimi per il lavoratore della terra. San Nicola, anch'egli protegge dagli incendi, tanto temuti in una Rus' lignea e spesso per questo duramente colpita dal fuoco. Sembra che in nessun'altra regione russa il legame tra il tema dell'icona con le

¹⁴³ V. Lazarev, *Op. cit.*, p. 56.

¹⁴⁴ Sembra che il loro culto fosse derivato dai fratelli Dioscuri, quindi giunse con delle radici già profondamente pagane nella Rus', dove poté arricchirsi di ulteriori motivi popolari. L'associazione di questi due santi al bestiame fu così persistente nella cultura popolare russa che Tolstoj poté mettere in bocca a un suo personaggio di *Guerra e pace* una preghiera come questa: " – Signore, Gesù Cristo, Nicola – protettore, Frolo e Lauro, signore Gesù Cristo, Nicola-protettore! Frolo e Lauro, signore Gesù Cristo – abbi pietà di noi e salvaci! – concluse, si chinò fino a terra, si alzò e, sospirando, si sedette sulla sua paglia. – Ecco. Sdraiami, signore, come una pietra e risvegliami come pane, - disse e si sdraiò, tirando su il soprabito. – Che preghiera hai letto? – chiese Pier. – io? Disse Platon (si era già quasi addormentato). – Che ho letto? Ho pregato Dio. Perché, tutto non preghi? – Sì, prego anche io, - disse Pier. – Ma che cosa dicevi: Floro e Lauro? – Sì, certo, - rispondeva rapidamente Platon, - la festa dei cavalli. Anche le bestie vanno consolate" in L. Tolstoj, *Vojna i mir* (Guerra e pace), EKSMO, Moskva 2003, v. IV, pp. 509-510.

concrete esigenze pratiche della vita quotidiana fosse così forte come in queste terre indipendenti, remote e quindi lontane da un rigido controllo¹⁴⁵.

Tuttavia, Novgorod non fu culla soltanto di una fusione del vecchio olimpo locale con la nuova religione monoteista, ma anche il luogo in cui la cristianità russa pronunciò per la prima volta la sua parola sulla propria visione ortodossa del mondo. Lo mostra la comparsa e la diffusione di un nuovo soggetto iconico: Protezione della Madre di Dio (*Pokrov*). Si tratta di un evento legato alla vita di Andrea da Costantinopoli, un *salos* greco, ovvero uno stolto in Cristo, colto un giorno da una beata visione nei pressi della chiesa di Santa Maria delle Blacherne. Qui egli vide apparire la santa Vergine che, dopo aver pregato per la salvezza degli uomini, tese il proprio omoforio sopra i presenti in segno di protezione. Questo gesto di “copertura” (significato del termine *pokrov*, appunto) venne interpretato in senso di intercessione da parte della Madre di Dio per l’umanità, nonché in un senso fortemente legato alla comunione universale del creato sotto il mantello della Deipara. Notevole è il fatto che la chiesa greca non diede mai vita alla rappresentazione iconica di questo evento: *siamo di fronte a un’espressione autenticamente russa della spiritualità cristiana*. Sebbene il culto della Vergine potesse richiamare quello di un’antica divinità femminile, l’Alba dal velo magico, qui compare la nuova costante della spiritualità ortodossa russa, un contributo genuino alla tradizione cristiana. L’universo si raccoglie sotto il mantello di Maria, che prega per la salvezza dell’umanità: la Chiesa e la mariologia (nonché la loro connessione con la lettura sofologica del creato) diventeranno un’indissolubile costante soteriologica nella teologia e filosofia russe. Qui vediamo già *in nuce* quell’inaudito concetto filosofico di *sobornost’*, generalmente tradotto con cattolicità, una visione specificatamente russa del messaggio cristiano in cui i credenti sono chiamati ad unirsi in una amorevole fratellanza, una comunione corale in cui le singole voci risuonano senza mai soffocarsi a vicenda.

Seppur molto più tardi di Novgorod, anche il principato di Mosca sviluppò una scuola e uno stile propri. La più grande fortuna della città è da considerarsi l’arrivo di Teofane il Greco, avvenuto non più tardi del 1378. Questo grande maestro, colto ed istruito, ricevette la propria formazione artistica in patria esattamente negli anni in cui le discussioni esicaste sulla natura della luce sul Tabor raggiunsero il culmine. Fu grazie

¹⁴⁵ V. Lazarev, *Op. cit.*, p. 55.

alla sua straordinaria influenza che questi nuovi motivi, alimentati anche dall'interesse per la letteratura greca (di nuovo in circolazione sul suolo russo dopo la brusca interruzione, dovuta all'invasione dei tartari) che l'icona russa riuscì ad esprimere al massimo il proprio potenziale spirituale. Sarà l'influenza di Teofane e del palamitismo a consegnare all'umanità i lavori più celebri dell'arte iconica russa, nonché il loro più stimato autore: Andrej Rublev.

In questo periodo a Mosca si sviluppò l'interesse per la *persona*, per l'azione interiore dell'uomo e per l'esicasmò. Il centro del nuovo sentore mistico fu il monastero della Santa Trinità fondata da Sergij Radonežskij: fu proprio lui a commissionare la celebre Trinità a Rublev.

Ma in che cosa si esprime il nuovo sentimento religioso? Le icone di Rublev lo mostrano con grande chiarezza e semplicità, come nota Valerij Sergeev: "Le persone, disegnate da Rublev, partecipando agli eventi, al contempo sono immerse in se stesse. Al pittore dell'uomo interessa non quanto vi sia di esteriore, bensì lo stato interiore dello spirito, il pensiero e il sentimento"¹⁴⁶. Vi sono tratti fondamentali, infatti, che distinguono i lavori del grande maestro bizantino da quelli dell'illustre allievo russo: le icone di Teofane mostrano ancora tutti i tratti del sentire greco, in cui forte è il motivo della separazione dei due mondi, della trascendenza. Diverso è lo stile di Rublev: qui a essere protagonista è la *teosis* del creato.

La luce che i discepoli di Cristo videro sul Tabor, quella che solo gli occhi spirituali possono scorgere, una volta che si rendono adatti a coglierla, è la protagonista delle opere del più grande maestro dell'arte iconica russa. La sua interpretazione della Trasfigurazione è la più splendida ed evidente espressione di questo sentore: nella raffigurazione rubleviana mancano i tradizionali tre raggi luminosi, che dalla figura di Cristo sarebbero dovuti espandersi verso ciascuno dei discepoli. Qui gli apostoli sono immersi in se stessi! Contemplano interiormente. I barlumi di questa luce sono dentro di loro. La luce della trasfigurazione è riversata sull'intero creato, è in ogni cosa, ma bisogna ascendervi per raggiungerla, bisogna rendersi pronti e adatti a riceverla e solo allora l'uomo, per quanto gli è possibile, ne sarà illuminato¹⁴⁷.

¹⁴⁶ V. Sergeev, *Rublev*, Molodaja Gvardija, Moskva 1981, p. 137.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 146.

2.2. L'INNO ALLA GLORIA. IL SIGNIFICATO TEOLOGICO-FILOSOFICO DELL'ICONA

Dopo un breve *excursus* storico e dopo aver chiarito il significato dell'icona per l'espressione del sentimento religioso e del sottosuolo del pensiero russo, proviamo a comprendere alcune basi d'interpretazione teologica che la chiesa ortodossa attribuisce a queste immagini. Questo ci permetterà di entrare immediatamente nel vivo della *filosofia russa del Novecento, figlia dei Due Regni* descritti sopra.

L'affermazione definitiva della venerazione delle icone, dopo aspri dibattiti, fu posta dal VII Concilio di Nicea, iniziato nell'787 e terminato nel 843: e da quel momento το θρίαμβο της Ορθοδοξίας, il Trionfo dell'Ortodossia, diventa una festività fondamentale per la Chiesa d'Oriente, volta a celebrare l'icona. È chiaro quindi che non si tratta di uno degli attributi dell'ortodossia tra tanti, ma dell'affermazione del suo principio fondante. L'immagine sacra è considerata l'espressione visibile della fede ortodossa¹⁴⁸. L'espressione della fede nell'incarnazione di Cristo che, di fatti, per questo deve essere ritratto nella sua immagine storica (82-esima regola del Concilio di Trullo) e non più quindi nelle forme simboliche (agnello, pesce), come avveniva nella chiesa primitiva. La figura della Madre di Dio acquista un peso fondamentale in quanto testimonianza dell'incarnazione: la glorificazione della Deipara è la glorificazione della condizione dell'incarnazione divina e quindi della stessa possibilità di raffigurare Dio. Tradizionalmente, il primato della raffigurazione iconica viene attribuito all'evangelista Luca (l'autore dell'"evangelo dell'infanzia") e la prima icona in assoluto sarebbe stata proprio quella della Madre di Dio.

Pavel Evdokimov (1901-1970) (autore appartenente ed erede di quella "corrente parigina" che compose il fulcro del pensiero filosofico-teologico russo esule dopo la Rivoluzione d'Ottobre) identificò il vero soggetto di ogni icona con la luce del Tabor. Lo stesso iconista, per così dire, scrive l'immagine con la luce taborita e non può essere casuale il fatto che, da tradizione, la prima icona che un monaco scriva sia sempre Trasfigurazione¹⁴⁹.

Quello che contraddistingue l'icona rispetto a qualsiasi altra arte visiva è il modo in cui infrange il triangolo che si instaura tra l'artista, la sua opera e lo spettatore: l'icona è

¹⁴⁸ I. Jazykova, Igumen Luka (Golovkov), *Bogoslovskije osnovy i ikonografija* (I fondamenti teologici e l'iconografia), in AA.VV., *Istorija ikonopisi* (La storia dell'icona), IP SIV, Tver' 2010, p. 11.

¹⁴⁹ P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Desclée De Brouwer, 1979, trad. ru. *Pravoslavie*, a cura di S. Grib, BBI, Moskva 2012, p. 308.

la testimonianza del trascendente che irrompe prepotente, affermando l'indipendenza della raffigurazione rispetto all'uomo che l'ha creata. Egli indietreggia di fronte all'avanzare della tradizione: vi si compie una teofania che non permette più che vi siano osservatori imparziali (la fredda osservazione annienterebbe il significato dell'icona, la renderebbe incomprensibile!), l'unica reazione accettabile è quella della preghiera, autentico dialogo con il santo raffigurato.

Ecco perché non vi sono punti di vista prospettici per lo spettatore: il punto a partire dal quale la prospettiva iconica si apre riposa nel cuore di chi la contempla.

L'icona, infatti, non vuole essere un ritratto del mondo nel suo stato attuale, perché è l'immagine della creatura redenta per eccellenza. Di conseguenza, non può essere dominata dalle leggi spaziali vigenti nel mondo dopo la caduta. Qui, infatti, lo spazio viene rovesciato comportando, per dirlo con Pavel Florenskij, il rovesciamento anche del tempo che da cronologico diventa teleologico. In che cosa consiste tecnicamente la prospettiva inversa? Possiamo citare alcuni dei tratti più evidenti, senza, per ora scendere nell'esegesi di questa tecnica. Innanzitutto, nell'architettura, negli oggetti, ma anche nei volti dei santi vengono mostrati più lati di quanti non sarebbero stati visibili, se un occhio avesse dovuto scorgerli nel mondo terrestre; non esiste un centro prospettico nell'icona, essa è pluricentrica; non esiste la profondità, per cui gli oggetti che dovrebbero essere in lontananza, e quindi in proporzione più piccoli rispetto alle figure in primo piano, appaiono invece di pari grandezza.

Le figure dei santi hanno sempre una posizione frontale, dialogica appunto, soltanto ciò che rappresenta il peccato o il dubbio, la distanza nei termini di separazione, l'infrazione cioè dell'unità, è raffigurato lateralmente.

Inoltre, i corpi dei santi sono sempre assottigliati e riflettono pratiche di digiuno e il valore della continenza.

La teologia ortodossa, come già accennato, non vuole dimostrare la Verità (perché non ha bisogno di essere dimostrata, si palesa al credente come autoevidente), ma testimoniarla. L'icona, allora, è uno dei linguaggi teologici, tramite cui la chiesa manifesta Cristo e la Sua Chiesa gloriosa, ovvero rende manifesta l'umanità trasfigurata, la *teosis*.

Rispetto all'opera d'arte laica, che raffigura sempre ciò che non è più (una scena compiutasi, quindi già accaduta, passata), testimoniando un'assenza, l'icona porta davanti all'orante *l'evento della presenza*. Essa asseta l'unico autentico desiderio biblico, quello dell'avvento del Regno di Dio¹⁵⁰. Vediamo ciò che è infinito mostrarsi in ciò che è *perfettamente* finito (aggiungiamo che in questo l'icona è esattamente l'opposto di ogni arte astratta; qui si intravede il motivo "epico", trionfale della liturgia per dirla con V. Ivanov¹⁵¹, laddove l'arte astratta è radicalmente tragica: essa tenta di raggiungere l'irraggiungibile in un vortice disperato di astrazioni, incapaci di uscire dalle frontiere del mondo), "perfettamente" perché mostrato nella sua pienezza, ovvero nella connessione alla sorgente di ogni essere.

L'ontologia che queste sacre immagini mostrano è un'ontologia della luce: l'icona viene scritta sulla luce (l'oro dello sfondo), essa compenetra ogni oggetto raffigurato, la luce permea l'essenza creata mostrandola nella sua futura perfezione, ecco perché non vi sono sorgenti di luce esterne agli oggetti. Essi stessi emanano la luce che li intesse.

Ma qual è la vera identità dei protagonisti delle icone? L'oggetto dell'icona non è mai l'essenza dei santi, non è mai una delle nature di Cristo ad apparire nella Sua immagine, bensì la *persona*, l'ipostasi, come dice Giovanni Damasceno: "Diciamo il nome «Cristo» come proprio dell'ipostasi, ma non lo diciamo unilateralmente bensì come significante delle due nature"¹⁵². Per la coscienza ortodossa, e questo aspetto sarà fondamentale per comprendere la polemica tra i due autori che si stanno per affrontare, la contemporaneità dell'identità e della differenza è un fatto del tutto evidente, non aporetico: l'identità essenziale della Trinità è inscindibile dalla differenza ipostatica, allo stesso modo, l'identità dell'ipostasi non è in contraddizione con la differenza delle nature che la compongono.

Questa ontologia, però, non può essere oggetto di osservazione, ma è un *compito*. L'uomo, creato a immagine di Dio, ha la possibilità egli stesso di diventare un'autentica icona, di *raggiungere la somiglianza* perduta.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 317.

¹⁵¹ V. Ivanov, *Dva lada v ruskij duše* (I due toni nell'animo russo), in V. Ivanov, *Rodnoje i vselenskoje* (Il proprio e l'universale), Respublika, Moskva 1994, p. 373.

¹⁵² Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, trad. it. a cura di V. Fazzo, Città Nuova, Roma 1998, p. 185.

2.2.1 La mistica della sera e la mistica del giorno. P. A. Florenskij

E fu sera e fu mattina: il giorno sesto

(Gen 1, 31)

Il celebre filosofo e teologo Sergej Bulgakov, riportando l'idea di fondo del grande pittore russo Nesterov per il suo celebre quadro *I filosofi*, composto nel mese di maggio del 1917, scrisse:

“Questo era, dal piano del pittore, non solo il ritratto dei due amici, fatto da un terzo amico, ma anche la visione spirituale di un'epoca. Entrambi i volti esprimevano per il pittore una e stessa consapevolezza, ma in due modi diversi, uno come visione di orrore, l'altro come visione di pace, gioia, glorioso superamento”¹⁵³.

I due visionari ritratti sono, appunto, lo stesso Bulgakov in compagnia di uno dei più grandi filosofi russi del Novecento Pavel Florenskij (1882-1937), suo amico intimo, mentore e ispiratore. Ed è l'immagine luminosa del ritratto dell'ultimo, espressione del suo pensiero e della sua vita, che si tratta di scrutare in relazione al tema dell'icona.

Ci immergiamo nell'esplorazioni del pensiero di cui fin qui abbiamo cercato di far emergere le radici più ataviche.

Florenskij apre il suo lavoro *Allo spartiacque del pensiero*, dedicato al tema dell'antropodicea¹⁵⁴, con un bellissimo commento alla descrizione biblica della creazione. La storia umana, cui il Genesi pone l'inizio la sera, è una storia notturna, immersa nel peccato, ma destinata alla redenzione in cui risplenderà la Stella del Mattino. L'alba del mondo nuovo sarà la vera continuazione di quella sera primordiale, mentre la notte, esclusa dai versetti veterotestamentari, cadrà nel non essere, proprio perché non è mai stata¹⁵⁵...

¹⁵³ S. Bulgakov, *Sviaščennik o. Pavel Florenskij* (Il padre Pavel Florenskij), in S. Bulgakov, *Sočinenija v dvuch tomach* (Opere in due volumi), Nauka, Moskva 1993, vol. I, p. 546.

¹⁵⁴ Si confronti sul tema della spartizione tra lavori di teodicea e antropodicea all'interno dell'opera di P. Florenskij i saggi: N. Pavliučenkov, *Antropologija sviaščennika Pavla Florenskogo: kritičeskije ocenki i issledovanija (materialy opublikovannyje do 1917)* (L'antropologia del padre Pavel Florenskij: valutazioni critiche e studi (materiale pubblicato prima del 1917), in *Vestnik PSTGU*, n. 1 (33) 2011, pp. 56-66; N. Valentini, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004.

¹⁵⁵ P. Florenskij, *U vodorazdelov mysli* (Allo spartiacque del pensiero), in P. Florenskij, *Imena* (I nomi), EKSMO, Moskva 2008, p. 12.

Accompagnandoci con le figure florenskiane della luce, cercheremo ora di comprendere i principi ontologici che emergono dagli scritti di questo autore. Vedremo come l'icona sia l'espressione visibile degli strati nascosti dell'essere, quelli che l'uomo è chiamato a scoprire per volgere all'autenticità la sua stessa esistenza.

L'uomo, per Florenskij, è il protagonista di una scelta fondamentale: quella tra due percezioni del mondo contrapposte. La scelta, però, non riguarda qui un semplice criterio gnoseologico astratto, un metodo tra tanti altri da applicare per una distaccata indagine sulle cose, ma riguarda il modo in cui l'uomo si pone di fronte al creato, ovvero il modo in cui egli stesso si iscrive nell'universo con cui è in relazione. Chiameremo questi due modi, utilizzando le espressioni del nostro autore, *la mistica del giorno e la mistica della sera*.

Vi è dunque una mistica del giorno. Il giorno, soprattutto nelle ore centrali, in cui il sole inonda prepotente il paesaggio, denuda un mondo fatto di frontiere, di limiti, di determinazioni in cui ogni oggetto vive dell'esclusione dell'altro. La luce del giorno ci mostra ogni cosa come perfettamente distinta da ogni altra. Qui l'identità di ogni ente è data dal grido dell'autoaffermazione tautologica, consegnata dalla formula $A = A$, ma che può essere tradotta in pura esclamazione "A!". Si tratta della formula data da Florenskij nel suo capolavoro assoluto *La colonna e il fondamento della verità*¹⁵⁶, che esprime il risultato che l'uomo ottiene se nella sua ricerca della verità, o più in generale, nel suo rapporto al mondo, si ferma alla pura datità, all'intuizione immediata, ovvero se si basa sui giudizi autoevidenti, privi di dimostrazione.

In questa intuizione ogni A, escludendo tutti gli altri enti viene, a sua volta, escluso da tutti loro. Di conseguenza, A si pone come *pura negazione* della totalità degli enti, come A di contro a tutti i non-A nella loro totalità, senza che nessuno di loro si

¹⁵⁶ P. Florenskij, *Stolp i utverždenije Istiny* (La colonna e il fondamento della Verità), AST, Moskva 2002. Nelle pagine successive viene esposta l'ontologia identitaria come descritta in questo capolavoro florenskiano. È indispensabile fare un riferimento storico: l'opera nasce come tesi dottorale per il titolo di *magister* in teologia. Tuttavia, il professor Vvedenskij si oppose alla presentazione del testo nella sua versione integrale: il punto più dolente rappresentava il capitolo (lettera) intitolato *Geenna*. Qui stridente si faceva la sdoppiata struttura ontologica della persona in vista del giudizio universale. Nemmeno dopo la morte di Vvedenskij (1913) la situazione migliorò e il vescovo Theodor (il correlatore) suggerì di eliminare dalla tesi, oltre alla lettera indicata, i capitoli intitolati *Sofia*, *Amicizia*, *Gelosia*. Pur avendo sostenuto la tesi, come indicato dai relatori, Florenskij, nello stesso 1914, alcuni mesi prima della discussione, fece pubblicare la versione integrale del testo presso la casa editrice Put' ed è in questa versione che divenne celebre. Si confrontino N. Pavliučenkova, *Antropologija svjaščennika Pavla Florenskogo: kritičeskie ocenki i issledovanija (materialy opublikovannyje do 1917)*, pp. 56-66 e N. Valentini, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 85-90. Di seguito si farà riferimento ai testi in russo, per le traduzioni italiane si confrontino soprattutto e tra gli altri: Florenskij P.A. *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010; Florenskij P.A. *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 1977; Florenskij P.A. *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, Mondadori, Milano 2003; Florenskij P.A. *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, Piemme, Casale Monferrato 1999.

concretizzi, egli stesso *in primis*. Ogni essente, dal punto di vista del principio di identità così definito non è altro, allora, che centro di negazioni, è a sua volta un puro “non-” rispetto al tutto astratto. Proprio per questo, continua Florenskij, il principio di identità, mentre vuole affermare l’esistenza di qualsiasi ente, in realtà si presenta come spirito della morte, del vuoto e della miseria. Scegliendo il proprio Io nel grido della ripetizione del medesimo Io=Io, ogni A, ogni soggetto, è destinato inesorabilmente a perdere la propria identità, escludendo ogni momento passato di sé dalla pura formula identitaria, in quanto ogni passato non è che un diverso.

La legge dell’identità costringe ogni “A” ad odiare ogni “non-A” (anche se è un “non-A” relativo alla sua stessa esistenza temporale), perché per esistere, ovvero per determinarsi, devono escludersi vicendevolmente in un *polemos* senza tregua. Tuttavia, se “A” vuole definire se stesso, se vuole avere un volto proprio, ha bisogno di distinguersi da ogni altro essente, da ogni “non-A” e quindi, necessita di tutto quanto odia ed esclude, vive di una nostalgia aporetica nei confronti del mondo di cui sente un’irrisolvibile mancanza e contemporaneamente desiderio di annientamento.

Le difficoltà, però, non finiscono qui. Come nota bene il filosofo, dal puro “è” non si può concludere alcun “necessariamente”¹⁵⁷: dalla pura affermazione di esistenza, non possiamo trarre un principio dimostrativo di necessità. Di fatti, il principio di identità non può essere criterio veritativo, dal momento in cui, oltre a necessitare egli stesso di una fondazione (perché è indimostrato, soltanto accettato, postulato dalla ragione come autoevidente), la sua postulazione viene costantemente smentita dalla vita, dai cambiamenti che avvengono nelle stesse percezioni intuitive, suddivise da Florenskij in sensibili, interiori e mistiche.

Il soggetto cosciente è costretto a constatare che ogni “A” del passato non è lo stesso “A” del presente, e ancora diverso sarà “A” nel suo futuro. Il divenire distrugge l’evidenza del principio di identità espresso nella formula “A=A”. L’uomo, la cui ragione è guidata da un simile principio, è destinato all’ostilità bellica dell’esclusione radicale del mondo (ovvero dello spazio) e della vita (ovvero del tempo) in quanto sue negazioni. Florenskij definisce una simile condizione esistenziale “regno della morte”¹⁵⁸.

¹⁵⁷ P. Florenskij, *Stolp i utverždenije Istiny*, p. 50.

¹⁵⁸ *Ibid.*, p. 51

Così “A”, che qui possiamo chiamare direttamente uomo, si ritrova eclissato nell’odio di quanto gli conferisce la sua stessa concretezza. La legge dell’identità è un monarca assoluto i cui sudditi non obiettano contro il suo potere tiranno soltanto perché esangui fantasmi, ombre del vero essere create dalla ragione, scrive Florenskij. La vita qui è imprigionata in una fittizia immobilità.

Se il principio di evidenza intuitiva, ovvero se il criterio veritativo del *realismo*, nota l’autore, porta la ragione ad un’irrisolvibile autocontraddizione, in cui il principio di identità collide contro il divenire e la struttura spaziale del cosmo, forse il soggetto potrebbe poggiarsi su un altro tipo di giudizio logico, quello della mediazione dimostrativa, del *razionalismo*¹⁵⁹. Qui, il criterio della verità di un giudizio non risiede nella sua stessa immediata evidenza, bensì nel suo esser fondato, quindi in un altro giudizio che ne funge da garanzia veritativa.

Percorrendo la via della dimostrazione discorsiva della verità, però, ci si ferma nuovamente di fronte a un altro ostacolo. Florenskij mostra come sia inevitabile cadere in un *regressus in infinitum* ogni qual volta si cerchi di fondare la verità su un principio dimostrativo. Di fatti, appoggiandosi sui giudizi il cui fondamento non è dato nell’immediata autoevidenza, ma in un altro giudizio, la ragione precipita in un vortice irrisolvibile dell’*ultimum non datur*. Come conseguenza, il giudizio discorsivo così inteso non può mai essere criterio finale della verità, ma può svolgere solamente un ruolo regolativo nei confronti della ricerca della verità: è capace, cioè, di indicare il verso giusto in cui procedere nell’indagine, ma non di esibire la verità.

L’uomo sembra allora essere destinato alla disperazione, all’impossibilità di giungere alla verità alcuna: se da un lato, la verità come immediatamente evidente viene smentita dal flusso della vita e rimane priva di fondamento dimostrativo, dall’altro la verità individuata tramite il criterio dimostrativo-discorsivo è data soltanto in potenza, solo come accenno di vago indirizzo in una terra lontana.

Forse l’essere umano è destinato allo scetticismo come ultima fermata della conoscenza? Sarebbe potuta essere una soluzione alle vane ricerche, per quanto dolorosa da ammettere, sennonché lo stesso scetticismo si presenta come un’affermazione autocontraddittoria, poiché si vuole postulare di non poter postulare nulla. Lo scetticismo allora è solo un altro giudizio che, non volendo essere tale, si pone

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 55.

come autoevidente. Non si tratta quindi di una terra sicura, anche se arida, dove poter poggiare il piede logoro dal cammino conoscitivo privo di meta, ma di una vera agonia per lo spirito. Non vi è pace nella negazione scettica che annienta se stessa.

Quella brevemente delineata sopra, dunque, è la nostra mistica del giorno, ovvero quel approccio razionale al mondo che vede nell'identico una formula di autoaffermazione $A=A$. Questa visione del mondo, dice Florenskij, si riflette nella conoscenza scientifica che cerca di stabilire regole e leggi generali, dove prima queste non apparivano evidenti. La scienza cerca i medi, costruisce i ponti per attraversare abissi tra gli enti perfettamente distinti. Il compito della scienza sembra quello di spalmare i confini della distinzione, di appianare il *pathos* della differenza¹⁶⁰. E non può che essere così laddove l'alterità tra gli enti si presenta come un'astratta esclusione reciproca: ogni generalizzazione, ogni unione appare come fittizia e violenta nei confronti di una radicale separatezza che si presenta come volto ultimo di ogni essente. Una finzione indispensabile per collegare un mondo che appare privo di connessioni e dunque frantumato e inspiegabile: tale per Florenskij è il destino di una conoscenza che vuole essere puramente razionale (fondata sul raziocinio astratto).

Questa visione del mondo trova la sua espressione anche nell'arte. La prospettiva e il chiaroscuro ne sono le immagini più esemplificative. Chiediamoci, innanzitutto, su che cosa si basa la prospettiva? Mentre comunemente si afferma che la prospettiva rappresenti il nostro naturale modo di vedere il mondo, il filosofo russo spiega che ogni artista prospettivista, in realtà si basa su sei fondamentali assunzioni preliminari sulla struttura del mondo stesso e del soggetto che lo osserva. I postulati della ragione che lo guidano sono i seguenti: 1) la fede nella sottomissione dello spazio alle regole della geometria euclidea; 2) l'esaltazione di un unico punto di vista sopra ogni altro, ovvero la predilezione monarchica del punto di vista dello stesso pittore, a partire dal quale la prospettiva viene costruita; 3) la visione monoculare del monarca prospettico (la prospettiva si costruisce a partire dalla visione dell'occhio destro del pittore); 4) l'immobilità del "legislatore" della prospettiva; 5) l'immutabilità del mondo, visto come avvolto da un profondo letargo; 6) l'esclusione dei processi psico-fisici dall'atto della vista in cui l'occhio osserva meccanicamente ciò che lo circonda, privo di memoria, incapace di riconoscere ciò che vede, di aggiungere emozioni o interpretazioni alla

¹⁶⁰ P. Florenskij, *Detjam moim. Vospominanija prošlych dnej* (Ai miei figli. I ricordi dei giorni passati), in P. Florenskij, *Imena* (I nomi), EKSMO, Moskva 2008, p. 715.

realtà¹⁶¹. Quindi, a fondamento di ogni visione prospettica viene assunta una soggettività del tutto particolare, irreal e essa stessa in quanto slegata dalla vita e dal suo movimento, strappata via dalla pluralità. Si tratta di un soggetto che grida il suo “A!” al mondo e ne diventa alieno. Estraneo a quanto avrebbe voluto intrappolare nelle maglie delle categorie della sua ragione.

Il chiaroscuro e le ombre che definiscono gli oggetti in una simile arte sono nient'altro che espressioni di questa logica della morte. L'ombra appare come una necessaria delimitazione degli enti, definisce le frontiere delle cose, pronunciando l'antico verdetto sopra l'universo: *omnis determinatio est negatio*¹⁶². Qui si fa evidente il principio conoscitivo secondo cui, per poter afferrare con la ragione la verità delle cose, queste devono essere come ritagliate con una forbice dallo spazio circostante, separate e così esaltate rispetto agli altri enti¹⁶³. Le cose in qualche maniera ricevono una radicale autarchia: nessuna gerarchia degli esseri sarebbe possibile in un simile quadro, dal momento in cui tutti esclamano parimenti il loro diritto all'identità “A!”. Si tratta di un'arte che vuole ritrarre la pelle delle cose¹⁶⁴, che proclama la divinità del mondo e nega qualsiasi dimensione ascetica-trascendente¹⁶⁵. L'importanza dell'ombra che qua sembra soltanto un fattore indispensabile per l'affermazione delle cose singole è ben più profonda di quanto sembri: è l'eco viscerale dell'ontologia che una visione puramente razionale del mondo comporta. Ma per comprendere quanto stiamo accennando, bisogna che prima ci rivolgiamo a quella che abbiamo definito *mistica della sera*.

Se è vero che la ragione si imbatte in un muro invalicabile nel suo tentativo di conoscenza razionale del mondo per il tramite dei giudizi autoevidenti o dimostrativi, non è altrettanto vero che ogni tentativo di conoscenza va sospeso o posticipato in un' indefinita εποχή. All'uomo, di fatti, dice Florenskij, rimane ancora una possibilità:

“Io chiedo, non affermo, e quanto io metta nelle mie parole è qualcosa di non logico. Di che si tratta? – Del *tono* della speranza, ma non di un'espressione logica della speranza. Da questo tono segue soltanto che io nonostante tutto farò il tentativo *ingiustificato*, ma *non giudicato* di trovare la Verità. Se mi

¹⁶¹ P. Florenskij, *U vodorazdelov mysli*, pp. 74-76.

¹⁶² P. Florenskij, *Ikonostas* (Iconostasi), in P. Florenskij, *Imena* (I nomi), EKSMO, Moskva 2008, pp. 415.

¹⁶³ *Ivi*.

¹⁶⁴ P. Florenskij, *U vodorazdelov mysli*, pp. 76.

¹⁶⁵ P. Florenskij, *Ikonostas*, pp. 418-419.

domandano dei fondamenti, mi chiudo in me stesso, come una chiocciola. Vedo che mi aspetta o la *folia* dell'astensione, oppure il vano *forse*, il lavoro per tentativi, - un lavoro con la piena consapevolezza della sua stessa infondatezza, e del fatto che la sua giustificazione è pensabile soltanto in quanto casuale, - o meglio, in quanto *dono*, come *gratia quae gratis datur*"¹⁶⁶.

Che cosa significano le parole di padre Florenskij? Il fallimento degli strumenti a disposizione della nostra ragione ci costringe ad abbandonare la ricerca puramente razionale a favore del cammino nella *speranza in un miracolo*¹⁶⁷.

Il filosofo sostiene la necessità di avviarsi verso una visione *esperienziale* della conoscenza suprema, senza, però abbandonare quanto si era detto a proposito della struttura della verità, ovvero tenendo ferme le affermazioni seguenti: 1) la Verità esiste; 2) è conoscibile; 3) è data in quanto un fatto evidente e al contempo da sempre dimostrato. Equivale a dire: a) la Verità è intuizione; b) la Verità è discorsività.

La formula finale che Florenskij ci consegna è: "la Verità è intuizione-discorso". Svolgendo la formula, l'autore spiega che *l'intuizione discorsiva* deve contenere in se stessa la catena infinita delle sue stesse dimostrazioni, mentre *il discorso intuitivo* deve essere la sintesi delle infinite fondazioni nella finitezza, nell'unità¹⁶⁸. Essendo in tal modo costituita da un'immobilità in movimento, ma allo stesso tempo da un movimento eternamente immobile, Florenskij sostiene che la Verità non può che essere una *coincidentia oppositorum*: nell'insperato attimo dell'esperienza veritativa, la Verità si consegna nella sua concretezza finita, assieme all'infinitudine delle sue fondazioni dimostrative. Siccome questa sintesi deve essere del tutto indipendente dall'uomo, a cui si deve, appunto, consegnare nella sua completezza, essa non può che essere opera della Verità autofondantesi in quanto *causa sui*. Ma abbiamo detto che essa è la causa sia della propria dimostrazione che della propria fattualità. Allora la Verità non solo è *per se concipitur et demonstratur*, Essa è ciò che *per se est*. Da qui Florenskij conclude che la Verità deve essere necessariamente pensata come un Soggetto¹⁶⁹. Infatti, la proprietà

¹⁶⁶ P. Florenskij, *Stolp i utverjhdenje Istiny*, p. 60.

¹⁶⁷ *Ibid.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 62.

¹⁶⁹ La difficoltà maggiore dell'intero assetto teoretico di Florenskij, forse risale proprio alla concettualizzazione di *persona*. Anche in questo passaggio, lo slittamento dai termini logici verso il Soggetto, per definizione libero, è vacillante all'interno delle pagine di Florenskij. Così nel suo saggio sull'onomatodossia: "Il mondo esteriore è l'unione di spazio e tempo, mentre la cosa è il luogo di una particolare curvatura dello spazio-tempo. Lo spazio è definito prevalentemente dalla quantità, mentre il tempo dalla qualità. Nel mondo interiore la persona è il corrispondente della cosa nel mondo esteriore. Il mondo interiore si compone di natura (il termine russo *stichijnost'* ha la stessa radice di *stichija* – termine utilizzato in alternativa del latino '*natura*') e di norma, di dovere, ed è natura-

dell'attiva autocostruzione è propria solo della persona per Florenskij, mentre le cose sono caratterizzate da un'unità esteriore, basata sulla somma delle loro proprietà. Proprio per questa ragione, le cose possono essere al massimo simili, caratterizzate da una *identitas generica* o *specificata*, solo alle persone è data una *identitas numerica*, sostanziale.

Qui Florenskij chiama in causa la distinzione fondamentale tra ομοουσία e ομοιουσία, ovvero tra ciò che è identico nell'essenza e ciò che è soltanto consimile. Applichiamo la suddetta distinzione all'uomo. I due concetti determinano due atteggiamenti contrapposti nei confronti del prossimo e del mondo: soltanto la persona perfetta, ovvero quella che ha raggiunto la piena realizzazione di sé in quanto capace di autocostruzione (co-creazione, potremmo anticipare), sarà capace dell'autentico amore nell'*identità numerica*, dice l'autore. I rapporti tra chi ancora non ha acquisito una perfezione spirituale saranno guidati dalla somiglianza, quindi da una certa distanza, mai dall'identità sostanziale. Da qui l'abisso tra un *amore psicologico*, proprio della filosofia delle cose e un amore inteso come *atto ontologico*, proprio della filosofia della persona¹⁷⁰.

Ma se, dunque, abbiamo compreso che la Verità, se mai esiste, deve essere un soggetto autoaffermantesi e, d'altro canto, un soggetto autentico non può seguire la logica del principio di identità basato sulla formula astratta $A=A$, quale sarà allora la sua struttura inverata?

Abbandonando il proprio grido solipsistico, in cui ogni "non-A" veniva escluso da "A" in quanto minaccia di annientamento identitario, "A" veritativo si pone trovando la propria affermazione nel "non-A" e quindi lo include nella costruzione della propria identità. Tuttavia, scrive Florenskij, bisogna capire meglio quanti siano gli elementi minimi attraverso i quali l'identità, nella sua accezione veritativa, possa comporsi:

dovere. <...> La natura viene definita di preferenza con ousia, mentre il dovere con l'ipostasi" P. Florenskij, *Imena*, P. Florenskij, *Imena* (I nomi), EKSMO, Moskva 2008, pp. 493-494. Qui vediamo come l'autore cerchi di marcare la differenza tra l'indistinzione della natura (ousia) rispetto all'identità ben definita che si dà nell'ipostasi. Questo assetto, però, sembra tal volta non lasciar spazio sufficiente al concetto di libertà, nonché di responsabilità. Non è un caso se proprio il capitolo *Geenna*, fu il primo a suscitare dubbi dei relatori del giovane filosofo. Accenneremo più tardi ad alcuni punti critici più forti, relativi alla teologia trinitaria del nostro autore. Secondo il nostro parere, Florenskij riesce a vedere la radicalità della libertà umana al di fuori dalle opere pubblicate: è nel sentore del significato del martirio, che pregna le sue lettere, a tralucere quanto tace sulle pagine scritte per un lettore comune.

¹⁷⁰ P. Florenskij, *Stolp i utverždenije Istiny*, pp. 88-91.

“chiamiamo, per chiarezza, il non-A con B. Che cos'è B? B è B. Ma esso stesso sarebbe un cieco B, se al contempo non fosse anche non-B. Che cos'è allora non-B? Se fosse semplicemente A, allora A e B sarebbero identici. A, essendo A e B, sarebbe un nudo A, esattamente come B. <...> Affinché non vi sia la pura equazione “A=A”, affinché vi sia una reale eguaglianza “A è A, perché A è non-A”, è necessario che B stesso sia reale, ovvero che B sia al contempo B e non-B; chiamiamo quest'ultimo, ovvero non-B con C. Tramite C il cerchio può chiudersi, perché nel suo altro, nel non-C, A si ritrova in quanto A. Smettendo di essere A in B, è a partire dall'*altro*, non da quello cui si identifica, ma a partire da C, che A, mediatamente ottiene se stesso, ma in quanto “dimostrato”, in quanto posto”¹⁷¹.

Da qui la formula florenskijana: “l'auto-dimostrazione e l'auto-fondazione del Soggetto della Verità è *il rapporto al Lui tramite il Tu*. La contemplazione del Sé tramite l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito”¹⁷². Questa è la definizione metafisica della ουσΙΑ del Soggetto auto-dimostrantesi. Florenskij insiste dicendo che il Soggetto della Verità è il rapporto dei Tre. Torneremo più tardi su questa definizione e sulle difficoltà che comporta, poiché ci interessa delineare la struttura del rapporto autentico all'essere. Se quello fittizio è stato da noi definito “mistica del giorno”, ovvero un rapporto secondo la ragione che pone l'astratta distinzione tra gli enti, allora esso va superato secondo lo schema appena indicato. La conoscenza razionale deve indietreggiare per farsi una *conoscenza simbolica*:

“Io volevo vedere l'anima, ma volevo vederla incarnata. Se questo sembrerà a qualcuno materialismo, allora sono d'accordo con questo soprannome. Questo però non è materialismo, ma il bisogno del concreto oppure simbolismo. E sono sempre stato simbolista”¹⁷³.

Che cosa significa questo simbolismo? Significa che una conoscenza che vuole approdare alla Verità deve lasciarsi alle spalle la visione nimichevole del mondo, in cui dominano i limiti e le ombre, l'esclusione reciproca e la costruzione della propria identità tramite questa. Una gnoseologia autentica, allora, dovrà basarsi su un'ontologia che non vede più gli enti lacerati al contempo dall'odio reciproco, ma anche dalla necessità di affermarsi e quindi, dalla necessità di avere qualcuno da odiare di fronte a sé¹⁷⁴. Questa ontologia proclamerà l'assolutezza di ogni singolo ente e se a noi non è

¹⁷¹ *Ibid.*, pp. 65-66.

¹⁷² *Ivi.*

¹⁷³ P. Florenskij, *Detjam moim. Vospominanija prošlych dnej*, p. 782.

¹⁷⁴ Così scrive Florenskij nella prolusione tenuta in apertura al dibattito della sua tesi per il titolo di *magister* in teologia, noto maggiormente nella sua versione integrale, pubblicata presso la casa editrice Put', ovvero la celebre

dato scorgere nel mondo che gli oggetti nel loro stato di distanza ed esclusione, vi è un luogo che mostra il tralucere della Verità sulla struttura dell'essere. Questo luogo è l'icona.

Che cosa ci mostra l'icona? L'icona mostra un mondo trasfigurato, un mondo che ha già raggiunto il proprio fine. Si tratta di un'immagine profondamente teleologica in cui gli oggetti si spogliano del peccato del mondo e della loro mortalità. Se è vero, che non dobbiamo vedere in questa condizione una pura apparenza empirica, ma il reale stato della caduta, dobbiamo altrettanto comprendere, che dal punto di vista metafisico del creato non si tratta di una condizione necessaria.

L'icona porta davanti ai nostri occhi la radice vera del cosmo, il suo archetipo (εκτυπος), trasportandoci dalla visione diurna dell'universo verso quella mistica della sera che rappresenta l'origine del mondo, e quindi, verso l'alba finale, quella della trasfigurazione ultima dell'intero creato, verso la fine dei tempi e il loro *telos*.

Non è un caso, quindi, se non vi sono ombre nelle icone, anzi, è segno di quell'ontologia teleologica del creato di cui l'icona è la più lucente espressione. Di fatti, se il rapporto entico del creato è determinato dalla esclusione reciproca, dai limiti definiti da tale esclusione ed espressi nelle ombre gettate dagli oggetti, il rapporto autentico dell'identità a se stessa, come abbiamo accennato presuppone la pienezza dell'essere, tramite cui l'identità si costruisce. In questa pienezza, invero, ogni essente deve essere assoluta identità accanto a tutte le altre assolute identità. Ma com'è possibile il relarsi di tanti assoluti? È possibile grazie al concetto di ομοουσια, menzionato prima. Questo concetto permette a Florenskij di spiegare come gli uomini siano ipostasi di una stessa essenza, un'essenza che oggi vive nel peccato, ma che fu concepita nella purezza e santificata, grazie all'incarnazione di Cristo. L'uomo, allora, se davvero vuole riacquistare quell'identità autentica che ha perduto nella follia del grido "A!", può riscoprire il proprio radicamento nella Sofia, ovvero scoprire il

Colonna: "La ragione ha a suo limite inferiore, in quanto ragione trascendentale, la scomposizione, la nullità totale, la geenna, e a suo limite superiore, in quanto ragione trascendente, la pienezza e l'incrollabilità. <...> essa, cioè, non è un sistema di funzioni meccaniche sempre uguali a loro stesse, ugualmente applicabili a qualunque materiale e in qualunque situazione. No, essa è qualcosa di vivo e di teleologico, un organo dell'essere umano, un *modus* di interazione dinamica del soggetto conoscente con l'oggetto conoscibile, vale a dire un tipo di legame vitale con la realtà." P. Florenskij, *Ragione e dialettica. Prolusione al dibattito della tesi "Sulla Verità spirituale" per il conseguimento del titolo di "magister"*, pronunciata il 19 maggio 1914, trad. it. a cura di C. Zonghetti, in N. Valentini, Pavel A. Florenskij, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 99-101.

fondamento ideale e sostanziale del creato¹⁷⁵ nel gesto dell'amore *kenotico* verso il prossimo.

Sofia è il principio e il centro della creatura salvata, ovvero il Corpo di Cristo, l'essenza creata assunta dalla Parola di Dio. Essendo, secondo Florenskij, quarta Persona, creata, in relazione alle singole ipostasi divine Sofia acquista differenti proprietà-significati. Dal punto di vista dell'ipostasi Paterna, Sofia è la sostanza ideale del creato, dal punto di vista della Parola è la ragione della creatura, dal punto di vista dello Spirito, Sofia è la spiritualità, la santità e la purezza del creato, ovvero la bellezza. Sinteticamente, Sofia è l'idea, una e trina, di *fondamento-ragione-santità*¹⁷⁶.

Di fatti, colui che fosse in grado di raggiungere la vera theosis, di realizzare in se stesso la propria sostanza autentica, ovvero l'amore divino, non vedrebbe più l'immagine iconica, bensì direttamente le persone dei Santi. L'Apocalisse di Giovanni, difatti, dice, che nel mondo trasfigurato non vi sarà più un Tempio... Per oggi, però, per gli uomini imperfetti, la raffigurazione iconica è un accenno al mondo trasfigurato che non è solo un mondo venturo, bensì il cuore del mondo ad ogni istante della sua esistenza, sta all'uomo essere in grado di scorgerne le radici ontologiche.

Dopo aver compreso nelle sue linee generali il pensiero di questo grande filosofo, pensiero che ritrova se stesso nella figura dell'icona russa, è necessario che ci soffermiamo su alcune difficoltà insite nell'impianto teoretico proposto, poiché alcune di queste rappresenteranno un'arena di scontro tra i pensatori russi immigrati in Europa dopo il 1922.

Innanzitutto, dobbiamo menzionare il problema della Sofia, fondamentale per la filosofia religiosa russa in genere. La prima questione relativa a questo tema è una questione logico-gnoseologica. Come ha notato il teologo Georgij Florovskij, l'insegnamento sulla Sofia, in relazione al creato, non può che comportare la logicità completa del mondo, nel quale, proprio per questa ragione, non vi dovrebbero essere quelle antinomie che invece vi appaiono. Il superamento di queste ultime ne deve rappresentare, quindi, il compito finale, il *telos*. La ragione, di fatti, nella prospettiva sofologica deve essere perfettamente adeguata all'essere. Se Sofia è il sistema

¹⁷⁵ P. Florenskij, *Stolp i utverždenije Istiny*, p. 284.

¹⁷⁶ P. Florenskij, *Ibid*, p. 285.

ipostatico dei pensieri creativi di Dio, l'ultima radice del pensiero non può essere antinomica, ma deve rispecchiare, appunto, il mistero di questo sistema¹⁷⁷.

Diversamente ancora possiamo vedere questa difficoltà come è stata affrontata da Evgenij Trubeckoj di cui parleremo immediatamente dopo. Nel 1914 il principe scrive un breve saggio dal titolo *La luce del Tabor e la trasfigurazione dell'intelletto*¹⁷⁸, dedicato all'uscita del più celebre lavoro di Florenskij *La colonna e il fondamento della Verità*. Qui l'autore nota come per Florenskij il culmine della realizzazione spirituale del creato risieda nella trasfigurazione della totalità dell'essere. Di conseguenza sorge una domanda: se tutto l'essere è davvero destinato alla trasfigurazione, con quale diritto dobbiamo invece rigettare la trasfigurazione della nostra ragione? Pur sostenendo che la trasfigurazione finale è un evento che avrà luogo soltanto alla fine dei tempi, Trubeckoj insiste sul fatto che l'inizio della trasfigurazione è posto nel mondo. È del tutto innegabile che la ragione umana nella sua realtà terrestre soffra del più doloroso dei mali: dello sdoppiamento e della discordia, impronta, d'altronde, comune a tutta la vita nel peccato. Trubeckoj ammette che Florenskij illustra molto bene questa lacerazione, sia nell'impianto ontologico, sia nella teoria gnoseologica delle antinomie. Ma se è così, se siamo in preda alla dualità, allora la trasfigurazione del nostro intelletto deve esprimersi nella guarigione da questa discordia e da questo sdoppiamento. Ciò significa che l'antinomismo che oggi domina il nostro pensiero non deve rimanere irrisolto. La Verità, per Trubeckoj, non è antinomica, come invece vorrebbe Florenskij, Essa si presenta come tale soltanto alla nostra mente corrotta. Ammettere l'impossibilità di risolvere in via definitiva l'antinomismo della Verità significa arrendersi di fronte al peccato del pensiero:

“Come la necessità fatale del peccato in questa vita non esclude il nostro dovere di combattere il peccato e di liberarcene con l'aiuto di Dio e per quanto possibile, così *l'inevitabilità per noi dell'antinomismo* non cancella il nostro dovere – quello di cercare di elevarci sopra questo buio peccaminoso della nostra coscienza razionale, cercare di illuminare il nostro pensiero con quell'unità della luce eterna, in cui cessano tutte le nostre contraddizioni terrestri”¹⁷⁹.

¹⁷⁷ G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* (Le vie della teologia russa), Institut russkoj civilizacii, Moskva 2009, pp. 627-628.

¹⁷⁸ E. Trubeckoj, *Svet Favorskij i preobraženije uma. Po povodu knigi svjaščennika P. A. Florenskogo " Stolp i utverždenije Istiny "* (La luce del Tabor e la trasfigurazione dell'intelletto. Sul libro del padre P. A. Florensky "La colonna e il fondamento della verità"), Put', Moska 1914.

¹⁷⁹ E. Trubeckoj, *Ibid.*, p. 15.

Notiamo qui un altro punto molto doloroso nella teoria florenskijana relativa all'impianto onto-teologico del suo pensiero. L'autore insiste sull'antinomismo della conoscenza umana in tutte le sue espressioni, soprattutto laddove cerchi di avvicinarsi ai misteri ultimi, quindi anche dei dogmi della chiesa. Qui, chiamiamo di nuovo in causa Trubeckoj che nota l'errore di Florenskij: quello di scambiare gli *opposita* con i *contraria*. Non ci interessa qui affrontare l'assetto logico dell'argomentazione di Florenskij, ma le incertezze fondamentali che soggiacciono a questo. Nel saggio indicato, Trubeckoj nota come quella che per Florenskij è l'antinomia della Trinità, in realtà rappresenti un'inconsapevole confusione: il filosofo crede che la Chiesa ammetta due contrari, dove in realtà essa parla sotto due aspetti diversi. Dicendo che Dio è uno e trino, la Chiesa non dice che ha una, ma al contempo tre sostanze, ma dice che ha una sostanza e tre ipostasi, tre Persone, dunque.

Menzioniamo un altro punto critico nel pensiero di Florenskij, legato alla mancata distinzione netta tra *ousia* e Persona. Un punto ancora oggi molto discusso da tutti quei teologi e filosofi che ereditano i tesori forgiati dal pensiero filosofico russo.

Abbiamo visto la dimostrazione florenskijana della costruzione dell'identità a partire dai tre elementi. Secondo l'autore si tratta di *un impianto necessario* affinché non si cada nell'astrazione e affinché un essente qualsiasi possa definirsi. L'affermazione diventa pericolosamente grave nel momento in cui Florenskij introduce immediatamente questa dimostrazione all'interno della propria teodicea: per lui è un fatto innegabile che la Trinità *debba* essere trina, o meglio, per Florenskij è scontato che lo sia perché è così che, secondo la ragione (perché il suo discorso è in fondo perfettamente razionale!) l'identità si costruisce. Non solo scavalca la propria negazione della possibilità per un discorso logico di accostarsi al divino, ma sembra che inietti in qualche modo l'economia nella teologia. La mancanza di una chiara rappresentazione del concetto di Persona all'interno della sua filosofia porta a privilegiare la questione omousiaca (che definisce l'unità della sostanza divina e la sua distanza da quella umana, unica anche essa), rispetto alla categoria della differenza e soprattutto della libertà. Nelle pagine de *La colonna*, Florenskij sembra togliere la categoria della causa ($\alpha\tau\tau\omicron\nu$) dalla teologia trinitaria, consegnandola nelle mani di un movimento dialettico autodispiegantesi, vicino a quello soloviano: il filosofo rischia di spogliare il Padre della

Sua paternità, nonostante accenni al Suo essere Amore¹⁸⁰. Probabilmente è questo il luogo in cui il platonismo di Florenskij si mostra in tutta la sua lucentezza. In realtà, non possiamo dire che Florenskij rigetta consapevolmente la pantocrazia del Padre, ma la sua esposizione poco accentuata sul concetto di Persona può comportare insidiose conseguenze, come quelle accennate, e non è un caso se anche la sua teorizzazione della cultura, secondo alcuni studiosi, soffre di una certa cristallizzazione e sottovalutazione della capacità creativa dell'uomo¹⁸¹.

Lasciamo ora il nostro filosofo, da noi criticato forse eccessivamente, ma con lo scopo di introdurre le future polemiche al centro dei dibattiti dei filosofi russi in esilio, per vedere la soluzione proposta dallo stesso Trubeckoj al problema della conoscenza e della struttura della Verità. Anche questo autore affronta la grande questione delle icone, anzi, diventa lungo il Novecento quasi l'esegeta per eccellenza del significato dell'icona, che qui ci interessa e che sta guidando il nostro percorso verso l'esplorazione delle profonde radici della filosofia russa e dei suoi meandri ontologici.

¹⁸⁰ Il IV capitolo de *La Colonna* è intitolato *La luce della Verità* ed è dedicato alla rivelazione di Dio in quanto atto sostanziale dell'Amore, ma troviamo insufficiente questo accenno rispetto alle emergenti difficoltà teoretiche legate all'impianto logico da cui, contrariamente a quanto crede, Florenskij non esce affatto. Per poter uscire da simili difficoltà bisognerebbe introdurre il concetto di causalità, estirpata dalla teologia del filosofo. Questa difficoltà verrà sollevata soprattutto in conseguenza del dibattito sofianoico e darà molti frutti futuri. Un esempio illustre andrebbe accennato. Una bellissima prospettiva in questo senso, su ripresa dei padri cappadoci, è aperta oggi dal pensiero di J. Zizioulas, allievo di Florovskij, nonché dialogatore con la cultura teologica e filosofica russa. Zizioulas parte da un presupposto logico molto vicino a quello di Florenskij, ma ne sviluppa fino in fondo le conseguenze teologiche. Così nella sua *Being as Communion*: "The Being of God is a relational being: without the concept of communion it would not be possible to speak of the being of God. The tautology "God is God" says nothing about ontology, just as a logical affirmation $A = A$ is a dead logic and consequently a denial of being which is life. It would be unthinkable to speak of the "one God" before speaking of the God who is "communion", that is to say, of the Holy Trinity. The Holy Trinity is a primordial ontological concept and not a notion which is added to the divine substance or rather which follows it." in J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Darton, Longman and Todd, London 2013, p. 17. "Now, if the Father is the one personal *arche* in God, his relation to the other two persons could not but be described in causative terms. The idea of *arche* implies a movement, and as Gregory Nazianzen put it, the Trinity is a movement from the one to the three ("The monad moved to triad", he writes (Theol. Orat 3.2)), which suggests that the One, that is, the Father, caused the other two persons to be distinct hypostases" J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, T&T Clark, NY 2009, p. 119.

¹⁸¹ Non vogliamo qui sostenere la tesi radicale di Evlampiev, ma le difficoltà da lui portate alla luce non possono essere ignorate: "I concetti quali tempo, storia, creatività nella concezione di Florenskij risultano di poca importanza, privi di un profondo senso *metafisico*. <...> La storia per Florenskij è insensata, sia nel complesso che in ogni suo singolo frammento, ha senso soltanto l'immotivato "salto" verso uno stato trasfigurato e divino. <...>. Per Florenskij la creatività nella sua dimensione metafisica è la riproduzione delle preesistenti idee divine, mentre nel senso empirico, nella dimensione terrestre, è la semplice ripetizione dei medesimi stereotipi culturali, già trovati dai nostri predecessori" I. Evlampiev, *Istorijskaja filosofija* (Storia della filosofia russa), RHGA, Sankt-Peterburg 2014, pp. 608-609. A nostro avviso, il giudizio di Evlampiev non coglie il punto cruciale. La difficoltà non è tanto nella svalutazione della cultura (si svaluta soltanto una cultura astratta, fondata sui concetti dettati dal raziocinio incapace di scorgere l'unità nascosta dell'essere), quanto nel rischio di svalutare la libertà di autocostruzione, nonché della responsabilità personale, a discapito di una prospettiva soteriologica basata su un'ontologia che legge uno sfondo sostanziale sacro nella persona e non riesce a integrare in maniera forte tale fondamento ontologico con quello della ontogenesi progressiva dell'individuo.

2.2.2 E. N. Trubeckoj. *Le ragioni del pastore.*

Nel 1915, di fronte agli orrori della Prima Guerra Mondiale, il principe Evgenij Trubeckoj (1863-1920) scrive un saggio dedicato all'icona russa dal titolo *La contemplazione nel colore*, presto accostato da altri due brevissimi scritti attorno allo stesso tema: *Due mondi nell'antica icona russa* e *La Russia nella sua icona*.

La questione cruciale che in questi anni impegna la mente del nostro autore e domina le sue pagine più celebri riguarda il *senso della vita*. Non sarà un caso se l'omonima opera, scaturita a partire dagli avvenimenti della Rivoluzione d'Ottobre, verrà pubblicata nel 1918 e rappresenterà la *summa* del pensiero teoretico di Trubeckoj, che a breve perderà la vita a causa del tifo a Novorossijsk, nel disperato tentativo di combattere l'avanzata rossa assieme al tragicamente noto reggimento di Denikin.

Di fronte al crollo definitivo di un potere da tempo vacillante, davanti ai dilaganti nazionalismi, imbevuti di sangue, urgeva chiedersi quale fosse il valore della cultura umana, quale potesse essere lo scopo dell'agire, il senso della vita, appunto.

Ci aiuteremo con un'immagine per accostarci al pensiero del filosofo. Diversamente da come abbiamo fatto con Florenskij, non tratteremo una metafora, ma un personaggio iconico quasi invisibile, o almeno sempre di secondaria importanza nella scena gloriosa di cui è destinato a far parte. Di questo "antagonista", talvolta sfuggente agli occhi di uno spettatore non avvezzo, Trubeckoj ci parla nel saggio *Due mondi nell'antica icona russa*. Si tratta di Giuseppe, marito della Maria.

Nelle icone della *Natività*, soprattutto nelle immagini provenienti da Novgorod o Pskov, Giuseppe è raffigurato in basso accanto a un pastore e il suo atteggiamento è in stridente contrasto con l'avvenimento trionfale cui partecipa: egli, di fatti, è raccolto tra pensieri, ma non vi è traccia di una pacifica contemplazione sul suo volto. Può essere raffigurato sia in ascolto turbato delle parole del pastore, sia con un'espressione disperata, di terrore, ai limiti della follia e della perdizione, come nota Trubeckoj.

Il pastore indica a Giuseppe il suo bastone, secco e storto. Il riferimento raffigurativo, afferma il filosofo, trova spiegazione negli apocrifi diffusi nella Rus': è il diavolo a indicare a Giuseppe il ramo secco, un ramo che non può dare vita, analogamente a come Giuseppe non avrebbe potuto dare figli al mondo. Le ragioni del pastore appaiono tanto perfide e insidiose quanto semplici e immediate. La sensibilità popolare ha potuto cogliere le più profonde radici dei dubbi umani nell'evidenza

disarmante delle loro argomentazioni. Trubeckoj scrive che nella persona di Giuseppe l'icona russa indovinò non un semplice dubbio dell'individuo, ma il dramma universalmente umano, che si ripeterà di secolo in secolo fino a quando non si scontreranno definitivamente i due mondi: quello dei cieli e quello della terra. Il tempo passa, ma l'essenza della tentazione rimane immutata: sulle ragioni del pastore, dice l'autore, si fonda la critica razionalistica che non si stanca mai di ripetere che non esiste un mondo diverso da quello visibile, presente, e che quindi non esiste una nascita diversa da quella naturale, dai genitori fatti di carne e ossa¹⁸², e non esiste quindi una vita diversa da quella puramente biologica in cui regna la legge del più forte.

All'interno della raffigurazione della nascita di Cristo, l'icona russa seppe ritrarre la lotta delle due visioni del mondo radicalmente opposte, che compone la storia dell'umanità. E, in fondo, queste due visioni hanno a che vedere con l'accettazione o il rifiuto della fede nella luce del Tabor e nella santificazione della terra, come vedremo.

Per capire quanto accennato, torniamo alla fondamentale questione del senso della vita posta da Trubeckoj. L'autore innanzitutto ci indica la strada da percorrere nella ricerca: per poter indagare il senso della nostra esistenza dobbiamo prima chiarire il significato della parola 'senso'. Il nostro domandarci attorno all'esistenza, dunque, deve prima affrontare la grande questione della struttura della verità¹⁸³.

È importante notare che *smysl*, termine che traduciamo con la parola "senso", in russo ha la stessa radice della parola *mysl'* – pensiero, cui viene aggiunto il prefisso 'so-', (simile al 'co-' italiano, potremmo dire; nel tempo il termine perse la 'o', lasciando sfumare un'importante carica teoretica). Come bene indica Gavriušin, questo termine, in realtà, non ha un parallelo nelle lingue europee e viene a significare originariamente "un equilibrio dialettico delle energie intellettive"¹⁸⁴. Si tratta di una riflessione che non conosce la scissione in sensibile e razionale, che richiama, inoltre, una dimensione di condivisione, ovvero una compartecipazione alla verità¹⁸⁵.

¹⁸² E. Trubeckoj, *Dva mira v drevnerusskoj ikonopisi* (Due mondi nell'antica icona russa), in E. Trubeckoj, *Smysl žizni* (Il senso della vita), Kanon+, Moskva 2011.

¹⁸³ Si confronti in proposito *The Unity of Reason and Faith as a Human Challenge. The problem of Christian Culture and Philosophy in E. Trubezkoy and V. Zenkovsky*, in T. Obolevich (eds.), *Faith and Reason in Russian Thought*, Copernicus Center Press, Krakow 2015, pp. 220-225.

¹⁸⁴ N. Gavriušin, *Smysl žizni* (Il senso della vita), Progress, Moskva 1994, p. 9.

¹⁸⁵ Si confronti a tal proposito N. Valentini, *Volto dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, Paoline, Milano 2012.

Quando ci incamminiamo verso la conoscenza di un fatto qualsiasi la nostra intenzione consiste sempre nello scoprirne la verità, ovvero nel trovare quegli aspetti del fatto da noi analizzato che possano essere ugualmente riconosciuti da ogni altro essere pensante. Affermare qualsivoglia verità, significa, secondo Trubeckoj, affermare un contenuto di coscienza nella sua forma universale e assoluta, incondizionata. La fede nella verità-senso, che sta alla base di ogni nostro giudizio e di ogni nostro atto di coscienza, è una fede nell'esistenza di contenuti di coscienza trans-soggettivi e sovrapsicologici, del tutto indipendenti, quindi, da qualsiasi soggetto pensante. In tal modo, la verità, pur essendo trascendente rispetto alla coscienza del singolo, non è trascendente rispetto alla coscienza in quanto tale, anzi, dice il principe, la verità è un pensiero universalmente condivisibile, che però non ha la sola realtà logica, bensì anche quella ontologica in quanto rispecchia perfettamente l'essere che è, abbraccia tutto l'esistente: ogni nostra osservazione, ogni nostra ricerca è possibile soltanto perché qualche esistente la scaturisce e quindi la precede. Ogni essente, d'altro canto, permane nella verità e in essa trova la propria definizione assoluta¹⁸⁶ la sua fuga dalla propria verità, dal *telos* proprio, ne definisce la morte, come vedremo.

Il soggetto cosciente deve procedere nella ricerca del senso veritativo dell'oggetto d'indagine, a partire dagli indizi che già possiede e discriminando, nel suo cammino, quanto rispecchi la sua intuizione preliminare da quanto la neghi. Così anche la ricerca del senso della vita, ovvero di quella verità sulla vita che ne definisca lo stato ontologicamente doveroso, che ne delinei, cioè, il *telos*, presuppone una conoscenza preliminare del senso stesso che si sta cercando. Significa che la coscienza di chi si avvia verso la ricerca contiene già alcuni indizi su quanto viene ricercato, grazie ai quali il soggetto sarà in grado di individuare l'oggetto di ricerca, di riconoscerlo¹⁸⁷.

Ma come si struttura la verità di una qualsiasi datità? In un mondo in cui lo scorrere e il movimento sembrano contrastare la possibilità stessa di affermare un giudizio saldo e universalmente condivisibile, che strumenti ha l'uomo per non sprofondare nello scetticismo gnoseologico? La domanda diventa cruciale per l'autore soprattutto se ci ricordiamo che la verità che egli desidera trovare riguarda il senso della vita, obliato all'epoca, un senso non semplicemente perduto, ma soffocato dai gas bellici, annegato nel sangue umano e lasciato marcire tra le trincee.

¹⁸⁶ E. Trubeckoj, *Smysl žizni* (Il senso della vita), Kanon+, Moskva 2011, pp. 18-21.

¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 88.

Se il movimento è un fatto del tutto evidente, sembra del tutto innegabile anche la nostra capacità di percepirlo veritativamente, ovvero di riconoscere che è lo stesso a permanere nei vari istanti del proprio non esser più se stesso. La stessa possibilità di cogliere la continuità è garantita, secondo l'autore, dalla nostra capacità di elevarci sopra il tempo che scorre e di vedere l'unità sia di quanto risulti già passato di un fatto, sia di quanto di esso sta passando, sia quanto ne accadrà nel futuro. Si tratta di una sintesi di momenti che non può che avvenire tramite un'intuizione di senso sovratemporale. Pensare il movimento significa per Trubeckoj pensare ogni suo attimo e ogni punto che esso attraversa come un qualcosa che scompare nella realtà temporale, ma al contempo permane nella verità. E se vere o false possono essere soltanto le sintesi di nostri stati di coscienza, (gli stati di coscienza isolati, presi singolarmente, non possono essere veri o falsi, o, detto altrimenti, solo laddove vi siano un soggetto e un predicato la verità o la falsità possono attestarsi), allora la verità assoluta deve già da sempre contenere in sé ogni giudizio sintetico veritativo su ogni esistente, ovvero su tutto l'essere.

Si tratta, quindi, di un procedere nel tempo, un movimento conoscitivo, un discorrere attorno alla cosa il cui senso, però, come abbiamo visto, alloggia fuori dal tempo. E se noi scopriamo quei giudizi sintetici veritativi eterni in un processo di conoscenza, la verità, allora, è quell'*eterno giudizio sull'essere* tutto in cui da sempre è pronunciato il verdetto veritativo su ogni esistente: la fede nella verità, che compone l'*a priori* della nostra coscienza, è la fede nella sintesi assoluta, in cui tutte le rappresentazioni possibili e reali sono date nel loro valore assoluto¹⁸⁸. Qui vi è da sempre contenuta, in un'eterna intuizione assoluta, quella catena di cause ed effetti che il soggetto conoscente è destinato a scoprire soltanto in un atto discorsivo, in un processo riflessivo. Ma se all'uomo è dato conoscere la verità sulle cose, condivisibile con altri esseri umani, allora siamo partecipi di questo pensiero onnisciente, di questo sguardo onnicomprensivo sull'essere: sentiamo quindi la presenza di una doppia radice che definisce la nostra esistenza, un'esistenza che si consuma nel tempo, ma che sembra si elevi alle alture dell'eternità ad ogni atto conoscitivo anche e soprattutto quello relativo allo scopo della nostra esistenza.

¹⁸⁸ E. Trubeckoj, *Ibid.*, p. 26.

Se dunque la verità, intesa come giudizio sintetico assoluto su ogni cosa, deve esistere a prescindere dall'esistenza del soggetto umano pensante, vi è un soggetto la cui mente pronuncia tale giudizio una volta e per tutte sull'intero mondo creato. La compartecipazione del pensiero umano a quello divino è possibile anche in forza della struttura logica di entrambi. Di fatti, a differenza di Florenskij, Trubeckoj, come già accennato, sostiene che la razionalità non va soppressa sulla via verso la comprensione del disegno divino sul mondo, bensì purificata e redenta. Per il principe, il pensiero divino mantiene e trasmette al pensiero umano le leggi della ragione e l'unica differenza sostanziale nel *modus operandi* della mente divina rispetto a quella umana consiste nella non discorsività, nella intuizione eterna tutte le cause esibiscono immediatamente i loro effetti. Il pensare divino è una visione assoluta, l'onniscienza, appunto. E la verità, dunque, non è altro che il darsi del contenuto della mente divina in cui ogni essente è da sempre visto nel suo significato assoluto, giunto al proprio scopo¹⁸⁹.

Qual è allora il senso della vita tanto ricercato da Trubeckoj e dove potremmo scorgerlo, semmai in una dimensione temporale fosse possibile trovarne i segni evidenti?

Il filosofo afferma che una delle affezioni più atroci per l'essere umano consista in una visione della vita rappresentata da un cerchio, figura conchiusa e senza uscita. L'assenza di uno scopo finale, la definizione della nostra esistenza che si esaurisca in un puro circolo vizioso di nascite e di morti è esattamente quella sostenuta dal razionalismo. Si tratta di quel biologismo in cui a sopravvivere è il più forte, ma pure costui è vincitore di singole battaglie, poiché la vittoria finale in questa guerra spetta alla morte soltanto.

Se esiste un senso per cui la vita umana è qualcosa di più rispetto al puro materiale biologico, sacrificabile ai fini di un'evoluzione priva di scopi e di mete, allora è da ricercarsi nella stessa struttura ontologica della vita, ovvero nella sua verità, indicataci nella figura di Sofia, il fine cui tende il mondo creato¹⁹⁰:

“Nella venerazione di Santa Sofia all'interno dell'insegnamento e soprattutto liturgia e icona ortodossa vi sono due tratti ugualmente fondamentali che a uno sguardo superficiale possono sembrare in

¹⁸⁹ *Ibid.*, pp. 22-30.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 148.

contraddizione tra loro. Da un lato, Sofia è quella Sapienza con cui Dio creò il mondo, e non una qualche parte del mondo, non un qualche strato dell'essere, ma tutto il mondo, celeste e terrestre: all'inizio della litania della Veglia Notturna si dice di fatti: "tutto creò con la Sapienza"; dall'altro lato, la nostra devozione ortodossa vede sempre Sofia in un'immagine umana. L'umanità della Sapienza Divina ecco il più paradossale e particolare tratto contenuto nell'idea di S. Sofia; ma al contempo è quanto vi sia di più profondo, quanto le conferisce il significato centrale all'interno della visione ortodossa, quindi anche religiosità russa"¹⁹¹.

Sofia per Trubeckoj è il mondo delle idee (pensieri divini cui si è accennato sopra) o degli archetipi posti da Dio a fondamento della creazione. È la creatura nella sua forma perfetta e finale, creatura come deve essere nell'eternità, come Dio la vuole. È il pensiero di Dio e allo stesso tempo la volontà di Dio sulla creatura. Sopra ogni essere creato, privo di forze e immerso nel peccato, vige quell'immagine perfetta e splendente che Dio ha provveduto e che deve venire alla luce in esso. Non si tratta di un concetto, ma della realtà in Dio: Sofia è il disegno divino del cosmo. In questo disegno l'uomo è il vero centro: tutto viene creato per lui e tutto a lui si riconduce – egli è l'immagine di Dio nel senso più autentico, ecco perché la Sapienza Divina ha tratti umani¹⁹². L'umanità, unita dallo Spirito di Dio e divinizzata - questa è la massima espressione del disegno divino sul mondo, della verità del mondo, è quanto nel mondo deve regnare. Ed è a questo regno che si riferiscono le immagini iconiche russe di Sofia troneggiante¹⁹³. Sofia è l'organismo spirituale vivente, composto di esseri uniti dallo Spirito di Dio. Ogni popolo e ogni individuo hanno qui una propria idea specifica, un trono e una corona propri.

Ma che ne è della libertà dell'uomo, se su di lui pende già il verdetto di un'idea divina? Se il *telos* del mondo è già stato da sempre prestabilito nel disegno ideale, espresso dalla verità di Sofia? E ancor più importante si pone la domanda: come si presenta il legame tramite Sofia all'interno dell'economia? Sembra, di fatti, vi si nasconda il rischio di una pericolosa immanenza.

Trubeckoj chiarisce che Sofia non rappresenta la natura del creato, bensì il mondo delle idee *sul* creato, del tutto distinto dalla loro essenza. È quella verità eterna, quel contenuto di coscienza divina, assoluto e intuitivo, dato in una visione non discorsiva,

¹⁹¹ E. Trubeckoj, *Nacional'nyj vopros. Konstantinopol' i Sviataja Sofija* (La questione nazionale. Costantinopoli e Santa Sofia), *Vojna i Kul'tura*, Moskva 1915, p. 6.

¹⁹² *Ibid.*, p. 7.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 10.

su ogni vivente. Tuttavia, è fondamentale ricordare che la visione che Dio possiede delle sue creature non anticipa le loro azioni, bensì le contempla nei loro esiti. Sta all'uomo decidere se realizzare l'idea a lui affidata o se contrastarla, ma da sempre, la sua determinazione sarà in relazione con l'idea veritativa che su di lui vige.

Trubeckoj spiega allora il significato della seconda morte, ovvero il destino di tutto quanto non realizzi l'idea posta nella Sofia su di lui:

“In questo senso, come ho già detto, *l'eternità dell'inferno è l'eternità di un istante*. Chi non ha vissuto in Cristo nel tempo alla fine dei tempi verrà rigettato “nelle tenebre esterne”, nella sfera assolutamente estranea a Cristo e, quindi, estranea alla vita. Davanti agli occhi dell'Onnipotente questo attimo è *eternamente reale* assieme a tutto il suo dolore sconfinato. <...> Questi fantasmi non hanno né il presente, né il futuro. Nell'inferno vi è soltanto *un infinito e tenebroso passato*. E soltanto in quanto eternamente superato, passato, l'inferno si conserva nella divina onniscienza eterna. L'inferno è in senso pieno il mondo dimenticato, ovvero il mondo lasciato per sempre al di fuori dall'essere assoluto, divino”¹⁹⁴.

Di fatti, in un mondo sanguinario, come quello cui assistette Trubeckoj, il biologismo fu predominante e la candida idea di un creato capace di incarnare il pensiero divino su di esso poté sembrare pura utopia.

Ma esiste allora un'epoca o un posto in cui la verità possa mostrarsi? Trubeckoj risponde affermativamente. *La verità si mostra già attraverso il mondo corrotto*, nonostante sembri nascosta all'umanità immersa nella vorace lotta per la sazietà del ventre. E se questo mondo veritativo ancora è nascosto agli occhi umani, vi è un luogo privilegiato in cui il suo tralucere regala la speranza agli spettatori:

“L'icona non è un ritratto, ma l'archetipo dell'umanità ventura. E dal momento in cui questa umanità noi per ora non la vediamo negli uomini peccatori di oggi, ma *soltanto indoviniamo*, l'icona può essere solo una sua raffigurazione simbolica. Che cosa significa in questa raffigurazione la corporeità affinata? È la negazione energicamente espressa di quel biologismo, che eleva la sazietà della carne a comandamento supremo e assoluto. <...> I volti logori dei santi nelle icone contrappongono a questo sanguinoso regno della carne autosufficiente e sazia la nuova norma delle relazioni vitali. È quel regno che la carne e il sangue non ereditano”¹⁹⁵.

¹⁹⁴ E. Trubeckoj, *Smysl žizni*, p. 129.

¹⁹⁵ E. Trubeckoj, *Umozrenije v kraskach*, p. 333.

L'icona mostra il significato cosmico del creato inteso come tempio di Dio in cui le creature sono unite attorno all'araldo del senso della vita, quale è l'uomo. L'uomo, di fatti, è responsabile non soltanto del ritrovamento della propria idea, ma è suo il compito di condurre tutto quanto l'esistente verso il Creatore, la salvezza, carne e spirito, sta nelle mani dell'uomo. E la rivelazione della corporeità ventura e trasfigurata ci è già consegnata nell'episodio della trasfigurazione di Cristo: la luce del Tabor che inonda gli essenti, dice Trubeckoj, è uno degli elementi più essenziali alla percezione della vita ortodossa. I bagliori di questa luce giustificano la gioia di fronte al mondo, nonostante la corruzione dilagante¹⁹⁶. Ecco perché, dice l'autore, l'icona russa ha potuto mostrare lo sfiorarsi reciproco dei due mondi: quello dei santi che emanano la luce della trasfigurazione e mostrano la loro vicinanza alla Sofia, all'idea divina sulla vita, e quello dell'uomo medio, dell'uomo del dubbio, adepto del biologismo e dell'agiatezza¹⁹⁷.

¹⁹⁶ E. Trubeckoj, *Smysl žizni*, p. 77.

¹⁹⁷ E. Trubeckoj, *Umozrenije v kraskach*, p. 356.

III. L'APOGEO E LE GRANDI QUESTIONI

3.1 LA FILOSOFIA NELLE ISTITUZIONI (XVII-XIX SEC.) E ALCUNI PRECURSORI

Bisogna tornare sul percorso storico per comprendere il clima in cui la filosofia crebbe nelle terre russe e poté dare i propri frutti al mondo del pensiero. A questo scopo sarà utile rivolgerci alle istituzioni atte a iniettare l'amore per la sapienza nella società, ovvero alle accademie e alle università.

Nel XVII secolo sorse acuta la questione dello sviluppo di un sistema d'istruzione in Russia. Già Ivan IV (1547-1584) si pose questo problema, mentre il tragicamente noto Boris Godunov (1598-1605), uno dei più attivi sostenitori dell'istituzione del patriarcato russo, inviò alcuni giovani nelle università europee e cercò di organizzare a Mosca un'istituzione corrispettiva, invitando a questo scopo alcuni professori germanici. L'opposizione del clero conservatore e i successivi avvenimenti del Periodo dei Torbidi, però, impedirono la realizzazione del suo progetto.

Tuttavia, la vicinanza con territori corrispondenti alle odierne Ucraina e Bielorussia, allora parte della Confederazione Polacco-Lituana, permise alla Rus' di attingere a quel sapere che man mano in quelle terre si strutturava in istituzioni sempre più organizzate e metodiche¹⁹⁸.

La nascita e lo sviluppo nella Rus' di una riflessione filosofica più vicina a quella *ratio* occidentale, tanto criticata da Ern, come visto sopra, fu dovuta a un fatto storico ben preciso. L'Unione di Brest del 1596, che vide riappacificarsi la chiese d'Oriente e d'Occidente, si conquistò ben presto alcuni validi oppositori nelle terre di confine. Validi, soprattutto perché determinati a dibattere con il cattolicesimo su solide basi argomentative razionali. A partire da questa esigenza, in alcuni centri, come Lviv, Kiev, Vilnius, nacquero delle "fratellanze" i cui membri si impegnarono nello studio del tomismo e del pensiero scolastico e nella produzione delle opere anticattoliche, basate su strumenti teorici così acquisiti (si pensi ai lavori di Cirillo di Stavrovetsk, *Lo specchio della teologia* (1618) e Cassiano Sakovitch, *Sull'anima* (1625)).

¹⁹⁸ M. Gromov, *Op. cit.*, p. 141.

Nel 1632 Pietro Mogila (1597-1647) fondò a Kiev un collegio successivamente chiamato Kievo-Moghiljanskaja Akademija¹⁹⁹ (il titolo di accademia venne attribuito all'istituzione nel 1701 su ordine di Pietro I), prossimo nel suo approccio didattico ai piani d'insegnamento degli istituti gesuiti polacchi dell'epoca, soprattutto all'Università Jegellonica di Cracovia: di fatti, gli insegnanti si servirono di manuali in latino d'impronta scolastica, come quelli di T. Cajetan, J. C. de Arriaga, L. de Molina, F. Suarez, ecc.²⁰⁰. Oltre all'insegnamento ufficiale della filosofia (generalmente tomismo e aristotelismo), presso l'Accademia si potevano apprendere la retorica, le lingue classiche, gli elementi di matematica e delle scienze naturali. Si noti che fu l'unico luogo in cui gli studenti poterono accostarsi alle dottrine copernicane e galileiane, interdette nell'Europa occidentale.

Successivamente, anche Mosca aderì al nascente spirito polemico-filosofico e nel 1649 vi venne aperta una Scuola Teologica che ben presto, però, vide al proprio interno due correnti contendersi il territorio teoretico: una corrente pro-latina, difenditrice della scolastica, e una pro-greca, ardente sostenitrice dell'eredità patristica, orientata verso il platonismo. Vennero invitati qui trenta monaci e studiosi ucraini per l'insegnamento e la traduzione attiva dei testi (il solo Epifanij Slavineckij (1600-1675) tradusse più di tredici testi degli autori più svariati, tra cui Tucidide, Plinio il Giovane, Erasmo da Rotterdam, ecc.). Non è difficile intuire come a partire da questo momento l'influenza culturale di Kiev, fortemente latinizzato nei suoi metodi, si fece preminente a Mosca. Tuttavia, la Scuola, legata al monastero di Sant'Andrea e finalizzata ad istruire i futuri chierici, non fu l'unico luogo in cui il nuovo approccio allo studio della filosofia si fece strada.

Nel 1687 ebbero inizio a Mosca le prime lezioni dell'Accademia Slavo-greco-latina²⁰¹ – la prima istituzione laica per l'istruzione superiore fondata sul suolo russo. A capo dell'Accademia furono posti due monaci greci, i fratelli Lichud, dottori in filosofia all'Università di Padova, avvezzi, dunque al tomismo e all'interpretazione che Averroè diede di questo. L'insegnamento si svolse in greco e in latino e i primi tre anni di studi dovevano essere dedicati all'apprendimento della grammatica, della retorica e della

¹⁹⁹ Si confronti V. Panibratcev, *Prosveshenije razuma. Stanovlenije akademičeskoj nauki v Rossii* (L'illuminazione della ragione. La formazione della scienza accademica in Russia), RHGI, Sankt-Peterburg 2002, p. 216.

²⁰⁰ T. Obolevich, *La philosophie religieuse russe*, Cerf, Paris 2014, p. 46.

²⁰¹ Si confronti sul tema V. Panibratcev, *Filosofija v Moskovskoj greko-slaviano-latinskoj Akademii*, RAN, Moskva 1997.

poetica. Gli ultimi tre anni dovevano concentrarsi sulla filosofia, suddivisa in fisica, etica e metafisica.

Tuttavia, l'attività dei fratelli non durò a lungo. Già nel 1690, cosciente del pericolo d'occidentalizzazione, il concilio della chiesa ortodossa russa condannò le idee latinizzanti e dichiarò eretici tutti i manuali stampati a Kiev, ritirandoli dalla circolazione²⁰². Così nel 1694 i fratelli furono deposti dall'incarico e venne loro proibito di insegnare in futuro, mentre l'istituzione, orfana di entrambi i padri, ebbe un periodo di declino, non destinato però a prolungarsi.

Nel 1701, su ordine di Pietro I, l'Accademia moscovita venne riorganizzata secondo il modello kievano e nel 1704 fu ripristinato l'insegnamento di filosofia e quindi venne dato un timido inizio alla formazione di quelli che poi divennero i primissimi insegnanti della materia.

Una breve parentesi va fatta sulla nascente concezione dell'individuo: forte, intraprendente, un uomo d'azione è il nuovo ideale del soggetto che pervade la letteratura russa del periodo che va dalla fine del XVI sec. al XVII sec. Il grande conoscitore dell'antichità russa Lichačëv osservò che le radici storiche della rinnovata concezione della persona umana furono dovute alla nuova esperienza di lotta sociale, consecutiva alle insurrezioni popolari e alla guerra polacco-moscovita. In questo periodo, secondo lo studioso, dalla prassi politica fu emarginata una certa "teologicità di sguardi sulla storia umana", sul potere politico e sull'uomo. A partire da questo momento, nasce forte l'interesse per l'individuo nella sua complessità, nel suo essere un frammisto di vizi e di virtù, nel suo essere immerso in un concreto quadro storico-sociale²⁰³.

Tuttavia, preme sottolineare che tale emancipazione dell'individuo dall'inquadramento teologico precedente, non segna una spaccatura radicale, e sebbene corrisponda a un certo grado di secolarizzazione culturale, riflette altresì una tendenza inversa, ovvero quella di una "seconda sacralizzazione della vita" che si palesa nella storia culturale russa del periodo indicato. La violazione delle frontiere tra la sfera laica e quella sacrale comporta la nascita di fenomeni-limite, unificati, in cui il contenuto

²⁰² N. Zernov, *Eastern Christendom: A study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church*, Weidenfeld and Nicolson, London 1961, p.155.

²⁰³ D. Lihachev, *Op. cit.*, pp. 205-280.

sacrale viene trasmesso sotto una forma laica, mentre le idee laiche vengono esplicitate coi termini sacrali²⁰⁴.

Questa parentesi diventa qui importante, perché ci permette di capire la continuità di un meccanismo culturale che traduce la mondanità nella tradizione cristiana locale, meccanismo che abbiamo esplorato brevemente nel cap. I.

Questo sfondo di radicale cambiamento nell'autocomprensione diventa un fertile terreno culturale per la successiva riforma.

La svolta definitiva per l'intera cultura russa avviene all'epoca di Pietro I (1682-1725): sarà con questo regnante che la Russia si avvierà verso una radicale laicizzazione dello stato. Alla morte del patriarca Adrian, Pietro non permise l'elezione di un successore, dando alla chiesa un vertice sinodale, in cui un funzionario governativo occuperà un ruolo sempre più prominente. In tal maniera, la chiesa non soltanto perdeva l'antica influenza sul regnante, dettata dalla tradizionale coesistenza "sinfonica", ma veniva a sua volta sottoposta al potere dello zar. Come nota Zen'kovskij, in questo periodo ha luogo la laicizzazione della coscienza nazionale per cui l'idea della Santa Rus' viene gradualmente trasformata in quella della Grande Russia²⁰⁵.

In realtà, una vera frattura spirituale si ebbe ben prima, ovvero ancora nel XVI secolo, quando si scontrarono due grandi personalità della chiesa ortodossa. Quello che il celebre teologo Georgij Florovskij chiamò "lo scontro delle due verità"²⁰⁶ iniziò formalmente come un dibattito attorno alla liceità della proprietà e dei possedimenti per la chiesa, ma nascose due concezioni opposte della presenza e della testimonianza ecclesiastica nel mondo.

La prima fu la verità di Iosif Volockij (1439-1515) e fu la verità del servizio sociale della chiesa, ovvero di una vocazione verso il mondo. La seconda verità, rappresentata

²⁰⁴ T. Čumakova, *Čelovek epochi peremen. Obraz čeloveka v drevnerusskoj literature konca XVI-XVII vv.* (L'uomo dell'epoca dei cambiamenti. L'immagine dell'uomo nella letteratura russa antica fine XVI-XVII sec.), in *Studia culturae*, n. 5 (2003), pp. 40-50. La studiosa afferma che il periodo indicato rappresenta il secondo episodio di "sacralizzazione" nella storia della Rus', dopo il battesimo. Uno degli argomenti che la slavista porta a sostegno della sua teoria è presentato dall'analisi del *Racconto su Savva Grudzyn*, che strinse il patto col diavolo. Il protagonista è giovane e spudorato, ma non viene apertamente condannato dall'autore, se non per aver sperperato il patrimonio paterno, quindi per una certa mancanza di praticità. L'apparente secolarizzazione narrativa tradisce, però, uno sfondo frammisto, poiché il giovane viene salvato dalla Madre di Dio assieme allo zar.

²⁰⁵ V. Zen'kovskij, *Op. cit.*, v. I, p. 60.

²⁰⁶ Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija* (Le vie della teologia russa), Institut russkoj zivilizacii, Moskva 2009, p. 33 e ancora: "la diatriba tra i sostenitori di Iosif e il movimento d'oltre Volga può essere riassunto nella seguente contrapposizione: la conquista del mondo tramite il lavoro esteriore in esso oppure il superamento del mondo tramite la trasfigurazione e l'educazione dell'uomo nuovo, nella trasformazione nella persona nuova. Il secondo cammino può essere chiamato anche il cammino della creazione culturale" *Ibid.*, p. 38.

dalla voce monacale di Nil Sorskij (1433-1508), fu quella mistica-contemplativa, legata all'esicasmismo e all'ideale dell'incessante preghiera del cuore. A partire dalla "vittoria" ufficiale della posizione di Iosif, la chiesa ortodossa, secondo diversi studiosi, vide indebolito il suo slancio spirituale ed è per questo che non oppose una valida resistenza alle umilianti riforme di Pietro I²⁰⁷.

Con questo grande zar, l'orientamento dell'istruzione fu spostato dal mondo latino a quello nordeuropeo protestante e lo stesso progetto universitario fu suggerito al sovrano per molti aspetti niente meno che dal grande Leibniz.

Nonostante i consigli dell'olandese, che auspicava l'istituzione di un'università indipendente dallo stato, capace di far crescere le risorse accademiche interne ed emancipare la Russia dalla costante dipendenza dall'Europa Occidentale in tal senso, Pietro preferì eguire un disegno più adeguato per la struttura sociale delle sue terre. Di certo, difficilmente si sarebbe potuta inscrivere nelle intenzioni del monarca la costituzione di una classe di scienziati, formata per il futuro comando sul paese, similmente a come riportato nell'utopia baconiana, ma nemmeno l'apertura di una semplice università. Infatti, le università, guidate da un regolamento interno, indipendente quindi dal controllo statale, avrebbero portato alla crescita di una classe intellettualmente libera, pericolosamente indomabile, quanto di più lontano dai progetti che Pietro ebbe sul proprio popolo.

Di fatti, nel 1722 lo zar introdusse la cosiddetta Tavola dei ranghi, ispirandosi ai documenti consimili vigenti nei diversi regni europei. In questa tabella, l'intera popolazione fu classificata secondo il ruolo occupato nell'organismo statale. La funzione degli scienziati, prima dell'epoca cateriniana, quando si iscrisse finalmente all'interno dello status attribuito ai grandi maestri dell'arte, ai banchieri, ai grossi commercianti, ecc., fu ambiguo, poiché rimaneva escluso dal documento e quindi non regolamentato. Da qui proveniva da un lato la mancanza di prestigio sociale per chiunque volesse impegnare il proprio tempo nell'esercizio delle scienze e dall'altro

²⁰⁷ Si confronti sul tema A. Kartašev, *Očerki po istorii russkoj cerkvi* (Contributi sulla storia della chiesa russa), Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarchata, Minsk 2007, vol II, pp. 333-392. Si confronti sul *Manifesto* di Pietro I e la sua portata S. Bychkov, *Russkaja Zerkov' i imperatorskaja vlast'* (La Chiesa russa e il potere imperiale), Russkoje reklamnoje izdatel'stvo, Moskva 1998, pp. 15-17.

l'ampliamento delle affluenze degli intellettuali stranieri, generosamente ripagati dallo zar.²⁰⁸

In questo quadro storico-sociale, nacque la prima istituzione laica che diede luogo anche allo studio sistematico di filosofia in Russia. Si tratta dell'Accademia delle Scienze, fondata nel 1724 a Pietroburgo. Lo zar, pur avendo ascoltato attentamente i preziosi consigli dei due maestri stimati, ovvero Wolf e Leibniz, pose l'inizio a un'istituzione straordinariamente fertile per la scienza, ma ben controllata dallo stato. Qui col tempo occorsero alcuni dei più prestigiosi cultori delle scienze dell'epoca e tra i membri d'onore furono annoverati I. Bernoulli, Voltaire, Wolf, Diderot, D'Alembert e Linneo.

La filosofia, però, come si nota, fu vista fin da subito con sospetto. Si avvertì il pericolo per l'autorità della chiesa e dello stato, nel caso questa disciplina sfuggisse alle redini di un controllo scrupoloso e attento²⁰⁹. Così, ad esempio, nello statuto accademico del 1774 si specificava che i professori di filosofia non avrebbero dovuto tenere insegnamenti contrari alla fede ortodossa, ai buoni costumi e alla vigente forma di governo. Così, i professori di questa materia presentavano presso la cancelleria i testi preparati per le future lezioni, affinché si valutasse “se si allontanano dall'insegnamento della fede ortodossa e se dubitano delle gloriose condizioni dello stato”²¹⁰.

La fondazione dell'Università di Mosca, frutto dell'amore per il sapere dell'imperatrice Elisabetta, volle significare innanzitutto il desiderio di creare un ambiente accademico russofono, in contrapposizione a quello filogermanico già fiorente a Pietroburgo. Gli allievi di tutte e tre le Facoltà (divisione iniziata solo a partire dal 1759 in giurisprudenza, medicina, filosofia) per i primi tre anni di formazione si dedicavano agli studi filosofici per poi passare alla specializzazione. Il clima che vi regnò inizialmente fu quello wolfiano, e quando nel 1804 dall'Università di Goettingen venne chiamato il professor I. Bule per un corso di “Metafisica critica” questi,

²⁰⁸ Si confronti a tal proposito l'ottimo lavoro di Si veda T. Artem'eva, *Ot slavnogo prošlogo k svetlomu buduščemu. Filisofija istorii i utopija v Rossii epochi Prosvješčenija* (Dal glorioso passato al luminoso futuro. La filosofia della storia e l'utopia nella Russia all'epoca dell'illuminismo), Aleteja, Sankt-Peterburg 2005.

²⁰⁹ Basti pensare, tra tanti, al tragico caso dell'allontanamento dall'insegnamento universitario del prof. Melmann: questi diffondeva il pensiero kantiano, ritenuto dalle autorità pericoloso per la sottovalutazione dell'Autorità a causa dell'esaltazione della ragione e della secolarizzazione, quindi offensivo per la religione cristiana. Il professore venne esiliato a Königsberg, ma si tolse la vita lungo la strada. Si veda T. Artem'eva, *Op. cit.*, pp. 377-379.

²¹⁰ G. Špet, *Očerk razvittija russskoj filisofii* (Lineamenti dello sviluppo della filosofia russa), in *Sočinenija* (Opere), Nauka, Moskva 1989, pp. 36-37.

analizzando i sistemi di Kant, Fichte e Schelling, più che all'insegnamento dei loro pensieri mirò alla loro confutazione²¹¹.

Per quanto riguarda gli autori letti e amati nel XVIII secolo, in prevalenza, furono ricercati i testi in francese, sia prodotti direttamente in questa lingua, sia classici di ogni genere in traduzione francese. Se negli anni Trenta del secolo gli scritti in lingua gallica occuparono il terzo posto nelle vendite di libri in lingua straniera (26,5%), già negli anni Cinquanta la quota salì al 59%.

Nel 1753 fu possibile acquistare a Pietroburgo i primi due volumi dell'*Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, usciti a Parigi rispettivamente nel 1751 e 1752 e proibiti dalla censura. Fu possibile trovare in commercio quasi tutti i più grandi nomi dell'Illuminismo, ben presto e metodicamente tradotti anche in russo: P. Bayle, D. Diderot, C-L. Montesquieu, J-J. Rousseau, P-H. Holbach, C-A. Helvetius. L'autore più popolare fu decisamente Voltaire²¹² e nel 1759 si potevano acquistare i venti volumi delle sue opere complete stampate a Ginevra. Oltre agli autori propriamente francesi, venivano letti in francese le opere di Cervantes, Defoe, More, Swift, Plutarco, Virgilio e persino *Mille e una notte* e la Bibbia. Ma nonostante la passione per il mondo filosofico francofono, bisogna notare che non vi fu una reale ricezione critica dell'Illuminismo, bensì un innamoramento quasi giovanile, irriflessivo e a volte distorsivo degli illuminati²¹³. Così al pensiero degli illuminati si rivolse innanzitutto l'interesse dell'aristocrazia, che vi apprezzava non tanto l'assetto teorico, quanto il punto di vista critico nei confronti del presente. I cosiddetti *volteriancy* non erano affatto seguaci fedeli del Voltaire filosofo: il fascino del francese non derivava dalle sue pagine teoretiche, ma dalla sua figura di "oppositore". Tuttavia, non molte difficoltà creava il suo anticlericalismo e molti, pur ammirando nelle sue

²¹¹ *Ibid.*, p. 378.

²¹² Basti pensare che l'imperatrice Elisabetta commissionò a questi *Histoire de l'empire de Russie sous Pierre le Grand* (prima pubblicazione 1759) e nonostante l'opera non fosse considerata da Caterina II all'altezza, a causa della scarsità del materiale ricevuto dall'autore in merito, rimase un riferimento importante per i successivi regnanti. Si vedano S. Iskiul', *Volter i ego "Istorija Rossijskoj Imperii"* (Voltaire e la sua "Storia dell'Impero Russo"), in *Otečestvennaja istorija i istoričeskaja mysl' v rossi XIX-XX vekov: sbornik statej k 75-letiju Alekseja Nikolajeviča Zamutali, Nestor-Istorija, Sankt-Peterburg 2007*, pp. 9-17; N. Platonova, *Volter v rabote nad "Istoriej Rossii pri Petre Velikom"*. *Novyje materialy* (Voltaire nel lavoro "Storia dell'Impero Russo sotto Pietro il Grande". Nuovi materiali), in *Literaturnoje nasledstvo*, n. 33-34 (1939), pp. 1-24; F. Prijma, *Lomonosov i "Istorija Rossijskoj Imperii pri Petre Velikom"* *Voltera* (Lomonosov e "Storia dell'Impero Russo sotto Pietro il Grande" di Voltaire), in XVIII vek. *Sbornik*, AN SSSR, Moskva 1958, pp. 170-186.

²¹³ T. Artem'eva, *Istorija metafisiki v Rossii XVIII veka* (Storia della metafisica nella Russia del XVIII secolo), Aleteja, Sankt-Peterburg 1996, pp. 15-20.

opere la rivalutazione della ragione umana, non riuscivano ad aderirvi nell'animo. Infatti, in contrasto con lo spirito antireligioso di Voltaire, nelle coscienze si insidiava la mitologizzazione di un altro eccelso francese. Così, la cultura russa verso la fine del XVIII secolo fu divisa in quelle che potrebbero essere definite la corrente voltairiana e quella rousseauiana: la prima appartenette a una ristrettissima cerchia che decantava la forza e la libertà dell'intelletto, mentre la seconda divenne portavoce di una religione naturale, di una democrazia moderata e di una saggezza pratica fondata sul buon senso, portando così al proprio interno i semi dello spirito dell'epoca alessandrina.

Bisogna menzionare il beneficio portato alla scoperta dei grandi testi della tradizione Occidentale all'epoca del regno di Alessandro I (1777-1825). La fioritura delle logge massoniche sotto il suo protettorato diede numerosi frutti, soprattutto per quanto concerne l'opera di traduzione. Uno degli esempi più illustri è la traduzione dei testi di Sant'Agostino del 1782 da parte dei massoni di Mosca. A partire da questo momento, il pensiero del vescovo d'Ippona fu al centro dell'interesse di molti uomini di cultura russi sia in senso polemico, in quanto rappresentante illustre del corrotto mondo occidentale, sia in quanto un interlocutore valido (anche se non sempre ampiamente riconosciuto in quanto tale, si veda, per esempio, l'opera di Florovskij)²¹⁴.

Parlando in sintesi del XVIII secolo, bisogna osservare che si tratta del secolo filosofico per eccellenza per la Russia, nonché di un'epoca che segna una forte spaccatura rispetto al passato del paese. Che vi si dia una lettura positiva, quella dell'evidente progresso socio-culturale, o la si veda come un deplorabile abbandono dei costumi tradizionali, rimane fermo il fatto che la percezione generalmente accettata, soprattutto delle riforme di Pietro I, è quella di uno iato radicale nella storia culturale russa.

Sembra però che negli abissi dei cambiamenti avvenuti si nasconda una continuità di fondo all'interno del mondo culturale della Rus' divenuta Russia pietrina. A questo proposito, è bene richiamare l'autorevole nome di J. Lotman. Come afferma lo studioso, analizzando l'applicazione del termine "prosveščeniye" (illuminismo): la creazione di una cultura nuova, distruttrice dell'ortodossia tradizionale, viene letta come un secondo

²¹⁴ Sulle riletture di Agostino da parte di Herzen, Čičerin, Trubeckoj e altri pensatori del XIX sec. si confronti il saggio di G. Miagkov, *Blažennyj Avgustin v vospriatii russkoj istoriko-filosofskoj mysli XVIII-XIX vekov* (Sant'Agostino nella concezione del pensiero storico-filosofico russo dei sec. XVIII-XIX), in AA.VV. *Čelovek verujuščij v kul'ture drevnej Rusi: materialy meždunarodnoj konferenzii 5-6 dekabnja 2005 goda*, pp. 174-186.

battesimo della Rus', ovvero vi è un ribaltamento tra lo strato ufficiale ortodosso, che viene respinto nell'illecito, e l'antica falda pagana²¹⁵, senza però che vi sia una reale rottura rispetto alla tradizione culturale del paese.

Caratterizzando la cultura russa, soprattutto rispetto all'epoca accennata, così scrive Lotman nel 1977:

“L'essenza della cultura è tale per cui il passato in essa, rispetto al naturale corso del tempo, non “passa mai”, cioè non scompare. Fissandosi nella memoria della cultura, esso ottiene un essere reale, anche se potenziale. La memoria della cultura si costituisce non soltanto come un magazzino di testi, ma anche come un meccanismo di generazione. La cultura, connessa con il passato tramite la memoria, genera non soltanto il suo futuro, ma anche il suo passato, rappresentando in tal senso un meccanismo di opposizione al tempo naturale. <...> La specificità della cultura russa nell'epoca analizzata, in particolare, si mostrava nel fatto che il legame con il passato si avvertiva oggettivamente in maniera più brusca, quando soggettivamente vi regnava l'orientamento alla rottura completa con esso, e, viceversa, l'orientamento al passato era legato alla cancellazione dalla memoria della tradizione reale e all'indirizzamento verso costrutti del passato chimerici.”²¹⁶

Ma torniamo sui passi della storia. Dopo un breve periodo di respiro sotto Alessandro I, sostenitore di una ricerca spirituale libera e attiva (basti pensare alla Società Biblica, il cui presidente fu Golicyn (1773-1844), massone dalle tendenze mistiche, procuratore del Sinodo, ministro per gli affari spirituali e l'istruzione del popolo), il sipario conservatore cadde pesante sulla filosofia.

Durante il primo quarto del XIX secolo, diversi furono i guadagni che la filosofia fece sotto il regno di Alessandro: furono aperte università nuove (Charkov, Kazan), riavviate quelle esistenti (Vilno, Derpt) e in tutte fu previsto l'insegnamento di filosofia. Nel 1804 la materia fu introdotta persino nei ginnasi e furono invitati dall'estero diversi professori di filosofia, in assenza di docenti locali, adatti alle nuove esigenze. Nel 1808 Alessandro permise a dodici studenti dell'Università Pedagogica di Pietroburgo di

²¹⁵ J. Lotman, *Rol' dual'nych modelej v dinamike russkoj kul'tury* (Il ruolo dei modelli duali nella dinamica della cultura russa), in J. Lotman, *Istorija i tipologija russkoj kul'tury* (Storia e tipologia della cultura russa), Isskustvo-SPB, Sankt-Peterburg 2002, p. 107. È interessante notare che, secondo Lotman, esattamente per questa ragione non vi fu una reale adesione all'ateismo sul modello francese in voga nel periodo indicato, ma solo una certa liberalità nel pensare, come accennato sopra. La tesi generale di Lotman può essere sintetizzata come segue: la convivenza secolare ed inscindibile di una struttura binaria (antichità pagana/cristianesimo) nella cultura russa, porta al sovrasviluppo di uno dei suoi componenti, laddove l'altro venga colpito o indebolito. Qui, come già accennato per Zilberman, non si vuole sostenere direttamente tesi specifiche di uno dei sociologi citati, tuttavia, è sostenuta la loro posizione generale, quella che legge la continuità nei meccanismi di trasmissione culturali e quindi nelle culture stesse.

²¹⁶ J. Lotman, *Rol' dual'nych modelej v dinamike russkoj kul'tury*, p. 116.

lasciare il paese per una formazione europea, affinché al loro ritorno potessero diventare professori di professione.

È importante notare che, nonostante le apparenti lusinghe regali nei confronti della scienza filosofica, lo status di quest'ultima fu comunque dibattuto e non sempre fu vista senza sospetto. A cavallo tra il tramonto del regno alessandrino e l'intronamento di Nicola I (1825-1855) nacque un intero "Caso sull'insegnamento nocivo di filosofia", sostenuto sia dal governo ufficiale, sia dalle cerchie più conservatrici della chiesa ortodossa²¹⁷.

Dopo la morte di Alessandro I e gli avvenimenti drammatici del 1825, la situazione politica mutò radicalmente e ogni acchito di libertà di pensiero venne stretto in un pugno di ferro. Così nel 1826 uscì un nuovo regolamento per la censura, in sostituzione di quello fin troppo liberale, redatto nel 1804. Il nuovo documento accentuò la necessità di sottoporre al controllo più accurato gli scritti sui temi storici, filosofici e logici e vi si affermò che stette al governo indicare una direzione innocua alle opere di *slovestnost'* (riferito alle opere umanistiche di ogni genere), di scienze e d'arte²¹⁸.

La stretta peggiorò nel 1848, dopo la tragica rivoluzione francese che, nonostante la sua lontananza dalle terre russe, vi sparse un'eco ben percepibile. Il 2 aprile dello stesso anno venne istituito il comitato per "la sovrintendenza sullo spirito" e "l'indirizzamento della stampa". Nel 1850 fu proibito l'insegnamento universitario di filosofia, facendo di questa un patrimonio di pensatori liberi, di un mondo lontano dalle cattedre accademiche e a volte anche dal rigore metodologico. Ma già nel 1860 il governo fu costretto a fare inversione di rotta: il dilagare dei pensieri materialisti, positivisti e scienziasti nella società fecero sì che si preferì reinserire l'insegnamento dell'esule scienza per contenere gli animi. Il reperimento dei nuovi addetti al mestiere non fu però tanto facile: i dieci anni di tregua filosofica decimarono le probabilità di trovare professori all'altezza del compito e solo in seguito alla mobilitazione dei "sopravvissuti" e ai viaggi all'estero a scopi di studio, furono di nuovo formati i maestri degni dell'incarico.

Tragicamente, la storia volle che gli sforzi fatti fossero vani poiché già nel 1866, a seguito dell'attentato alla vita subito per mano del terrorista Karakazov, Alessandro II

²¹⁷ AA.VV., *Filosofija Fichte v Rossii* (Filosofia di Fichte in Russia, Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta (RCHGI), S. Peterburg 2000, p. 34.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 24.

(1855-1881) pose il suo sguardo greve sulla filosofia, sottoponendola a un rigido controllo statale.

Alessandro III (1881-1894) continuò la linea del suo predecessore, limitando l'insegnamento filosofico alle opere di Platone e Aristotele.

Questo brevissimo sguardo sul cammino della filosofia all'interno delle istituzioni russe rimane certamente molto generico e non mira tanto a mostrare il carattere e le influenze che la filosofia russa subì lungo questi secoli, quanto il rapporto della stessa con i vertici del paese, nonché la sua influenza (reale o percepita) sulla società. Quello che rimane innegabile è che fu letta come una presenza concreta e temibile, sostenuta nei momenti di slanci intellettuali dei sovrani illuminati (Pietro I fu corrispondente di Leibniz e Wolf, Elisabetta istituì la prima università, Caterina II possedette persino un busto dell'amato Voltaire²¹⁹, Alessandro I si incontrò personalmente con Jung-Stilling) e soffocata nei momenti di avvertito pericolo (così, la testa di Voltaire cadde dal piedistallo di Caterina assieme a quella di Luigi XVI). Sicuramente emerge fin da questo brevissimo tracciato un elemento storico che influenzerà la natura della filosofia religiosa russa che qui prendiamo in considerazione: la discontinuità e le persistenti oppressioni da parte delle autorità trasformarono la riflessione filosofica libera in una vera fortuna goduta dai pochi uomini coraggiosi. Così, ostracizzata dalle aule universitarie e dai dibattiti accademici, la filosofia russa trovò spesso patria nelle menti dei pensatori liberi.

Per ragioni di spazio e della portata generale di questo lavoro, menzioniamo soltanto un paio di simili maestri del pensiero, prima di ritornare allo studio degli autori del periodo che più ci interessa.

²¹⁹ La zarina ebbe una folta corrispondenza con le preminenti personalità filosofiche tra cui Diderot, Voltaire, D'Alembert. L'ultimo sigilla la sua richiesta di liberazione di alcuni prigionieri francesi in possesso di Caterina II con la formula "in nome della Filosofia e dei Filosofi", come raccontò la zarina stessa a Voltaire, si veda *Filosofičeskaja i političeskaja perepiska Ekateriny Vtoryja s g. Volterom* (La corrispondenza filosofica e politica con il sig. Voltaire), Moskva 1802, p. 137. Si confronti il lavoro di T. Artem'eva, *Ideja istorii v Rossii XVIII veka* (L'idea di storia nella Russia del XVIII secolo), Almanacco "Filosofskij vek", n. 4, Sankt-Peterburg 1998, pp. 166-178.

3.1.1 G. Skovoroda

Va ricordato, prima tra tutti G. Skovoroda (1722-1794), il cosiddetto Socrate russo (o meglio ucraino). Sicuramente le sue poetiche disquisizioni si inscrivono nella tradizione e nel linguaggio filosofici: leggiamo nei pensieri di Skovoroda non soltanto i motivi cari a Platone, Dionigi e alla patristica greca (Gregorio Nazianzeno, Massimo il Confessore in particolare), ma anche il retaggio della loro ricezione nella cultura russa, di cui si è parlato nei capitoli precedenti.

Questa figura quasi grottesca, di un viandante colto, istruito sui classici greci e sulla patristica²²⁰, maestro di lingue antiche che abbandona l'insegnamento, incentra il suo pensiero sull'uomo – il microcosmo, il cui vero strumento conoscitivo è il cuore – l'organo capace di giungere a comprendere la Verità nel più alto dei suoi significati ontologici. Il secondo tratto fondamentale delle sue disquisizioni è un forte simbolismo, precursore di un motivo essenziale per la futura filosofia russa: si tratta di una critica del razionalismo, ovvero dei tentativi da parte dell'uomo di imprigionare l'immagine viva della verità rivelata negli schemi del pensiero e nelle raffigurazioni caduche. L'uomo allora è chiamato a conoscere *in primis* se stesso, per scoprire, attraverso l'immersione nel profondo del proprio cuore, la verità che porta dentro e altresì deve voltarsi verso la Bibbia, libro simbolico per eccellenza. L'essere umano, nelle riflessioni di questo aedo-filosofo, è chiamato a scoprire all'interno della propria ragione pratica una seconda ragione, di essenza contemplativa, capace di penetrare i simboli consegnati dalle pagine bibliche all'anima umana²²¹.

Da questa lettura l'uomo apprenderà la doppia natura del proprio cuore: pura e impura, mortale ed eterna. Il motivo della dualità domina le pagine di Skovoroda. Così,

²²⁰ Studia presso Kievo-Moghilanskaja Akademija, conosce la lingua tedesca, latina, greca ed ebraica, è avvezzo alla filosofia classica e alla patristica. Per le proprie disquisizioni in campo etico-morale si appella a Pitagora, Diogene, Plutarco e Seneca; per questioni gnoseologiche indiscusse autorità sono Platone e Aristotele. Non vi sono testimonianze di una conoscenza diretta dei lavori di Giordano Bruno e Cusano, ma il legame con il loro pensiero è piuttosto evidente, come il legame con la filosofia spinoziana. Si confronti I. Ivan'ov, V. Šinkaruk, *Filosofskoje nasledije Grigorija Skovorody* (L'eredità filosofica di Grigorij Skovoroda) in G. Skovoroda, *Sočinenija v dvuch tomach* (Opere in due volumi), Mysl, Moskva 1973, v. I, pp. 5-54. Fondamentale è il lavoro su Skovoroda già citato di V. Ern, anche se la lettura è fortemente impregnata dalla visione dicotomica logos/ratio del biografo.

²²¹ In realtà, oltre alla Bibbia, Skovoroda evidenzia un altro luogo privilegiato per quanto concerne la rivelazione simbolica: si tratta del mito. L'autore rimane profondamente legato alla cultura popolare e folcloristica (si pensi alle sue stesse canzoni), oseremo fare una similitudine con il rapporto che nei confronti del mito avrà Pavel Florenskij, si pensi soprattutto al suo breve scritto *Obščeečelovečeskije korni idealizma* (Bogoslovskij Vestnik, n. 2, 1909) (cfr. trad. it. *Realtà e mistero. Le radici universali dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, SE, Milano 2013).

lo sdoppiamento tra la volontà, potente e cieca, e la ragione, illuminata, ma priva di forze, deve essere superato dall'uomo in vista di una futura resurrezione.

Il tema della doppia natura, sviluppato in maniera particolareggiata nell'opera *Silenus Alcibiadis* (1776) e ancora più sistematicamente nell'ultimo scritto *Potop Zmiin* (Il diluvio del serpente) (1791), anticipa forse quello che sarà il futuro *leitmotiv* della filosofia russa, ovvero la continuità tra il mondo perituro e quello divino, una connessione e una divinizzazione parziale della materia.

L'autore sostiene, difatti, che ogni cosa possiede due nature: una esplicita, visibile e consegnata ai sensi, l'altra – nascosta, raggiungibile tramite la contemplazione intellettuale. Alla materia (natura visibile) si accosta inscindibilmente la sua forma (natura invisibile). La forma, o l'idea, non anticipa mai la materia nel tempo, ma rappresenta il fondamento della materia stessa e detta a questa il suo sviluppo (nascita, divenire, morte). Di conseguenza, Skovoroda parla di una materia eterna, dal momento in cui la materia viene da sempre forgiata dalla forma spirituale e imperitura, ovvero Dio:

“Guardiamo ora questo mondo universale, come alla casa dei piaceri dell'eterno, come al paradiso sublime dai giardini innumerevoli, come a una corona tra le corone, o un marchingegno dalle macchine composto.

Ma io vedo in esso un *principio* unico, poiché uno è il *centro* e uno è il compasso intelligente nella loro molteplicità.

Ma quando questo principio e questo centro è ovunque, mentre la circonferenza non è da nessuna parte, allora vedo in questo mondo intero due mondi, che compongono un mondo unico: il mondo visibile e l'invisibile, vivo e morto, intero e distruttibile. <...>

E quindi tutto va verso l'infinito. Il principio che tutto riempie e questo mondo, che è la sua ombra, non hanno frontiere. Esso è sempre e ovunque presso il proprio principio, come l'ombra appresso al melo. La differenza sta solo nel fatto che l'albero della vita sta e continua ad essere, mentre l'ombra diminuisce: tal volta viene, tal volta nasce, tal volta scompare ed è nulla.

Materia aeterna”.²²²

Skovoroda richiama esplicitamente l'autorità platonica, parlando delle idee insite nel mondo materiale:

²²² G. Skovoroda, *Knižechka nazyvajemaja Silenus Alcibiadis, sireč ikona Alkviadskaja (Izrail'skij zmij)* (Il libretto chiamato Silenus Alcibiadis, ovvero l'icona di Alcibiade (Il serpente d'Israele)), in G. Skovoroda, Op. cit., v. II, pp. 16-17.

“Tali forme vengono chiamate da Platone idee, ovvero *visioni, sguardi, immagini*. Essi sono i primogeniti mondi non creati da mano d'uomo²²³, funi nascoste, che contengono il velo diveniente, ovvero la materia. Nel mondo grande e nel mondo piccolo le condizioni delle cose mostrano le forme in esso nascoste, ovvero le immagini eterne. Lo stesso nel mondo simbolico, o biblico, la comunione degli esseri costituisce la materia. Ma l'essenza divina, verso cui con il proprio segno conduce la creatura, è la *forma*. Poiché anche in questo mondo vi è *materia e forma*, ovvero carne e spirito, spettro e verità, morte e vita. <...> Come dai due fiori due aromi, così dalle due nature due pensieri e due cuori: il perituro e l'imperituro, il puro e l'impuro, il morto e il vivente!”²²⁴

Chiaramente, oltre a Platone, è facile leggere tra le adorne righe di Skovoroda le tracce del pensiero aristotelico, ma soprattutto rimandi al concetto dei *logoi* di Massimo il Confessore, nonché ai temi di Cusano. Traspare, dunque, un pensiero abile e capace di servirsi delle lezioni dei più grandi maestri. Tuttavia, non sempre il filosofare di Skovoroda ci appare chiaro e il motivo è semplice: il precursore del discorso filosofico russo non possedeva ancora un linguaggio filosofico con cui operare, nonché la vocazione per un'opera di sistematizzazione.

Di fatti, verso la metà del XVIII secolo nascono molteplici tentativi di traduzione dei termini filosofici in russo, ma le difficoltà che i fautori di questo faticoso compito incontrano sono davvero consistenti. Si pensi solo al tentativo di spiegare il significato del proprio testo, fatto attorno al 1752 da Tredjakov. L'autore dello scritto “Parola sulla saggezza, ragionevolezza e benevolenza” è costretto a spiegarne in settantanove pagine il senso dei vocaboli utilizzati, ricorrendo a circa duecento termini analoghi greci e latini. Inoltre, nelle note finali al testo egli traduce tali termini in francese, lingua colta per eccellenza dell'epoca²²⁵. Non stupisce, quindi, trovare negli scritti di Skovoroda una certa libertà stilistica e terminologica, riflesso della sua epoca e della sua vita girovaga.

L'appellativo di Socrate russo, in fondo, rispecchia perfettamente la stazza della sua figura filosofica.

²²³ Il termine "nerukotvornyj" è il corrispettivo del greco *αχειροποίητος*.

²²⁴ G. Skovoroda, *Dialog. Imja jemu Potop Zmiin* (Dialogo. Dal titolo Il diluvio del serpente), in G. Skovoroda, Op. cit., v. II p. 151.

²²⁵ T. Artem'eva, *Istorija metafisiki v Rossii XVIII veka*, pp. 123-146.

3.1.2 P. Čaadaev

Indispensabile ricordare qui un altro nome, questa volta del XIX secolo, un pensatore fortemente influenzato dalla filosofia schellinghiana, dal misticismo tedesco in generale, ma anche dall'audace ricerca spirituale dominante la massoneria, di cui faceva attivamente parte. Scopriamo alcuni tratti di Pëtr Čaadaev (1794-1856): l'uomo che secondo molti²²⁶ risvegliò le coscienze russe.

Nel capitolo intitolato *Interazione tra teologia e filosofia* dell'enciclica *Fides et ratio*, Giovanni Paolo II menziona Čaadaev, assieme ad altri autori di nostro interesse (Solov'ëv, Florenskij, V. Losskij), per sottolineare il fecondo rapporto delle ricerche da questi condotte e la parola di Dio (*Fides et ratio* VI, 74). Chiaramente, osserva il pontefice, non tutto va avvallato delle loro teorie, ma l'attenzione all'itinerario spirituale di questi maestri non può che giovare nella ricerca della verità.

Sicuramente Čaadaev rimane una figura di primo ordine nel panorama filosofico russo e indubbiamente l'anelito ai principi veritativi ultimi della storia determinò il suo doloroso percorso personale e teorico, tragicamente lacerato tra l'amore per la verità e l'amore per la patria.

Così lo descrive il noto critico e poeta del tempo M. Dmitriev (1796-1866) nelle sue memorie:

“Che cosa componeva la fama di Čaadaev a Mosca? L'intelligenza, senza parlare di altre sue qualità, e purezza di vita. <...> Čaadaev non era ricco, né insigne; ma non vi era un solo volto conosciuto che visitasse Mosca, un solo viaggiatore, che non venisse da lui, semplicemente in quanto uomo conosciuto per la sua intelligenza, il suo essere illuminato. Era il potere intellettuale di Mosca.”²²⁷

Durante la sua vita un solo brevissimo suo scritto fu stampato, causando all'autore la condanna al silenzio imposta dallo zar, che lo proclamò ufficialmente folle, costringendolo in tal modo a un certo esilio intellettuale, condito con visite quotidiane di un medico.

²²⁶ Celebri sono le parole di Herzen, secondo cui la pubblicazione della prima Lettera filosofica era paragonabile all'esplosione di una bomba – frase diventata “canonica” e ripresa in quasi tutti i manuali della storia della filosofia russa odierni.

²²⁷ *Iz vospominanija M. Dmitrijeva* (Dalle memorie di M. Dmitrijev) in P. Čaadaev, *Stat'i i pis'ma*, Sovremennik, Moskva 1989, p. 534.

Si tratta della prima delle sue otto *Lettere filosofiche*, uscita sul giornale Teleskop nel 1836. Lo scritto suscitò grande scandalo a causa della critica serrata all'intera cultura russa, espressa dall'autore:

“Uno dei tratti più tristi della nostra civiltà consiste nel fatto che noi stiamo ancora scoprendo le verità diventate da tempo banali altrove e persino presso i popoli più arretrati di noi per diversi aspetti. Questo accade perché non siamo mai andati a braccetto con altri popoli; noi non apparteniamo a nessuna delle grandi famiglie del genere umano; non apparteniamo né all'Occidente, né all'Oriente, e non abbiamo le tradizioni né dell'uno, né dell'altro. Stando come fuori dal tempo, non siamo stati toccati dall'educazione universale del genere umano.

<...>

Ciascun popolo ha un periodo di burrascosa agitazione, di passionale preoccupazione, di attività irriflessa e priva di scopi. Durante questo periodo le persone diventano viandanti nel mondo, fisicamente e spiritualmente. <...> Tutte le società hanno attraversato questo periodo. Ad esso devono i loro ricordi più coloriti, l'elemento eroico della loro storia, la loro poesia, tutte le loro idee più forti e fruttuose; è il fondamento necessario di qualsiasi società. <...> Noi non abbiamo nulla di tutto questo. Inizialmente – barbarie selvaggia, dopo - una rude ignoranza, poi feroce e umiliante dominio straniero, lo spirito del quale ha successivamente ereditato il nostro governo nazionale, - questa è la triste storia della nostra gioventù.”²²⁸

La società si divise immediatamente dopo la pubblicazione, la cui eco fu immensa per molti anni successivi: alcuni sostennero la necessità di cambiamenti, altri, videro nello scritto soltanto offese all'amata Russia. Quello che bisogna sottolineare è che le sue posizioni, legate a una percezione chiliastica del Regno e di conseguenza della rilettura delle sorti della Russia all'interno di questo schema, non lasciarono gli animi indifferenti almeno per un altro secolo.

Così, per esempio, scrive l'acmeista Osip Mandel'stam del 1915, leggendo nelle pagine del dichiarato folle un'apoteosi della coscienza nazionale:

“E quanti di noi sono immigrati spiritualmente in Occidente! Quanti tra noi – si vive in uno sdoppiamento incosciente, il cui corpo è qui, mentre l'anima è rimasta là!

²²⁸ P. Čaadaev, *Filosofičeskije pis'ma* (Lettere filosofiche), in P. Chaadaev, *Stat'i i pis'ma*, Sovremennik, Moskva 1989, pp. 41-42.

Čaadaev simboleggia una nuova, profonda conoscenza di narodnost', come fioritura massima della persona, e della Russia, come fonte dell'assoluta libertà morale"²²⁹.

Diverso è il motivo di ammirazione per Dmitrij Merežkovskij, interessato di più alla prossimità di Čaadaev a una religione universale. Il protagonista delle Riunioni religioso-filosofiche, cui si avrà modo di accennare, spiega il significato della *I Lettera Filosofica* in modo seguente:

“Tutti hanno sentito lo “sparo, risuonato in una notte buia”, ma chi, contro chi e perché spara – non l'hanno capito. Ecco perché il significato reale della Lettera è rimasto indeciftrato.

Il suo significato è questo.

La chiesa romano-cattolica più di ogni altra possiede la coscienza religiosa dell'universalità, la volontà religiosa verso l'universalità: non per niente “cattolicità” significa “universalità”. Nel corso di quindici secoli i popoli d'Occidente sotto la protezione della chiesa di Roma hanno vissuto di una vita sola, come membri di una famiglia. Hanno aiutato gli uni gli altri, si sono sostenuti e chiamati a vicenda su un'unica strada verso un fine unico. Grazie a questi sforzi comuni, hanno anticipato tutti gli altri popoli. Guidati dalla chiesa, in cerca del “Regno di Dio”, hanno trovato lungo la strada tutti i beni terrestri – la scienza, l'arte, il senso civico. <...>

La chiesa russa si è assoggettata allo stato – e la schiavitù della chiesa è diventata la fonte di tutte le nostre schiavitù. Lo sviluppo sociale russo è l'unico nella storia universale in cui tutto, fin dal principio, anela alla schiavizzazione della persona e della società. <...>

Non la dannazione e il perimento della Russia, ma il pentimento e la salvezza – questo è il vero significato della “Lettera” e di tutti gli scritti di Čaadaev in generale. È la voce del Battista, la voce nel deserto: pentitevi, preparate la via al Signore.”²³⁰.

Mentre i due autori menzionati appartengono ormai a un'epoca di libera ricerca spirituale, vicina al neocristianesimo e allo spirito modernista, vi era in passato chi, come lo slavofilo A. Chomiakov, leggesse nella *Lettera* un'offesa alla diletta Russia. L'autore, rivolgendosi in un toccante dialogo all'adorata patria, come fosse un'amica intima, scriveva attorno al 1839:

²²⁹ O. Mandelštam, Pëtr Čaadaev, in *Vypriamitel'nyj vzdoch* (Il sospiro che raddrizza), Udmurtija, Iževsk 1990. Lascio *narodnost'* direttamete in russo, essendo un termine caratteristico di una visione sì nazionalista, tuttavia lontana dal significato generalmente attribuito al termine ‘populismo’ – vocabolo più adatto per la traduzione (‘narod’ significa popolo).

²³⁰ D. Merežkovskij, *Čaadaev (1794-1856)*, in D. Merežkovskij, *Akropol'* (Acropoli), Knižnaja palata, Moskva 1991.

“calmati, amica mia, questo saggio non è scritto per te: qualsiasi mutamento nel tuo cuore e nella tua anima sarebbe un male: sei nata già autentica cristiana, essenza pratica di quella teoria che espone l’inventore della “Lettera filosofica” per una signora, probabilmente rattristita dagli accadimenti del secolo scorso”²³¹.

Bisogna rendere giustizia all’autore dibattuto, ammettendo che la lettura isolata della prima *Lettera* non permette di cogliere la profondità delle sue critiche che andavano ben oltre il rimprovero alla società a lui contemporanea. Proviamo a vederne la direzione.

La fama di Čaadaev fu e rimane immensa, ma le sue riflessioni, come dice lui stesso in una lettera a Schelling del 1832 (il pensatore russo intrattenne con questi un rapporto epistolare per diversi anni, dopo la conoscenza diretta avvenuta nel corso del soggiorno estero di Čaadaev) furono concentrate su un unico pensiero: “il grandioso pensiero della confluenza della filosofia e della religione”²³².

Di fatti, potremmo dire che la sua è una filosofia della storia, legata profondamente all’idea di un inesorabile progresso verso il compimento dei tempi e del regno divino sulla terra. Bisogna notare che le profondità del suo pensiero religioso si discostano dalla lettura cristiana della storia e sono decisamente figlie legittime del suo tempo, epoca alessandrina di ricerche spirituali libere e di grande passione per i mistici tedeschi.

Čaadaev scrive che colui che non vede nel cristianesimo il suo lato storico, rimane ad esso del tutto estraneo, poiché è una delle parti essenziali del dogma e racchiude tutta la filosofia del cristianesimo, mostrando quanto la religione cristiana abbia dato all’umanità e quanto vi darà nel futuro²³³. Nel mondo cristiano, secondo Čaadaev, tutto deve tendere all’instaurazione dell’ordine perfetto sulla terra. Questo ordine, che implacabilmente procede verso il proprio compimento, è dato alle coscienze umane e comprenderlo per seguire il suo corso costituisce l’essenza della libertà dell’uomo: pena un’ostinazione sterile al corso degli eventi che inesorabilmente tende a compiere il disegno divino sul mondo.

²³¹ A. Chomiakov, *Neskol’ko slov o “Filosofičeskom pis’me” napečatannom v 15 knižke “Teleskopa”* (Alcune parole sulla “Lettera filosofica” pubblicata nel 15 libro di “Teleskop”), in A. Chomiakov, *Sočinenija v dvuch tomach* (Opere in due volumi), Medium, Moskva 1994, v. I.

²³² Cit. da B. Tarasov, *P. J. Čaadaev i russkaja literatura pervoj poloviny XIX veka* (P. J. Čaadaev e la letteratura russa della prima metà del XIX secolo), in P. Čaadaev, *Stat’i i pis’ma*, Sovremennik, Moskva 1989, p. 10.

²³³ P. Čaadaev, *Op. cit.*, p. 49.

Di fatti, secondo l'autore, la rivelazione si dona agli uomini secondo le loro capacità ed è possibile per chiunque coglierne il messaggio. Questo messaggio mostra innanzitutto che il bene disinteressato da noi compiuto è sempre frutto di una forza a noi superiore, cui tal volta non sappiamo resistere e che non possiamo in alcun modo spiegare con la ragione. La vera conoscenza, allora, deve essere intuizione, una "abnegazione logica"²³⁴ capace di svelare la consustanzialità dell'uomo al mondo, una consustanzialità che non si dà a un pensiero razionale, legato all'individuo, centro di interessi privati ed egoistici:

"Quindi, la vita superiore cui deve tendere l'uomo, la vita della perfezione, della veridicità, della chiarezza, della conoscenza illimitata, ma prima di tutto la vita dell'assoluta sottomissione; la vita che una volta possedeva, ma che gli è altrettanto promessa nel futuro. Sapete di che vita si tratta? È il cielo: e non esiste un altro cielo oltre a questo. E possiamo entrarvi già ora. Non vi devono essere dubbi. Perché non è altro che il rinnovamento completo della nostra natura nelle condizioni date, l'ultimo limite degli sforzi dell'essere razionale, la predestinazione finale dello spirito nel mondo. Non so se ciascuno di noi è chiamato a fare questo immenso cammino, se raggiungerà il suo glorioso scopo finale, ma il fatto che il punto limite del nostro progresso può essere solo la fusione completa della nostra natura con la natura del mondo intero, questo lo so, poiché soltanto così può il nostro spirito sollevarsi verso la perfezione del tutto e questa è l'autentica espressione della ragione suprema."²³⁵

Chiaramente, quella di Čaadaev è una visione finalistica della storia, dove il termine ultimo consiste nell'ecumenica eucaristia dell'umanità tutta, priva di divisioni²³⁶. Quello che è importante notare, è che si tratta di un anelito verso l'instaurazione del regno di Dio qui ed ora, già nella storia e sulla terra. Un'aspirazione chiliastica in cui l'Assoluto (la ragione suprema) acquista toni fortemente immanentistici, simili, anche se ben più radicali, rispetto a quelli che successivamente si potranno leggere nelle pagine degli autori legati alla cosiddetta sofologia, un tema fondamentale per la filosofia russa che prendiamo a pretesto per addentrarci nei meandri delle radici ontologiche che qui si cerca di esplorare.

²³⁴ *Ibid.*, p. 72.

²³⁵ *Ibid.*, p. 76.

²³⁶ In assenza di una forte concezione della persona il pensiero di Čaadaev rimane molto vicino al panteismo (sul modello dell'immanentismo della mistica tedesca). Soprattutto è evidente nella lettura della libertà, identificata con la pura coscienza di una forza assoluta alla guida della storia, cui liberamente sottomettersi. Da questa lacuna deriva una visione del tutto particolare del cristianesimo, nonché della Bibbia e della liturgia (soprattutto nella *Lettera conclusiva*), tuttavia, in questa sede interessano quegli elementi del pensiero di Čaadaev che in qualche maniera permangono o spesso si mostrano nella tradizione filosofica russa.

3.2 LA QUESTIONE DELLA SOFIA

All'inizio il Signore mi ha generata, primizia della sua attività, origine delle sue opere. Il Signore mi ha intessuta fin da principio, fin dai primordi, dalle origini del mondo.

Prv 8, 22-23

Sergij Bulgakov nel 1936 scrisse che “Il problema centrale della sofologia è la questione sul rapporto tra Dio e mondo, ovvero – ciò che essenzialmente è lo stesso – tra Dio e uomo. In altre parole, la sofologia è la questione sulla forza e sul significato della Divinumanità e non soltanto sul Teantropo inteso come Logos incarnato, ma sulla Teantropia come unità di Dio con tutto il mondo creato – nell'uomo e tramite l'uomo”²³⁷.

La questione sofianica, dunque, è una questione che concerne la relazione ontologica dell'universo creato con la sua increata radice, è il problema della tensione tra l'immanenza della provvidenza e della grazia rispetto all'assoluta trascendenza di Dio.

Oltre ad essere, però, una grande problematica filosofico-teologica, come si vedrà di seguito, la questione della Sofia divenne un doloroso punto di scontro tra le file dell'immigrazione russa, divisa non solo teoreticamente, ma anche ecclesiasticamente.

Lo stesso Sergej Bulgakov fu vittima di un vero e proprio processo a causa delle sue posizioni sofologiche e il dibattito che circondò il tragico caso influenzò per diversi anni l'andamento teorico del pensiero russo in esilio.

Ma in che modo una questione teoretica può scatenare un simile scontro? Vi è forse in ballo qualche cosa di più importante di una semplice sistematizzazione metafisica? È forse in gioco il senso dell'esistenza umana e il suo fine ultimo, un fine già percettibile tanto quanto ancora atteso.

Per cogliere la profondità del tema, è necessario indagare lo sviluppo di alcuni aspetti sofianici del pensiero filosofico russo e delle reazioni ad esso, per comprendere quanto

²³⁷ S. Bulgakov, *Zur Frage nach der Weisheit Gottes. Thesen zur Vortag über die Sophiologie, vorgelegt auf den englisch-russischen Theologen Konferenz in Mirfield "The society of Resurrection"*, in *Kyrios*, n. 2 1936. Qui preso nella traduzione a cura di L. Zander, controllata dallo stesso Bulgakov, *Zentral'naja problema Sofii* (il problema centrale di Sofia).

profondamente la questione di fondo sia legata alla struttura della comprensione dell'essere da parte dei pensatori presi in considerazione.

3.2.1 Sulla soglia di Dio. Sofia nel pensiero di V. Solov'ëv

Vladimir Solov'ëv (1853-1900) fu considerato da molti il padre della filosofia russa del Secolo d'Argento e da alcuni della filosofia russa in senso proprio²³⁸, da diversi protagonisti dello stesso Secolo d'Argento fu ritenuto fonte del loro filosofare²³⁹, ma all'interno di questo percorso ci interessa porre la sua figura agli esordi della sofologia filosofica nel pensiero russo. Ci limiteremo, quindi, a studiare soltanto questo aspetto della sua ampia produzione filosofica, concentrandoci su uno scritto in particolare, non potendo dedicare all'illustre autore spazio sufficiente ad abbracciare il suo pensiero.

Introduciamo il nostro filosofo con una breve e lodevole descrizione defluita dalla penna di un grande poeta. Ispirato dal lavoro soloviano. V. Ivanov nel suo articolo *L'opera religiosa di Vladimir Solov'ëv*, pubblicato nel 1911 all'interno di una raccolta dedicata al grande filosofo, scrisse:

“Solov'ëv è un realista, che non inventava nulla e, al contempo, è un simbolista, perché tutto nella natura e nell'anima per lui palpita di una vita nascosta, dal respiro percettibile, e porta l'annuncio sull'essere, ammantato dalle coperte del simbolismo divino del mondo visibile.

²³⁸ Per la traduzione italiana dei testi soloviani qui trattati si veda Solov'ëv V., *Filosofia teoretica*, Giappichelli, Torino 1978; Solov'ëv V., *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa, Roma 1998; Solov'ëv V., *Il bene nella natura umana*, Paravia, Torino 1925; Solov'ëv V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988; Solov'ëv V., *Islam ed ebraismo*, La Casa di Matriona, Seriate 2002; Solov'ëv V., *I tre dialoghi e il Racconto dell'Anticristo*, Marietti, Genova 1996; Solov'ëv V., *La conoscenza integrale*, La Casa di Matriona, Seriate 1998; Solov'ëv V., *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano 1989; Solov'ëv V., *La Russia e la Chiesa Universale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano 1989; Solov'ëv V., *La Sofia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1977; Solov'ëv V., *Poesie*, a cura di L. Pacini Savoj, Firenze, Fussi 1949; Solov'ëv V.S. *Scritti di estetica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 1995; Solov'ëv V.S., *Sulla divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1990.

²³⁹ Facciamo qui soltanto un paio di esempi per questione di spazio. Così E. Trubeckoj apre il suo lavoro sul grande maestro: “Il presente lavoro rappresenta il risultato di tutta la mia precedente attività di pensatore. Dall'inizio degli anni Ottanta, quando ancora dietro un banco scolastico conobbi per la prima volta le opere giovanili di Solov'ëv, e fino ad oggi ho vissuto con lui tutta la mia vita intellettuale; a lui in una maniera o un'altra è legato tutto quanto abbia pensato fin ora nel campo della religione, della filosofia o della vita sociale; tutte le mie vedute si sono costruite nel dialogo spirituale con lui, ovvero in parte sotto la sua influenza e in parte nella lotta contro questa influenza” cit. da E. Trubeckoj, *Mirosozercanije V. Solov'ëva* (La visione del mondo di V. Solov'ëv), Put', Moskva 1913, vol. I. p. 3. Così, invece, S. Frank: “Il fondamento di tutto il mio pensiero è quella philosophia perennis, che intravedo nel platonismo, soprattutto in quella forma in cui nelle vesti del neoplatonismo e il platonismo cristiano, esso attraversa tutta la storia della filosofia europea, cominciando da Plotino, Dionigi Areopagita e Augustino fino a Baader e Vladimir Solov'ëv. La filosofia qui, fondamentalmente coincide con la mistica contemplativa” cit. da S. Frank, *Nepostižimoje* (L'imperscrutabile), in S. Frank, *Sočinenija* (Opere), Pravda, Moskva 1990, p. 183.

Il significato di Solov'ëv, il poeta della celeste Sofia, dell' Idea delle Idee, e dell' Anima del Mondo, che la riflette nei suoi specchi, si determina anche a partire dai frutti della sua opera poetica²⁴⁰.

La poliedricità della figura di Solov'ëv è davvero sbalorditiva: poeta, ispirato in maniera particolare dai versi di Aleksej Tolstoj (1817-1875), forse il primo filosofo sistematico russo, saggista attento alle questioni stridenti dell'attualità, egli ispirò almeno due generazioni filosofiche russe successive, soprattutto con la sua trattazione della struttura ontologica del cosmo creato. Questa, per Solov'ëv, e come nota bene Ivanov, diventa il luogo del tralucere del divino. Sotto l'influenza di alcuni grandi maestri antichi (prima di tutti Platone) e germanici (Hegel, Schelling, Schopenhauer prima di altri), il filosofo lesse l'universo come una topografia della rivelazione il cui culmine è l'uomo, un essere prediletto chiamato a raccogliere il mondo, frantumato dopo la caduta, per riportarlo alla sorgente di Vita che vi pulsa incessantemente.

Il concetto di Sofia, che stiamo per analizzare, diventa centrale in questo quadro e rappresenta quel termine mediano che unisce il Dio trascendente al creato transeunte, che inclina e costringe la terra verso l'eterno destino soteriologico. Essa non è quindi solo una parte logica di una dialettica astratta, atta a spiegare la struttura dell'essere, ma il respiro nascosto dell'universo, che l'uomo è chiamato a cogliere nell'esperienza.

Nella composizione autobiografica in versi *Tre incontri* (1898), Solov'ëv racconta come fin dalla tenera età la figura di Sofia gli fosse familiare. A dare il titolo alla poesia sono, appunto, i tre incontri mistici che il giovane ebbe con Sofia. Il Femmineo Eterno visitò Solov'ëv per la prima volta in chiesa, durante una funzione solenne in occasione della celebrazione dell'Ascensione, all'età di circa nove anni, attorno al 1862. Qui, il fanciullo vide per la prima volta la misteriosa figura sorridergli e scomparire, inondando di luce l'animo giovanile.

Nel 1875, lo studioso novello, ai primi passi di quella che sarebbe potuta essere una brillante carriera accademica, giunse a Londra per studiare testi di impronta mistica. Evidentemente ispirato da questi, Solov'ëv ricevette una brevissima visita dalla misteriosa figura che lo chiamò a compiere un viaggio in Egitto. La fugacità della

²⁴⁰ V. Ivanov, *Religioznoje delo Vladimira Solov'ëva* (L'opera religiosa di Vladimir Solov'ëv), in V. Ivanov, *Rodnoje i vselenskoje* (Il proprio e l'universale), Respublika, Moskva 1994, p. 344.

visione e il desiderio di seguire Sofia spinsero il giovane filosofo, come egli stesso narra in versi, a seguire la voce interiore.

Il terzo incontro, occasionato quindi dal secondo, avvenne l'anno seguente nel deserto egizio, dove lo sprovveduto si avventurò in cerca del suo santuario sofianico. Il tentativo di mettersi in cammino in solitudine lungo le dune desertiche finì, però, tragicamente: fu assalito e rapinato da alcuni beduini che inizialmente presero lo stravagante straniero per un demone. Abbandonato al destino in una fredda notte sahariana, Solov'ëv sentì una voce cullante e si abbandonò al sonno, destandosi al nuovo richiamo: un nuovo incontro con Sofia, esattamente come promesso in Inghilterra, ebbe luogo.

Guidato da esperienze mistiche fin dalla tenera età, quindi, Solov'ëv sviluppò nelle sue opere un'articolata visione sofianica del mondo. Non si tratta semplicemente di un assetto teorico, atto a spiegare la struttura dell'essere, bensì di un'autentica esperienza mistica, di un'ontologia vissuta.

A tal proposito, dobbiamo menzionare Florovskij che forse coglie davvero profondamente il lato esperienziale che caratterizza tutto il filosofare soloviano. Così scrive il teologo nel breve appunto, preparato per una lezione pubblica dal titolo *La via creativa di Vladimir Solov'ëv* e letto nel dicembre del 1925 a Parigi presso "Russkij Dom" in occasione del venticinquennio dalla morte del grande filosofo:

"In questa autenticità dell'esperienza, nella realtà degli incontri oggettivi, si radica la forza e la significatività del pensiero filosofico. Per Solov'ëv questo era sempre chiaro; egli vedeva e conosceva le opere storiche della filosofia, e tutta la storia della filosofia lui la recepiva e la sentiva, come un'unica opera storica, entro i limiti della quale egli vedeva e sceglieva per sé l'ennesimo compito"²⁴¹.

L'esperienza diretta di unione sofianica ben presto consegna al mondo alcune pagine scritte da Solov'ëv sul tema. Come riporta uno dei più grandi ammiratori del pensiero soloviano, A. F. Losev, il grande filosofo onomatodosso di cui parleremo in seguito, attorno al 1876, nei suoi viaggi tra Cairo e Sorrento (poco successivi al terzo incontro,

²⁴¹ Si tratta di un testo recentemente recuperato da P. Gavriljuk e pubblicato come segue: G. Florovsky, *Tvorčeskij put' Vladimira Solov'eva* (La via creativa di Vladimir Solov'ev), in *Istorico-Filosofskij Ežegodnik*, AKVILON, Moskva 2015, pp. 327-349. Sebbene Florovskij in questo applica la propria visione della storia della filosofia (sempre legata al vissuto e all'esperienza veritativa di ciascuno dei suoi esponenti, secondo il teologo), e sebbene nelle righe successive critichi l'incapacità soloviana di penetrare nell'esperienza oltre le visioni teosofiche, verso l'autentica esperienza cristiana, tuttavia rimane fondamentale e del tutto appropriata l'individuazione dell'esperienza diretta come radice del filosofare di Solov'ëv.

quindi), l'allora ventitreenne Solov'ëv compose un breve "schizzo" in forma dialogica. I protagonisti della discussione sono il filosofo e Sofia, appunto. Quest'ultima, figura dai connotati ancora sfuggenti, espone alcuni dei futuri grandi temi soloviani, tra cui il concetto di religione universale, vista come libera sintesi di tutte le religioni, che non nega le peculiarità di ciascuna, ma soltanto quanto vi rappresenti isolamento e negazione reciproca²⁴².

In questo breve scritto, che il filosofo non si decise mai di pubblicare, affiorano alcune delle linee guida del futuro pensiero soloviano: Sofia, di fatti, svela la relazione dell'assoluto con l'essere, dell'essere con la molteplicità, descrive la tripartizione dell'essere umano, tocca i problemi cosmologici e questioni della storia. Tuttavia, come nota Losev, la struttura delle argomentazioni che qui emerge lascia trasparire una composizione confusa ed eclettica, nata probabilmente a partire dall'influenza di alcuni autori studiati da Solov'ëv durante il periodo trascorso a Londra²⁴³. A noi interessa accennare a questo lavoro soltanto perché esibisce una giovanile attenzione teorica nei confronti di un tema fondamentale non soltanto per la successiva filosofia soloviana, bensì per tutto il pensiero russo qui analizzato.

A distanza di soli due anni da questa operetta piuttosto informe e caotica, l'autore compie un'opera di sistematizzazione, cominciando la stesura di uno dei lavori che forse meglio di ogni altro sintetizza le posizioni ontologiche del filosofo. Qui il concetto di Sofia viene espresso con grande chiarezza e lucidità.

Dal momento in cui, secondo chi scrive queste righe, sviluppano davvero in profondità i fondamenti ontologici del pensiero di Solov'ëv, analizzeremo qui le celebri *Lezioni sulla Divinumanità*. Si tratta di un insieme di conferenze tenute da Solov'ëv presso l'auditorio del Museo delle scienze applicate di Mosca, di cui la prima si tenne il 29 gennaio 1878. Il ciclo di lezioni continuò per i successivi mesi di febbraio e marzo, svolgendosi di venerdì e domenica. I testi di queste lezioni furono inizialmente stampati sulla rivista *Pravoslavnoje obozrenije* (1878 n. 3-7,9; 1879 n. 10; 1880 n. 11; 1881 n. 2,9).

²⁴² A. Losev, *Vladimir Solov'ëv*, Molodija Gvardija, Moskva 2009, p. 189.

²⁴³ Qui Solov'ëv studia Boeme, Swedenborg, Saint Martin e altri mistici, avvicinandosi alle cerchie spiritiste e comincia a nutrire un intenso interesse nei confronti degli insegnamenti cabbalistici, approfonditi successivamente, grazie all'amicizia con il talmudista F. Gec (1850-?) e l'arabista ed ebraista D. Ginzburg (1857-1910). Assieme a quest'ultimo, nel 1896 faranno uscire sul n. 33 della rivista *Voprosy Filosofii*, un saggio dedicato alla Cabbala, dalle parole del filosofo emerge che si tratta della prima conoscenza in assoluto con questa dottrina in lingua russa. Si tratta di un interesse per la tradizione mistica ebraica cui rimase fedele nel corso dell'intera vita.

Nel mese di febbraio del 1878, sul numero della rivista precedente la pubblicazione dei testi, uscì una breve nota che preannunciava il contenuto di quanto sarebbe stato proposto ai lettori successivamente:

“Il compito delle lezioni del sig. Solov’ëv sarà: mostrare la razionalità della religione positiva, mostrare che la verità della fede, nella completezza del suo contenuto concreto, è contemporaneamente la verità della ragione.

La parte centrale delle lezioni è l’idea della Divinumanità, oppure del Dio vivente.

Dalle dodici lezioni, le prime sei presenteranno il passaggio necessario dal contenuto naturale della coscienza umana verso quell’idea centrale, che ebbe per la prima volta la sua realtà storica con il cristianesimo. Con questo, verranno considerati i principali gradini di tale passaggio, così come sono stati espressi nella storia intellettuale dell’umanità precristiana, precisamente: il pessimismo e il nichilismo buddista, l’idealismo di Platone, il monoteismo veterotestamentario.

Le rimanenti sei lezioni saranno occupate dallo sviluppo della stessa idea religiosa, vi si parlerà della realizzazione della Divinumanità nell’eternità e nel tempo, del mondo divino, della caduta nel peccato degli esseri dotati di spirito, dell’incarnazione terrena di Cristo e della redenzione, della chiesa visibile e invisibile, della fine del processo cosmico e della rivelazione completa della Divinumanità”²⁴⁴.

Tenendo in considerazione questa presentazione, diventa chiaro come il tema che stiamo per affrontare sia legato per Solov’ëv alla conoscibilità della verità suprema, connessa alla compartecipazione da parte dell’uomo al mondo divino.

Nella sua caratterizzazione generale del pensiero di Solov’ëv, il principe Sergej Trubeckoj, grande filosofo e fratello di Evgenij cui qui abbiamo dedicato spazio, scrive sul numero di Voprosy filosofii i psichologii dedicato a Solov’ëv:

“Il compito dell’uomo sta nel diventare il conduttore di Dio nel mondo, servire da mediatore per l’incarnazione di Dio. Nell’unione a Dio egli deve realizzare nel mondo la pienezza della verità, del bene e della bellezza. In questo consistono la salvezza e la vita dell’umanità, la guarigione e la salvezza del mondo.

Il cristianesimo compreso in tal modo, come religione della divinumanità, è la caparra del fatto che la verità assoluta si svela all’uomo e costituisce non soltanto un fine possibile cui la nostra ragione può aspirare, bensì uno assolutamente doveroso. Inoltre, esso è la caparra del fatto che il bene assoluto non soltanto è, ma si *rivela* al mondo tramite l’uomo ed è il fine supremo della sua volontà. Infine, nel cristianesimo vi è la caparra del fatto che la natura esteriore, materiale non pone un limite eterno ed

²⁴⁴ Pravoslavnoje Obozrenije, 1878 n. 2, p. 344.

incondizionato allo spirito, che essa è capace di spiritualizzazione e di trasfigurazione che rappresenta il fine supremo dell'arte umana e della cultura umana"²⁴⁵.

Diventa chiaro che il fulcro della filosofia soloviana è una certa capacità umana di raggiungere il divino e non soltanto in un libero atto di fede personale. Già da queste generiche presentazioni emerge il fatto che per il pensatore si tratta del dovere supremo dell'uomo, chiamato a diventare il mediatore della presenza divina nel mondo.

Come sarà chiaro dall'analisi della struttura ontologica proclamata da Solov'ëv, si tratta per l'uomo di realizzare la verità del proprio essere, di dare compimento autentico a ciò cui è inesorabilmente legato, ma rispetto a cui permane nell'errore dato dall'individualistico isolamento.

Vediamo ora la dottrina sofologica espressa da Solov'ëv, insegnamento diventato uno dei pilastri della filosofia russa, sia per le successive rielaborazioni, sia in quanto fonte di aspri dibattiti.

Torniamo alle teorizzazioni sviluppate nelle *Lezioni sulla Divinumanità* e cerchiamo di percorrerne alcuni passaggi chiave che ci permetteranno di far emergere le figure centrali del pensiero soloviano, ovvero Unitotalità, Divinumanità e soprattutto Sofia, che qui ci interessa maggiormente, ma che è, in fondo, inscindibile dagli altri due concetti.

Una delle idee fondamentali del pensiero di Solov'ëv consiste nel riconoscere l'universalità della verità: l'errore non è altro che una falsa assolutizzazione di una verità parziale e potrebbe essere facilmente superato, se riconosciuto parte integrante dell'Unità suprema.

Andiamo, però, nell'ordine dell'esposizione soloviana. Il filosofo parte dalla constatazione della veridicità parziale delle idee positiviste e socialiste. La prima, se non eletta a indiscutibile dogma, non è altro che conoscenza di svariati fatti naturali concreti, mentre la seconda è una denuncia, del tutto ragionevole, di un'iniqua struttura sociale. Tuttavia, entrambe queste idee vanno considerate come parziali, dal momento in cui la prima si ferma al meccanismo dei fatti, di cui nemmeno può spiegare l'essenza (nulla, inoltre, può dimostrare che esistono soltanto fatti materiali), mentre la seconda non considera il fattore etico della questione: trattare equamente chi non ne ha merito

²⁴⁵ S. Trubeckoj, *Osnovnoje načalo učenija V. Solov'ëva* (Il principio fondamentale dell'insegnamento di V. Solov'ëv), in *Voprosy filosofii i psichologii* n. 1 1901, p. 104.

alcuno significherebbe far insorgere in costui quell'egoismo che il socialismo, invece, vorrebbe fundamentalmente combattere.

Secondo il filosofo, l'eguaglianza reale nei rapporti umani potrebbe darsi soltanto nel caso in cui ciascuno ricusasse il proprio interesse in nome di un ideale assoluto, vi deve, quindi, esistere un centro unificatore nel quale ogni individuo rinuncerà alla propria libertà privata per riottenerla in qualità di eguaglianza garantita: la libera sottomissione di ciascuno a tutti è possibile solo qualora tutti siano assoggettati a un principio etico incondizionato, dice Solov'ëv²⁴⁶.

Tuttavia, afferma l'autore, una simile rinuncia è impossibile che si dia nelle normali condizioni naturali e, dunque, non può che darsi nel mondo della grazia, ovvero sulla base del riconoscimento di un principio morale incondizionato e quindi divino. Secondo il filosofo, i presupposti alla base del socialismo, una volta riconosciuta l'insufficienza di questa dottrina sociale, portano alla necessità di voltarsi ai fondamenti religiosi della vita ed è qui che risiede la verità del socialismo.

Vi deve essere, dunque, un centro assoluto cui ciascuno possa liberamente aderire affinché la libera eguaglianza possa regnare nel mondo, ma come può l'uomo, un essere caduco e prigioniero delle leggi naturali, condizionato dall'impulso verso la lotta per la sopravvivenza, come può, dunque, questo essere fragile relazionarsi con ciò che è assoluto? Solov'ëv risponde che questo è possibile perché l'uomo stesso contiene in sé i germi dell'assolutezza, attestati dall'irrequietudine umana, dall'incapacità dell'uomo di fermarsi nelle proprie aspirazioni:

“L'io umano è assoluto in potenza e misero nella realtà. In questa contraddizione sono racchiusi il male e la sofferenza, qui sta l'asservimento, la schiavitù interiore dell'uomo. La liberazione da questo male può consistere solo nel raggiungimento di quel contenuto incondizionato, quella pienezza dell'essere che viene affermata dall'infinita aspirazione dell'io umano”²⁴⁷.

Sarebbe ben tragica l'esistenza umana, se la sua assolutezza fosse condizionata dalla pura incapacità di contentarsi della finitudine e da un interminabile anelito vorticoso verso ciò che è oltre, senza mai giungere a un guadagno reale dell'infinito. Di fatti, dice Solov'ëv, l'uomo in una qualche maniera anela all'assolutezza, perché già la possiede in

²⁴⁶ V. Solov'ëv, *Čtenija o Bogočelovečestve*, in V. Solov'ëv, *Sobranije sočinenij v 10 tomach* (Gli scritti in 10 volumi), Prosviaščeniija, Sankt-Peterburg 1901, v. III, pp. 10-11.

²⁴⁷ *Ibid.*, pp. 25-26.

potenza e può, tramite un libero gesto di abnegazione, riottenere la pienezza, la verità del proprio essere. Vi è dunque l'assoluto in ciascun uomo e questo assoluto si esprime tramite l'idea di ciascuno.

Come nota bene Evgenij Trubeckoj, nel suo eccelso lavoro dedicato al grande filosofo, rispetto al concetto platonico delle idee, quello di Solov'ëv vede nell'essenza eidetica non l'appartenenza a un genere, di cui gli individui siano ombre terrestri, bensì il nucleo essenziale di ogni essente²⁴⁸. L'idea è ciò che garantisce l'alterità assoluta di ogni individualità e le permette di permanere nella propria identità, nonostante il divenire, è quanto vi sia di eterno in ogni cosa e nell'uomo.

L'idea di ciascun essente si mostra soltanto nella relazione. Così la descrive Solov'ëv nella IV *Lezione*:

“La differenza qualitativa degli essenti fondamentali si esprime necessariamente nella differenza delle loro relazioni: se tutti gli essenti fondamentali fossero assolutamente identici, si rapporterebbero gli uni agli altri in maniera assolutamente identica; se invece non sono identici, se ciascuno di loro presenta un carattere particolare o un'idea, allora ciascuno di essi deve rapportarsi a tutti gli altri in maniera particolare, deve occupare nel tutto un suo proprio e ben determinato posto, e questo rapporto di ciascun essente al tutto è la sua idea oggettiva, che costituisce la completa rivelazione o realizzazione della sua particolarità interiore, o dell'idea soggettiva”²⁴⁹.

Che cosa significa l'idea soggettiva per Solov'ëv? Si tratta di una categoria che gli permette di passare al concetto di persona: se le idee devono rappresentare per le altre idee delle peculiarità irripetibili, devono al contempo, per non essere pure rappresentazioni altrui, avere cognizione della propria diversità. È qui che risiede la concezione dell'idea soggettiva: è nell'autodefinizione identitaria e autodistinzione da ogni altro che l'idea diventa persona.

Tuttavia, non vi sarebbe alcuna relazione se non vi fosse uno sfondo comune per i relazionantisi. Subito sotto, dunque, il filosofo continua il ragionamento rifacendosi ai luoghi dell'ontologia classica, quella che, in fondo, sottostà alla stessa costruzione della teoria sofianica:

²⁴⁸ E. Trubeckoj, *Mirosozercanije V. Solov'ëva* (La visione del mondo di V. Solov'ëv), Put', Moskva 1913, v. I, p. 288.

²⁴⁹ V. Solov'ëv, *Čtenija o Bogočelovečestve*, pp. 55-56.

“Ma come è possibile in generale la relazione tra gli essenti fondamentali, data la loro differenza qualitativa e la loro separazione? Evidentemente, è possibile soltanto qualora, differendo tra loro, essi al contempo si uniscano o si identifichino in qualcosa per loro comune, inoltre, per una relazione essenziale tra le idee è necessario che tale (fattore JV) comune sia esso stesso essenziale, ovvero che sia un’idea o un essente particolare”²⁵⁰.

Solov’ëv sostiene, dunque, che lo sfondo ontologico che unisce gli esseri, o meglio, le loro essenze, sia un’idea universale. Non si tratta, tuttavia, di un’idea più astratta, che lasci fuori le differenze specifiche degli esseri, bensì di un’idea realmente universale, ovvero capace di includere ciascuna nella sua assoluta particolarità. E se ogni idea rappresenta il bene del proprio portatore, allora l’idea più generale sarà il Bene universale, il Bene assoluto e desiderabile ugualmente da tutti. L’idea assoluta, ricolma della totalità di idee, ricordiamoci, è anche la persona assoluta (Solov’ëv utilizza il termine ‘lico’).

D’altro canto, non soltanto le singole idee abbisognano di un centro unificatore, ma la stessa idea universale necessita della molteplicità, affinché l’unità possa concretizzarsi. Da qui la celebre e tanto discussa formula soloviana secondo cui Dio, per essere reale e per poter agire, avrebbe bisogno del mondo, di un oggetto su cui esercitare la propria azione. Dio, quindi, è tanto condizionato dal mondo, quanto questi da lui²⁵¹.

Ma se Dio esige la molteplicità, che rapporto instaura l’Idea suprema con le idee che la compongono?

“Quindi, l’organismo universale, che esprime il contenuto incondizionato del principio divino, è innanzitutto un particolare essere vivente individuale. Tale essere individuale, oppure l’espressione realizzata di Dio assolutamente-essente, è Cristo.

In ogni organismo noi abbiamo necessariamente due unità: da un lato, l’unità del principio agente, che conduce la molteplicità degli elementi a sé in quanto uno; dall’altro lato (abbiamo JV) tale molteplicità in quanto condotta all’unità, come una determinata immagine di questo principio. Abbiamo l’unità produttrice e l’unità prodotta, o unità come principio (in sé) e unità nell’apparire.

Nell’organismo divino di Cristo il principio attivo unificante, il principio che esprime l’unità dell’assolutamente-essente, evidentemente è la Parola, o Logos.

²⁵⁰ *Ibid.*

²⁵¹ *Ibid.*, p. 60.

L'unità di secondo tipo, l'unità prodotta, nella teosofia cristiana porta il nome di Sofia. Se nell'assoluto in generale distinguiamo esso stesso in quanto tale, ovvero in quanto assolutamente-essente, dal suo contenuto, essenza o idea, allora troviamo l'espressione diretta del primo nel Logos, mentre del secondo nella Sofia, che in tal modo è l'idea espressa, realizzata. E come l'essente differendo dalla propria idea al contempo è uno con essa, alla stessa maniera Logos, differendo da Sofia, è interiormente unito a essa. Sofia è il corpo di Dio, la materia della Divinità, impregnata dal principio dell'unità divina. Cristo, che realizza e porta in sé questa unità, in quanto organismo divino unitario – universale e individuale insieme - è sia Logos, sia Sofia²⁵².

In realtà, sembra che il filosofo non cambi in maniera drastica le proprie posizioni riguardo il significato di Sofia. Di fatti anche nelle opere successive si scorge l'identificazione della Sapienza Divina con il contenuto Divino.

Così, nel celebre e dibattuto scritto del 1889, *La Russia e la Chiesa universale*, uscito in francese, a causa di stridenti contrasti con la censura ufficiale, Solov'ëv definisce Sofia come essenza divina:

“Dio è. Questo assioma della fede è confermato dalla ragione filosofica che, per sua natura, cerca l'essere necessario e assoluto, quello che ha tutta la propria ragion d'essere in se stesso, che si spiega da sé e può spiegare ogni cosa. Partendo da questa nozione fondamentale abbiamo distinto in Dio: il triplice soggetto, presupposto dall'esistenza completa, e la sua essenza oggettiva o la sostanza assoluta posseduta da questo soggetto secondo tre diversi rapporti, nell'atto puro o primordiale, nell'azione seconda o manifestata e nel terzo stato o godimento perfetto di sé. <...> poiché questi tre rapporti non possono fondarsi né su una divisione di parti né su una successione di fasi (due condizioni ugualmente incompatibili con la nozione di Divinità), ciò presuppone nell'unità dell'essenza assoluta l'esistenza eterna di tre soggetti relativi o ipostasi consustanziali e indivisibili cui competono in senso proprio ed eminente i nomi sacri della rivelazione cristiana: Padre, Figlio e Spirito. Si tratta ora di definire e di dare un nome all'oggettività assoluta in quanto tale, alla sostanza unica di questa Trinità divina. Essa è una; ma non potendo essere una cosa fra tante, un oggetto particolare, è la sostanza universale o il tutto nell'unità. <...> Questa sostanza universale, quest'unità assoluta del tutto è la sapienza essenziale di Dio (Khocmah, Σοφία)”²⁵³.

Tutti gli essenti, dunque, nessuno escluso, compongono con le loro idee, ovvero con le scintille d'eternità loro insite, l'Idea assoluta. Vi è tuttavia, tra tutti, un essere legato da una relazione particolare alla fonte ontologica divina, e questi è l'uomo, al contempo

²⁵² *Ibid.*, pp. 114-115.

²⁵³ V. Solov'ëv, *Rossija i vselenskaja Cerkov'* (La Russia e la Chiesa universale), trad. ru dal francese a cura di Račinskij, tipografija Mamontova, Moskva 1911.

divino e miserando, capace di legarsi al Creatore con la volontà e con l'intelligenza intuitiva (non razionale-astratta):

“Se nell'essenza divina – in Cristo la prima unità produttiva è propriamente Divinità – Dio come forza agente, o Logos, e se in tal modo in questa prima unità noi abbiamo Cristo in quanto un essere propriamente divino, allora la seconda unità, prodotta, cui abbiamo dato il nome mistico di Sofia è il principio dell'umanità, è l'uomo ideale o normale. E Cristo, partecipe in questa unità al principio umano, è uomo, o secondo l'espressione delle Sacre Scritture, il secondo Adamo.

Dunque, in Sofia vi è l'umanità ideale, perfetta, eternamente racchiusa nella divina essenza integrale, o in Cristo. <...>

Di conseguenza, affinché Dio esista eternamente come Logos o come Dio agente, è necessario presupporre l'esistenza di elementi eterni, che assorbano l'azione divina, è necessario presupporre l'esistenza del mondo come sottoposto all'azione divina, come offrente in se stesso lo spazio per l'unità divina. L'unità propria, ovvero l'unità prodotta di questo mondo, - il centro del mondo e con ciò la circonferenza di Dio, è l'umanità”²⁵⁴.

Possiamo fermarci qui nell'esposizione del pensiero sofianico di Solov'ëv, poiché abbiamo non solamente tutti gli elementi necessari per comprenderne il meccanismo, ma anche quanto ci possa guidare nella lettura di tutta quella tradizione filosofica russa che ne rappresenta in un certo senso l'eredità.

Abbiamo dunque detto che Sofia è il luogo delle idee di tutte le cose, in cui tutte le cose permangono nella loro relazione perfetta, essendo unite ciascuna al Centro del tutto. Allo stesso tempo, Sofia è la sostanza di Dio, la materia di cui è composto l'Eterno e prevalentemente tale materia, tale corpo divino porta il nome di Cristo. Nell'unione privilegiata dell'uomo con Cristo, il primo riceve uno *status* del tutto particolare tra creature: l'uomo, inteso come umanità unita nel Salvatore, compone la circonferenza di Dio, è inseparabile dalla Sua essenza e sta sulla Sua soglia.

Si tratta, dunque, di un'ontologia che lega profondamente il Creatore al creato e che permette quindi un contatto tra i due, tramite l'uomo e la sua privilegiata appartenenza sofianica. Per questo, l'uomo è chiamato a ristabilire la propria normalità essenziale attraverso l'azione etico-sociale, portando il Regno dei Cieli sulla terra. Da qui la celebre teoria teocratica di Solov'ëv: la sacralizzazione del regno terrestre in attesa della fine dei tempi.

²⁵⁴ V. Solov'ëv, *Čtenija o Bogočlovečestve*, pp. 121-122.

Vediamo ora i risvolti e gli echi della dottrina sofianica nei pensieri dei successori del grande maestro.

3.2.1 *Nel darsi mediante. La figura di Sofia in S. Bulgakov*

Sergej Bulgakov (1871-1944) è forse uno dei più affascinanti tra i filosofi russi da leggere e questo non solo da un punto di vista stilistico, ma innanzitutto a causa dell'incessante metamorfosi interiore dell'autore che si riversa nelle sue pagine. Il passaggio da un contesto familiare tradizionale ortodosso²⁵⁵ al più fermo marxismo man mano diventa una riconversione alla fede, fino al 1918, ovvero l'anno della definitiva decisione di prendere i voti. Come bene scrive R. Williams, si tratta di: "Un promettente accademico marxista che aveva abbandonato il "socialismo scientifico" per una sorta di radicalismo politico cristiano nei giorni del tramonto dell'impero russo, un editore iperattivo e collaboratore a riviste, ordinato sacerdote nel momento in cui la vecchia Russia era definitivamente smantellata; perseguitato ed esiliato, si era creato una nuova vita come insegnante e padre spirituale a Parigi, nel cuore della comunità degli emigrati russi – sarebbe difficile avere uno sguardo comprensivo su un uomo così o padroneggiarlo"²⁵⁶. Qui, di fatti, ci limiteremo a trattare solo un aspetto, benché cruciale, del suo pensiero ricco e complesso.

Nonostante Bulgakov fosse di dieci anni più anziano, il marxista riconvertito vide sempre in Pavel Florenskij la propria guida filosofico-spirituale ed è per questo che le sue opere riecheggiano spesso il pensiero del Leonardo russo, come Florenskij venne spesso chiamato, e si pongono al contempo in discussione con le teorizzazioni di Evgenij Trubeckoj. Mentre, però, per Florenskij la questione della divina Sofia sembra non essere preminente, come di recente ha osservato Pavliučenkov²⁵⁷, Bulgakov si volta verso le teorizzazioni soloviane con maggior ardore, facendo diventare la questione

²⁵⁵ Si veda a tal proposito l'accurato lavoro di sociologia L. Manchester, *Holy Fathers, Secular Sons. Clergy, Intelligentsia, and the Modern Self in Revolutionary Russia*, Northern Illinois University Press 2008. Lo stesso Bulgakov menziona in diverse occasioni l'influenza che della sua provenienza familiare sui temi centrali della vita: la Chiesa e la patria, si veda S. Choruzij, *Vechi filofsckogo tvorčestva otca Sergija Bulgakova* (Le pietre miliari dell'opera filosofica del padre Sergij Bulgakov), in S. Bulgakov, *Sočinenija v dvuch tomach* (Opere in due volumi), Nauka, Moskva 1993, vol. I, pp. 3-14.

²⁵⁶ R. Williams, *Sergii Bulgakov. Towards a Russian Political Theology*, Edinburgh 1999, p. vii.

²⁵⁷ N. Pavliučenkov, *Ideja Sofii v trudach sviaščennika Pavla Florenskogo* (L'idea di Sofia nei lavori del padre Pavel Florenskij), in *Vestnik PSTGU*, n. 4(60) 2015, pp. 24-38.

della Sapienza divina centrale per le proprie disquisizioni filosofiche²⁵⁸, ma anche fulcro di una dolorosa polemica all'interno degli ambienti ortodossi, squarciati in due dopo il famoso esodo del 1922.

Lev Zander, grande allievo e studioso del pensiero di Bulgakov, scrive:

“A questo compito è dedicata l'intera opera del padre Sergij che può essere caratterizzata come sviluppo onnilaterale e poliedrico dell'idea di Sofia. Poiché il principio dell'unità onnicomprensiva, l'“e” del mondo, porta nel suo pensiero il nome della Sapienza Divina – Sofia, la quale rappresenta, in tal modo, il concetto centrale di tutto il suo pensare, la chiave verso la comprensione della sua visione del mondo, come nel suo assetto generale, così nei più piccoli particolari e dettagli. In conseguenza, all'esposizione della filosofia del padre Sergij, deve precedere l'analisi del concetto di Sofia, poiché senza una sua retta comprensione è impossibile intendere alcuno dei suoi pensieri legati, per altro, da un comune disegno sofianico e da un'unità sistematica”²⁵⁹.

Diventa chiaro come il tema sia imprescindibile per la comprensione della filosofia bulgakoviana e come la lettura dello sfondo sofologico dischiuda l'ontologia fondante del suo pensiero.

Poche pagine più avanti Zander così caratterizza l'intera visione del mondo che si acquista tramite il prisma della Sofia:

“La visione sofianica del mondo può essere definita come visione di Dio nel mondo, come discernimento del Creatore nella creatura, come un sentire costante di quel “cosa buona”, che costituisce l'essenza stessa dell'intero mondo creato. Non è soltanto sete e ricerca della perfezione, connaturata a ogni lato della vita dello spirito umano, non solo un anelito alla verità e alla bellezza come ideali supremi, ma irraggiungibili, - bensì una visione reale, concreta e positiva di questa perfezione in quanto connaturata al mondo, in quanto posta a fondamento della sua vita e del suo essere. Non è un postulato della ragione e non è una norma della volontà, ma un fatto della vita, la verità irrefutabile dell'esperienza interiore, l'autoevidenza della visione immediata”²⁶⁰.

²⁵⁸ N. Vaganova osserva che Bulgakov sembra aver tralasciato il tema della Sofia soltanto nel cosiddetto “periodo della Crimea”, breve lasso di tempo, successivo alla definitiva conversione in cui l'autore si volta momentaneamente verso il cattolicesimo. Il ritorno all'ortodossia coincide con il ritorno alla Sofia. Si veda N. Vaganova, *Tainstvo, dogmat i antinomja v sofiologii prot. S. Bulgakova* (Mistero, dogma e antinomia nella sofiologia del padre S. Bulgakov), in *Vestnik PSTGU*, n. 4(48) 2013, pp. 40-51. Per il tema della Sofia si confrontino i testi in italiano P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, L. Razzano, *L'estasi del bello nella sofiologia di S. N. Bulgakov*, Città Nuova, Roma 2006, pp. 83-99.

²⁵⁹ L. Zander, *Bog i mir (mirosoczercanije otca Sergeja Bulgakova)* (Dio e mondo (la visione del mondo del padre Sergij Bulgakov)), YMCA Press, Paris 1948, vol. I, pp. 181-182.

²⁶⁰ *Ibid.*, pp. 185-186.

Ma torniamo alla diretta analisi dei lavori del Nostro²⁶¹. Il tema della Sofia è fondamentale già nella sua *La filosofia dell'economia* (1912). Bulgakov dedica alla questione soprattutto la seconda parte del capitolo IV dell'opera (oltre a un breve cenno successivo, nella parte riservata alla natura della scienza). In realtà, qui non vi ha luogo un'ampia trattazione sul tema e soltanto poche, benchè dense, pagine affrontano l'argomento.

In generale, si tratta del lavoro dottorale dell'autore e il vero tema principale dello scritto, come accenna egli stesso nel discorso in apertura della discussione della tesi, è la questione della posizione dell'uomo e del suo operato. Il giovane studioso, disilluso e ormai incamminato verso il rinnegamento delle teorie marxiane, cerca di esplorare se l'uomo sia un vero soggetto autonomo, oppure un oggetto passivo dell'economia²⁶².

Ciò che compone il cuore dello scritto, dunque, è il problema dell'azione umana, quindi della libertà. Non è un caso che qui Sofia sia vista come presupposto della capacità creativa dell'uomo, ovvero dello stesso agire:

“*La creazione umana* – nella conoscenza, nell'economia, nella cultura, nell'arte – è *sofianica*. Essa si fonda metafisicamente sulla reale partecipazione umana alla Divina Sofia, che trasmette al mondo le divine forze del Logos e che ha nei confronti del mondo, in quanto prodotto, il valore *di natura naturans*. <...> Perciò la creazione umana non contiene nulla di metafisicamente nuovo, essa riproduce e ricostruisce soltanto a partire dagli elementi dati, già creati, a partire dai nuovamente ritrovati e ricreati prototipi, ma anch'essi già dati in anticipo. La creazione nel senso proprio, la creazione del metafisicamente nuovo, all'uomo, in quanto essere creato, non è data e appartiene solo al Creatore”²⁶³.

Secondo Bulgakov, la libera azione umana nel mondo si fonda sulla capacità dell'uomo di penetrarne il mistero e il significato ultimo, di esserne partecipe in virtù della grazia divina che ha reso questa Sua creatura del tutto unica: l'uomo, al contempo creatura, ma anche figlio di Dio, è chiamato a custodire le creature del Padre e sta a lui schierarsi con o contro Dio, rispondendo o rifiutando la chiamata²⁶⁴.

²⁶¹ Per la storia delle traduzioni dei testi bulgakoviani in italiano si veda il dettagliato saggio di L. Zak, *Visione di Dio e visione del mondo nella sofologia di S. Bulgakov. Alcune riflessioni su L'altro di Dio di P. Coda*, in *Nuova Umanità XXI* (1999/1) 121, pp. 129-155.

²⁶² S. Bulgakov, *Filosofia Choziastva (Reč na doktorskom dispute)* (La filosofia dell'economia (Il discorso alla discussione dottorale)), in S. Bulgakov, *Sočinenija v dvuch tomcah* (Opere in due volumi), Nauka, Moskva 1993, vol. I, p. 300.

²⁶³ *Ibid.*, p. 158.

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 163.

Bulgakov riprende il tema della libertà dell'autodeterminazione rispetto a Dio, come già trattata in diversi saggi che compongono la celebre raccolta *Le due città*, ma soprattutto ripropone i grandi temi soloviani²⁶⁵, nonché anticipa la teorizzazione delle due opere centrali rispetto al tema della Sofia di cui parleremo di seguito:

“Il fondamento del processo del mondo consiste nella *libertà* come base della creazione del mondo, come essenza dell'immagine divina, data dal Creatore alla creatura. Sofia, l'umanità eterna, in quanto anima del mondo, contenendo tutto in sé, è il centro unificatore del mondo solo perché essa stessa rifiuta la propria perseità, pone il proprio centro in Dio. Ma essa è libera di spostare questo centro, è libera di *volere* da sé, di esternare la perseità che compone il fondamento oscuro del suo essere, la sua cieca e caotica volontà per la vita (l'unica che conosce Schelling). Su questo caos primordiale, su questa volontà prima o materia prima, è gettata la veste della sofieta, ma esso la porta solo come copertura. In questa perseità primaria è posto il fondamento della persona con la sua libertà, ma è sempre qui che risiede anche la radice dell'ostinazione”²⁶⁶.

Più avanti l'autore spiega che Sofia è la vera garante del progresso, erroneamente attribuito dai sociologi positivisti alle cause empiriche. Sofia ha due volti, similmente all'Afrodite platonica: vi è una Sofia celeste e una terrestre, dove la prima è identificata dall'autore con la Chiesa e si fa carica di valenze fortemente escatologiche. Di fatti, lo scopo dell'economia e della storia, secondo il filosofo, è posto al di fuori di entrambe, è indicato nella perfezione della Sofia cui tendere, senza presunzione di poterla realizzare pienamente sulla terra.

In questo lavoro, il motivo sofiologico rimane ad ogni modo ancora molto legato alle trattazioni soloviane e non presenta importanti svolte, bisogna aspettare ancora qualche anno prima che Bulgakov giunga alla maturazione del tema cui rimarrà spiritualmente legato per il resto della sua vita.

Prenderemo qui in considerazione l'idea della Sofia sviluppata da Bulgakov soprattutto in *Luce intramontabile* (1916) e *Agnello di Dio* (1933). La scelta delle opere

²⁶⁵ Assieme alle idee di Solov'ëv e Schelling, Bulgakov, sulla scia del primo, riprende alcuni temi di Fëdorov, soprattutto è chiaro l'accento posto sulla necessità da parte dell'uomo di risuscitare la materia con la propria azione. Bulgakov, però, non assume le posizioni radicali di Fëdorov, il tema della resurrezione sembra qui legato ai toni escatologici preaccennati ne *Le due città* in opposizione al chiliasmo: “La protezione e l'ampliamento della vita, e di conseguenza anche la sua parziale resurrezione, costituisce il contenuto dell'attività economica dell'uomo. <...> Perciò lo scopo finale dell'economia è fuori dai suoi confini, essa è soltanto la via del mondo verso Sofia realizzata, il passaggio dallo stato del mondo falso a quello vero, una ricostruzione operosa del mondo.”, *Ibid.*, p. 170.

²⁶⁶ *Ibid.*, 165.

è dettata innanzitutto dalla centralità del tema all'interno dei lavori indicati, ma soprattutto dall'importanza che questi scritti rappresentano per la successiva controversia teologico-filosofica.

Si tratta di due lavori distinti già per il solo fatto che il primo appartiene alla fase pienamente filosofica del pensare bulgakoviano, mentre il secondo, successivo a quel resoconto doloroso sulle sorti della filosofia quale era *La tragedia della filosofia* (1920-1921), appartiene ormai agli scritti teologici. Tuttavia, nonostante le distanze temporali e tematiche, in *Agnello di Dio* ben spesso l'autore richiama i capitoli sofiologici della *Luce intramontabile*, ragion per cui è necessario prendere in esame i due lavori insieme.

Nella seconda parte di *Luce intramontabile*, intitolata *Mondo*, Bulgakov tratta la questione della creazione e del rapporto che la creatura ha con il Creatore, dove entrambi avvengono per il tramite della Sofia. Richiamandosi all'idea esposta da Gregorio di Nissa nell'*Hexaemeron*²⁶⁷, l'autore nota come la creazione avvenga in due atti distinti: un primo atto generale, proclamato dalla formula "in principio" (Gn 1,1-2), e i sei giorni della creazione a esso consecutiva (Gn 1,3-31). Questa spiegazione, all'interno dell'argomentazione bulgakoviana, mira a preservare l'apofatismo e a risolvere il problema della trascendenza-immanenza di Dio.

A questo proposito dalla trattazione del filosofo emergono tre livelli del non-essere, equivalenti ai corrispettivi greci: α -, ουκ e $\mu\eta$. L'alfa privativo, l'assenza totale, corrisponde al non-essere di Dio, la Sua assoluta trascendenza, mentre gli altri due termini toccano già la sfera del relato, presuppongono ciò che vanno a negare con due accezioni differenti.

Così, il primo atto della creazione, secondo l'autore, corrisponderebbe alla formazione della struttura meonale (dal greco $\mu\eta$ ου , ovvero, ciò che Bulgakov descrive come materia-madre dell'essere) a partire dall' ουκ ου ²⁶⁸, il nulla informe ed irrelato. Si tratterebbe quindi dell'ideazione divina di quella che diventerà "la terra", Sofia cosmica, e che compone il *prius* ontologico rispetto agli enti. In questa "inseminazione"

²⁶⁷ Gregorio di Nissa, *Hexaemeron* PG 44, 66a.

²⁶⁸ S. Bulgakov, *Svet nevečernij* (Luce intramontabile), Respublika, Moskva 1994, p. 209. Per la traduzione italiana si confronti S. Bulgakov, *Luce senza tramonto*, trad. it. a cura di M. Campatelli, Lipa, Roma 2002. Riferimento d'obbligo a tal proposito alla grandissima studiosa tedesca del pensiero di Bulgakov, scomparsa da poco, K. Breckner, *A Comparative Study of "Godmanhood" (bogočlovečestvo) in Russian Philosophy. The Eighth Day in V. Solov'ev, S. Bulgakov, N. Berdiaev and S. Frank*, in *The Ignatianum Philosophical Yearbook*, XIX/1 (2013), pp. 117-152, K. Breckner, *Sophiology in Vladimir Solov'ev and in Sergej Bulgakov. A Comparative Analysis*, in V. Porus, *Sofiologija*, BBI, Moskva 2010, pp. 66-82.

del nulla, altrimenti infertile, non vi è alcuna successione, si tratta di un gesto istantaneo, alieno a qualunque svolgimento processuale.

Diversa è la natura del secondo atto di creazione. Questo, di fatti, avviene a partire dalla potenzialità di una materia già feconda: l'esamerone, così, sarebbe il gesto con cui Dio svela gradualmente (non più in maniera immediata) il contenuto sofiano della terra²⁶⁹.

Vi sono quindi due gesti con cui il Creatore dà vita all'universo, entrambi dalla forte carica kenotica: in un primo momento, Dio lascia libero accanto a sé un nulla assoluto, il menzionato οὐκ οὐ, sede del mistero, i cui abissi sfuggono alla comprensione umana. In un secondo momento, nasce Sofia, il legame con se stesso che Dio dona al creato:

“Meon è la gravidanza, oukon (οὐκ οὐ) – l'infertilità. Affinché dal non essere possa comparire un certo *che*, oukon deve diventare meon, superare il proprio vuoto, liberarsi della propria infertilità.

E dunque, ancora una volta, in che senso il mondo è creato dal nulla: dall'oukon o dal meon? Già questo modo spezzato di porre la domanda segna due possibilità, corrispondentemente alla dualità di senso del *non* del creato. Se ammettiamo che il mondo è apparso dal divino meon, vorrà dire che esso non è affatto creato, ma è nato o emanato, in generale in qualche maniera si è realizzato in Dio. La frontiera tra Dio e mondo si cancella, il mondo allora è il meon di Dio, - giungiamo al panteismo con il derivante acosmismo, oppure ateismo. L'altra possibilità, l'unica per noi ammissibile, consiste nel fatto che il mondo sia creato dal nulla nel senso di oukon, e quindi il primo, fondamentale ed essenziale atto di creazione era il suo rivestimento di meon. Questa trasformazione di oukon in meon è la creazione di una materia comune al creato, di questa Grande Madre dell'intero mondo naturale. In questo fondamentale atto limite della creazione abbiamo a che fare con l'inconoscibilità completa, poiché non è possibile *capire* in che maniera in oukon vi compare il meon, qui vi è di nuovo il limite per il pensiero. La creatura non può *comprendere* la propria creazione, essa per lei sarà sempre un enigma, un miracolo, un mistero, ma *riconoscere* l'accaduto rientra nelle forze della coscienza umana, e l'analisi di questa autocoscienza costituisce il compito anche per il pensiero che deve diligentemente sciogliere questo nodo di intrecci ontologici, senza spezzare i suoi fili²⁷⁰.

“La materia-madre, il meon, è il fondamento necessario dell'essere, della nascita e della distruzione. Se qualcosa diviene, è necessario che emerga da qualche cosa e che ritorni da qualche parte, poiché la regione non eterea del puro non essere rimane al di fuori della raggiungibilità. È necessario un seno materno, che al contempo è il grembo (nel senso del platonico εκμαγειον) e la tomba. Detto altrimenti, è la Grande Madre Terra, il volto della quale i greci onoravano sotto il nome di Demetra (γη μητηρ); è quella Terra che il Signore creò “in principio” nella creazione del mondo (assieme al “cielo”). Essendo

²⁶⁹ S. Bulgakov, *Svet nevečernij*, p. 209.

²⁷⁰ *Ibid.*, pp. 162-163.

inseminata dal creante “e così sia”, essa fa emergere dal suo seno tutto l’esistente e riceve indietro nei suoi abissi meonali, che “è la terra”, ciò che da essa è nato”²⁷¹.

Nel gesto della creazione, dice Bulgakov in quest’opera di transizione, l’Assoluto sofferma la propria assolutezza e la fa diventare potenziale soltanto, per dare spazio al relativo che in tal modo può entrare in comunione con l’assoluto. Si tratta di un gesto profondamente kenotico²⁷², in cui Dio si priva dell’Assolutezza, si svuota di Sé.

Così, l’opera della creazione non coinvolge l’Assoluto in atto, quello caratterizzato dall’indicibile α -privativo: entrando in contatto con il creato, ovvero, facendovi emergere l’essere, facendo del nulla il materiale per la propria immagine e somiglianza, l’Assoluto diventa esso stesso un Dio per la creatura, diventa un Dio diveniente²⁷³, poiché Dio nasce soltanto assieme alla Sua creatura, che si unisce a Colui che le ha dato vita in un libero gesto di abnegazione e rinnegamento della perseità. Ma qual è la natura della libertà delineata in questo lavoro bulgakoviano? Come si pone il mondo diveniente nei confronti della mano divina?

Nello stesso momento in cui l’ $\alpha\pi\epsilon\iota\upsilon\omicron\nu$ del nulla assoluto ($\omicron\nu\kappa\ \omicron\nu$) riceve una forma, dei limiti, $\pi\epsilon\rho\alpha\varsigma$, sorge la distinzione tra libertà e necessità: la libertà negativa del vuoto radicale viene stretta nelle maglie dell’essere, che formano la sua legge, come sua necessità interiore. In questo modo, il fondamento positivo dell’essere è il mondo delle idee, ovvero, dice Bulgakov, Dio nella creatura²⁷⁴.

Il filosofo (ricordiamoci che qui Bulgakov è ancora pienamente filosofo, anche se sulla soglia della sua svolta teologica) richiama la dottrina delle energie divine per spiegare la differenza che si crea tra l’inconoscibile essenza di Dio e la sua azione nell’universo che si esplica tramite queste. Sulla base dell’azione divina nella creatura, è possibile conoscere che cosa Dio sia in Se Stesso, scrive l’autore: “La rivelazione della Divinità per il tramite dei misteriosi geroglifici è inscritta nella creazione, che porta il

²⁷¹ *Ibid.*, p. 166.

²⁷² Sugli aspetti kenotici del pensiero bulgakoviano fondamentali sono P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003. P. Gavrilyuk, *Bulgakov's Account of Creation: Neglected Aspects, Critics and Contemporary Relevance*, in *International Journal of Systematic Theology*, v. 17, n. 4, 2015, pp. 450-463. P. Gavrilyuk, *The kenotic theology of Sergius Bulgakov*, in *Scottish Journal of Theology*, 58, pp. 251-269.

²⁷³ S. Bulgakov, *Svet nevečernij*, p. 170.

²⁷⁴ *Ibid.*, p. 180.

Suo sigillo, e la fede cristiana semplicemente scopre quello che è scritto nel cuore della creatura”²⁷⁵.

Ma qual è il carattere di questo legame inscindibile tra il Creatore e l’universo? Qui entra in gioco il concetto di Sofia:

“Ma ponendo accanto a Sé il mondo fuori-Divino, la Divinità con questo pone tra Sé e il mondo un certo confine, e questo confine, che per definizione stessa si trova *tra* Dio e mondo, Creatore e creatura, di per sé non è né l’uno né l’altro, ma qualcosa del tutto particolare, che contemporaneamente unisce e separa l’uno e l’altro, (un certo *μεταξύ* nel senso di Platone). L’Angelo della creatura e l’Inizio delle vie Divine è s. Sofia. Essa è l’amore dell’Amore, la triunità Divina, il Dio-Amore, nel suo atto chiuso, autosufficiente, eterno del Divino Amore sostanziale pone fuori (nel senso della fuoriposizione metafisica) l’oggetto di questo Amore Divino, lo ama e riversa su di lui la forza vivificatrice dell’Amore triipostatico. Certamente, questo oggetto d’amore non è soltanto un’idea astratta o uno specchio morto, può esserlo soltanto un essere vivente, che abbia volto, ipostasi. E questo amore è Sofia, l’eterno oggetto dell’Amore Divino, “consolazione”, “gioia”, “giocondità”. <...> Sofia non solo è amata, ma ama con un Amore reciproco, e in questo Amore reciproco riceve tutto, è TUTTO. E, in quanto amore dell’Amore e amore nei confronti dell’Amore, Sofia possiede personalità (ločnost’) e volto (lik), è un soggetto, una persona (lico) oppure, diciamolo con un termine teologico, ipostasi; certamente, *si differenzia* dalle ipostasi della S. Trinità, è una particolare quarta ipostasi, dell’ordine differente. Essa non partecipa alla vita intradivina, non è Dio, e per questo non trasforma la triipostaticità in quadriipostaticità, la trinità in quadrinità. Ma essa è il principio di una nuova, creata pluriipostaticità, poiché ad essa seguono molte ipostasi (uomini e angeli) che si trovano nella relazione sofianica con la Divinità”²⁷⁶.

Dall’estratto citato emergono i tratti principali che l’autore attribuisce alla figura di Sofia nell’opera analizzata: Sofia è 1) il confine, un medio, tra Dio e la creatura; 2) amore dell’Amore (figura, quindi, kenotica) 3) un soggetto attivo, poiché deve rispondere all’amore divino, persona dallo statuto speciale e quindi 4) quarta ipostasi.

Bulgakov continua, dicendo che Sofia non è una creatura, poiché il fondamento della creatura è il nulla, l’assoluto *απειρον*, laddove Sofia è il “sì” assoluto, privo di negazione propria dell’essere fatto di limiti delle singole individualità: essa è la radice degli esseri, l’organismo delle idee che fonda il cosmo, l’*anima mundi*, la cui presenza non permette che l’universo possa disgregarsi, poiché Sofia è un fondamento ontologico ininterrotto.

²⁷⁵ *Ibid.*, p. 185.

²⁷⁶ *Ibid.*, pp. 186-187.

Sofia non può essere raggiunta dalla ragione e il vero valore della filosofia consiste non nella costruzione di rigorosi sistemi concettuali, bensì nella spinta erotica, nella *φιλία* che, platonicamente, mette le ali all'anima e la solleva verso il mondo delle idee. Il luogo privilegiato della rivelazione di Sofia è la bellezza e quindi l'arte: qui il mondo, esibendo la propria radice sofianica, si mostra già come parzialmente trasfigurato. È così che i santi vedono il mondo – immerso nella luce della trasfigurazione, in attesa della fine dei tempi.²⁷⁷

La figura della Sofia, quindi, rimane sdoppiata: da un lato vi è una Sofia celeste, ovvero la luce del Tabor²⁷⁸, e dall'altro una Sofia "terrestre", ovvero la sua presenza solo potenziale nel creato, per cui l'universo rimane sempre un "cao-cosmo".

Da quanto detto, comincia a diventare più chiara la struttura dell'universo, descritta dal grande filosofo. La creazione della terra e del cielo che anticipa l'esamerone esplica esattamente l'inseminazione sofianica del Caos, la fertilizzazione e la formazione del nulla amorfo. Ecco perché Sofia è la Madre-Terra primordiale da cui tutto nasce e cui tutto ritorna²⁷⁹.

In un breve scritto *Ipostasi e ipostaticità*²⁸⁰, composto nel 1924, come *scholia* per *Luce intramontabile*, Bulgakov sembra rivedere la propria dottrina, ma i motivi di fondo rimangono legati al lavoro svolto nel 1918:

"Sofia, la Gloria di Dio, ha una sua particolare "ipostasi"? E' forse una particolare ipostasi nella S. Trinità, ovvero "la quarta ipostasi"? Evidentemente questa stessa domanda è insensata e impossibile: non vi può essere alcuna quarta ipostasi, paritaria e cosustanziale alla ss. Trinità. <...> Ma questa negazione di ipostasi nella Sofia non significa rinnegamento di *ipostaticità* e l'abbassamento di Sofia ad allegoria o attributo Divino, "qualità", e non essenza vivente. Il concetto di *ipostaticità* qui introdotto si distingue ugualmente sia dall'*ipostasi* sia dalla *non-ipostaticità*, propria a tutto il non-essente in sé, ovvero a quanto sia morto o astratto. Dunque, nell'ambito dello spirito, accanto all'*ipostasi* e alla sua natura, viene definito un altro stato possibile - *ipostaticità*. È la capacità di *ipostatizzarsi*, di *appartenere* all'*ipostasi*, di essere la

²⁷⁷ *Ibid.*, p. 200.

²⁷⁸ *Ibid.*, p. 208.

²⁷⁹ Il motivo della Terra similmente sviluppato fu tanto caro a V. Ivanov: si veda soprattutto V. Ivanov, *Doklad "Evangel'skij smysl slova 'Zemlja'"* (Relazione "Il senso evangelico del termine 'Terra'"), a cura di G. Obatnina, in *Ežegodnik rukopisnogo otdela Pushinskogo doma na 1991*, Akademičeskij proekt, Sankt Peterburg 1994.

²⁸⁰ Tradotto in italiano anche "ipostatizzabilità", si veda la traduzione di G. Lingua di S.N. Bulgakov, *Ipostasi e ipostatizzabilità. Scholia a La luce senza tramonto*, in "Filosofia e teologia" 3 (1998), pp. 557-566.

sua rivelazione, di *darsi* a lei. È un particolare stato ipostatico non tramite la propria, ma attraverso l'ipostasi altrui, l'ipostatizzarsi per via dell'abnegazione. È la forza dell'amore²⁸¹.

In questo lavoro, il filosofo cerca, di fatti di rivedere lo statuto sofiano e introduce il termine "ipostaticità" (*ipostasnost'*) in luogo di "ipostasi" per separare Sofia dalla struttura intra-Trinitaria, tuttavia, al di fuori di questo lavoro, Bulgakov non farà più ricorso al concetto qui menzionato.

Nonostante, dunque, il saggio sembra non apportare modifiche incisive alla filosofia bulgakoviana, è importante farne cenno, poiché la sua ricezione sarà alla base delle critiche mosse a Bulgakov da Florovskij nel carteggio attorno al 1925, nonché della composizione del lavoro di quest'ultimo *Tvar' i Tvarnost'*, di cui si avrà modo di parlare.

Il tema della Sofia cambia notevolmente nel lavoro *Agnello di Dio* (scritto già nel 1931, ma pubblicato solo nel 1933)²⁸². Bisogna, innanzitutto, ricordare che qui Bulgakov parlerà non più da filosofo, bensì da teologo, ormai votato alla vita ecclesiastica (la vestizione avvenne nel 1918) e professore di teologia dogmatica presso Saint Serge di Parigi. Sarà questo lavoro a scatenare la drammatica polemica che farà emergere il vero volto disgregato della chiesa russa tra l'emigrazione e la patria.

L'opera fa parte di una trilogia sul tema della Divinumanità, tanto caro a Solov'ëv, e Sofia ha un posto centrale anche qui, ma il suo volto si trasforma in maniera considerevole, nonostante Bulgakov richiami costantemente i concetti, espressi in precedenza.

Così scrive l'autore nel I capitolo, ovvero nel breve capitoletto dedicato al mondo Divino:

“Così, la Divina Sofia non è altro che la natura Divina, ousia, intesa non solo come forza e profondità, ma anche in quanto il contenuto rivelantesi, come Unitotalità. Quando parliamo della Divinità di Dio, intendiamo contemporaneamente la Sua natura sia come una profondità recondita, la fonte della vita, sia come aperta, - la vita stessa, peraltro sia la fonte della vita che la vita stessa sono identiche, come sono identiche Ousia e Sofia. <...> Dio è ousia: Deus est Divinitas, ὁ Θεὸς θεότης ἐστίν, anche se non vale il

²⁸¹ S. Bulgakov, *Ipostasi e ipostaticità* (Ipostasi e ipostaticità), in S. Bulgakov, *Trudy o Troičnosti* (Opere sulla Trinitarietà), OGI, Moskva 2001, pp. 24-25, 28.

²⁸² Si confronti la trad. it. *Agnello di Dio*, a cura di O. Nobile, Ventura, Roma 1990.

contrario: Ousia non è Dio (personale), la Divinità non è la Persona Divina. Allo stesso modo, Dio è Sofia, Sofia è Divina, è Dio nella Sua autorivelazione, Deus revelatus (anche se non vale il contrario: Sofia non è Dio, ὁ Θεός, ma soltanto θεός oppure Θεός essa non può essere uguagliata alla Persona Divina, per cui, in particolare, al Logos).”²⁸³

Vi è quindi una forte affermazione da parte del filosofo della distinzione che va fatta tra Persona ed Essenza all’interno della struttura intratrinitaria e Sofia diventa l’autorivelazione del proprio contenuto alla coscienza di Dio ed esiste solo in modo ipostatizzato. Sebbene l’essenza non esista mai singolarmente, al di fuori delle persone, essa possiede un essere per sé, non si fonde mai completamente con la persona, poiché altrimenti anche le persone perderebbero se stesse e, prive di una natura propria, diventerebbero un Io astratto. Sofia, dunque, è il contenuto dell’essenza Divina, il Tutto, il pleroma, è l’Immagine di Dio in Dio: è Sapienza Divina in quanto autorivelazione nella Seconda Ipostasi e Gloria in quanto autorivelazione nella Terza Ipostasi.

Bulgakov spiega che la copula “è” nell’espressione “Dio è Sofia” ha un significato ontologicamente profondo ed esprime l’Amore. Dire che Dio è Sofia, significa affermare che Dio ama Sofia. Tuttavia, in quest’opera l’autore cambia leggermente l’intonazione e mentre prima vedeva in Sofia una quarta ipostasi, adesso sostiene che, mentre Dio ama Sofia in maniera ipostatica, Sofia vi risponda con un amore non-ipostatico.

Bulgakov scrive che nella Sofia Dio ama Se Stesso nella Propria rivelazione, ama il Proprio²⁸⁴ e distingue tre tipi d’amore: 1) amore personale (per es. intratrinitario, o interpersonale in generale), 2) amore ipostatico verso un oggetto non-ipostatico, ipostatizzato (Dio verso Sofia, narcisismo nel mondo creato), 3) la risposta di Sofia (legame interiore tra essenza e persona), quindi l’amore di un essere non-ipostatico verso un’ipostasi. Qui, Bulgakov apertamente dice che Sofia non è la “quarta ipostasi”, tuttavia è un essere vivente, è la realtà spirituale di Dio, l’attualizzazione di Dio.

In quest’opera Sofia è legata con maggiore forza al motivo kenotico intratrinitario: così il Figlio dona se stesso al Padre, e il Suo al mondo divino (ovvero alla Sofia). Tuttavia, Sofia è pur sempre il mondo delle idee, similmente a come delineato ne *La luce intramontabile*: è l’archetipo dell’Uomo (Umanità), prima della creazione del

²⁸³ S. Bulgakov, *Agnec Božij* (Agnello di Dio), YMCA, Paris 1933, p. 125.

²⁸⁴ *Ibid.*, p. 126.

mondo: “Noi conosciamo l’uomo soltanto in quanto creatura, perciò può sembrare difficile risalire dalla creatura alla comprensione di Dio. Tuttavia, si può prendere la via inversa: “quel che è sopra, è sotto”, ovvero, partendo dalla Divinità, capire l’uomo, in quanto crittogramma della Divinità. E questo è comandato direttamente dalla rivelazione che annuncia che l’uomo possiede l’immagine Divina, ovvero che l’umanità nel mondo presuppone anche la Divino-Umanità”²⁸⁵. E ancora, alla fine del capitolo, Bulgakov riassume: “Sofia è la Saggezza Divina, è la Gloria Divina, è l’Umanità in Dio, è la Divinumanità, è il Corpo Divino (oppure, che è lo stesso, “la casula” della Divinità), è il mondo Divino, essente in Dio “prima” della creazione”²⁸⁶

3.2.3 La questione sofianica

Come si è visto, all’interno della storia del pensiero russo, la concezione sofianica trae le sue radici soprattutto dalla filosofia soloviana. Tuttavia, mentre la generazione filosofica immediatamente successiva a Solov’ëv sembra spesso ispirarsi all’idea di Sofia, in maniera più o meno esplicita, in quella successiva ancora nascono forti le polemiche contro “gli avi”. I filosofi e teologi “discendenti” sentono la necessità di rivedere i fondamenti ontologici del rapporto Dio-mondo, nonché della *theosis*, cercando di creare una distanza maggiore tra il Creatore e la sua creatura. Tuttavia non si tratta di mere discussioni accademiche, ma di lotte ontologiche, inquinate dagli scontri politici, cui cadde vittima Sergej Bulgakov, nonché tutti coloro che si macchiarono di eccessivo zelo polemico.

Un breve accenno ai fatti. Tra il 1935 e il 1937 S. Bulgakov, l’allora decano di Saint Serge, subì un vero processo teorico, intento a giudicare la sua dottrina sofiologica. Il Patriarcato di Mosca aprì un’inchiesta sulla sofiologia bulgakoviana, coinvolgendo l’intero ambiente dell’immigrazione parigina. Come si avrà modo di vedere, sarà il teologo Vladimir Losskij a fornire al Patriarca il materiale su cui si fonderà il verdetto di “colpevolezza”.

Il 7 settembre 1935 metropolita di Mosca Sergij firmò l’*Ukaz della Patriarchia di Mosca per il metropolita Lituano e di Vilnius Eleyferij* in cui si definiva l’insegnamento

²⁸⁵ *Ibid.*, p. 139.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 140.

di Bulgakov come una “interpretazione personale e arbitraria (sofianica), che spesso distorce i dogmi della fede Ortodossa, e in alcuni suoi punti direttamente ripete dottrine false, già conciliarmente giudicate dalla Chiesa, che nelle potenziali conclusioni che se ne possono trarre può essere persino pericolosa per la vita spirituale”²⁸⁷, tale insegnamento quindi va “riconosciuto come estraneo alla Santa Chiesa Ortodossa di Cristo e vanno cautelati dall’interessamento ad esso tutti i suoi fedeli servitori e figli”.

Nel frattempo, l’ambiente interno a Saint Serge, dovette rispondere alle accuse mosse al decano. Così, verso la fine del 1935 il metropolita Evlogij, rettore dell’Istituto, raccolse una commissione giudicante per valutare la fondatezza delle accuse avanzate contro Bulgakov. La commissione fu composta soprattutto da insegnanti dello stesso S. Serge, rendendo l’ambiente interno particolarmente teso e ostile.

La maggioranza, in cui entrarono nomi come Zen’kovskij e Kartašëv, cercò di difendere Bulgakov dall’accusa di eresia mossagli, nonostante alcuni dubbi teorici sul suo sistema²⁸⁸, mentre la minoranza, rappresentata da Četvertikov (il presidente della commissione) e Georgij Florovskij, espresse forti dubbi nei confronti della dottrina bulgakoviana.

Soltanto nel 1937, al termine del consiglio tenutosi tra il 26 e il 29 ottobre, in assenza della minoranza menzionata (e quindi con il quasi garantito consenso), il metropolita Evlogij pronuncerà il verdetto finale, dichiarando che la dottrina esplicitata da Bulgakov non è da intendersi eretica, bensì bisognosa di ripensamenti e chiarimenti, poiché provoca dubbi nelle anime più semplici²⁸⁹.

La diatriba apertasi, farà emergere in realtà non solo un lato fortemente negativo, quello della caducità umana, colpevole di soggettività degli sguardi, ma anche qualcosa

²⁸⁷ Sergij (metropolit), *Ukaz Moskovskoj Patriarhii Preosviaščennomu mitropolitu Litovskomu i Vilenskomu Elevferiju* (L’ordine della Patriarchia di Mosca per il metropolita Lituano e di Vilnius Elevferij), riportato in V. Losskij, *Bogovidenije* (La contemplazione di Dio), Belorusskij Ekzarchat, Minsk 2007, p. 214.

²⁸⁸ Si vedano le valutazioni che Zen’kovskij esprime sulla visione del creato in Bulgakov nei lavori come V. Zen’kovskij, *Istorija ruskoj filosofii* (Storia della filosofia russa), EGO, Leningrad 1991, V. II, parte 2, pp. 198-226 e successivamente nel proprio lavoro teorico, rimasto incompiuto, *Osnovy Chriyianskoj Filosofii* (I fondamenti della filosofia cristiana), Izdatel'stvo Sviato-Vladimirskogo Bratsva, Moskva 1992 p. 134 (qui leggiamo: “tutti questi costrutti di padre S. Bulgakov sono tuttavia solo nominalmente simili ai fondamenti della metafisica cristiana – e proprio perché l’idea della creazione è in realtà un concetto fittizio in padre S. Bulgakov. Oltre al fatto che è del tutto impensabile una contrapposizione della S. Trinità alla Sua “essenza” in Dio (poiché la differenza classica nell’Assoluto tra “l’essenza” e il principio Personale (Trinitario) non ammette alcuna libertà della Trinità nei confronti della Sua stessa essenza, nessuna “azione”), - lo steso concetto di creazione in Bulgakov è soltanto parole, poiché come può la S. Trinità “immergere” la propria essenza nel “flusso del tempo”, se il tempo, logicamente, non antecede rispetto all’atto della creazione, ma compare assieme ad esso).

²⁸⁹ Per la bibliografia relativa alla commissione ved. A. Klimov, *G. V. Florovskij i S. N. Bulgakov. Istorija Vzaimootnošenij v svete sporov o sofiologii*, (G. V. Florovskij e S. N. Bulgakov. Storia dei rapporti reciproci alla luce delle diatribe sulla sofiologia), in *S. N. Bulgakov: religiozno-filosofskij put'* (S. N. Bulgakov: la via filosofico-religiosa), Russkij put', Moskva 2003, pp. 86-114.

di costruttivo, ovvero un modello ontologico alternativo a quello proposto da Solov'ëv, Florenskij e Bulgakov. Cercheremo di far emergere questo aspetto per proseguire nel tema dell'esplorazioni della percezione dell'essere a fondamento del pensiero russo del periodo studiato.

Non potendo ampiamente sviluppare l'argomento, tratteremo brevemente due personalità preminenti per il dibattito sulla Sofia, ovvero, G. Florovskij e V. Losskij, direttamente coinvolti nel "processo" *contra* Bulgakov.

3.2.4 G. Florovskij. In Cristo nella storia e oltre

Georgij Florovskij (1893-1979) fu legato da una forte amicizia a S. Bulgakov, nonché dalla gratitudine accademica, dato che fu questi a invitare il giovane studioso a prendere la cattedra in patristica presso Saint Serge di Parigi, in cui Bulgakov ricoprì il ruolo di decano²⁹⁰.

I due si conobbero nel 1923, a Praga, dove Bulgakov, dopo l'espulsione dalla Russia sovietica, ebbe la cattedra in diritto canonico e teologia presso la nuova facoltà di Giurisprudenza Russa, fondata dal governo ceco all'Università di Praga. Nello stesso periodo, Florovskij vi terminava la dissertazione su Herzen e, conseguito il titolo, ricoprì l'insegnamento in storia della filosofia del diritto presso la stessa facoltà.

Al momento dell'incontro, Florovskij era già familiare con le opere di Bulgakov: fin dai tempi liceali il teologo nutrì acceso interesse nei confronti del pensiero di Solov'ëv e dell'eredità teorica che questi lasciò ai suoi seguaci, tra cui per l'appunto Bulgakov. Ben presto, tuttavia, Florovskij arrivò ad assumere una posizione critica sulle dottrine soloviane, ma nonostante le divergenze nei confronti del grande maestro, Florovskij nutrì profondo rispetto verso Bulgakov e scelse proprio lui in qualità di guida spirituale (*duchovnik*).

Probabilmente, è questa una delle cause principali per cui non si trovano attacchi aperti alla sofiologia bulgakoviana tra le pagine di Florovskij, né vengono citati esplicitamente i nomi con cui, tuttavia, palesemente l'autore entra nel dibattito. Per la

²⁹⁰ Per una biografia più dettagliata: A. Černiajev, *G. V. Florovskij kak filosof i istorik russkoj mysli* (G. V. Florovskij come filosofo e storico del pensiero russo), RAN, Moskva 2010; P. Gavrilyuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford University Press 2014 – l'ultimo lavoro citato rappresenta uno degli studi più approfonditi e completi attualmente svolti su Florovskij.

stessa ragione, la fonte più preziosa per comprendere la posizione di Florovskij diventa l'epistolario tra i due.

Di fatti, sebbene nelle sue opere più celebri il teologo non dia affatto un quadro negativo del pensiero di Bulgakov²⁹¹, tuttavia il 6 giugno 1937, assieme a S. Četvertikov, mette la propria firma sulla *Opinione speciale (sul caso di S. Bulgakov, 1937)*, dove la dottrina di Bulgakov viene apertamente dichiarata contraria al consenso dei Padri e, quindi, in contrasto con la tradizione:

“<...> nei suoi lavori padre Bulgakov non solo esprime un particolare insegnamento su Sofia, la Sapienza Divina, ma cerca anche di riformulare sulla base del proprio insegnamento tutto il sistema della teologia ortodossa. Così facendo <...> egli sicuramente si allontana dalla “normale” interpretazione della Chiesa, dall'insegnamento dei Padri e dalla tradizione liturgica. <...> È pur vero che padre Bulgakov cerca di affermare o accordare il proprio insegnamento con le prove della tradizione. Tuttavia nel suo insegnamento su Sofia i suoi riferimenti alla tradizione non sembrano sufficienti. <...> E nel caso presente abbiamo a che vedere non con alcuni dei Padri, ma con il “consensus patrum”, che ha un alto grado di autorità nelle questioni di fede”.²⁹²

Cerchiamo di rivolgerci al carteggio tra i due teologi per scoprire il contrasto teorico che li separava.

Dalle lettere private scambiate tra Bulgakov e Florovskij emerge sia il ripensamento critico da parte dell'ultimo del pensiero di Solov'ëv e il suo rinnegamento, sia una critica diretta nei confronti della sofiologia elaborata da Bulgakov.

La prima lettera di Florovskij apertamente polemica nota è datata 30 dicembre 1925. Qui, il mittente ricorre a toni piuttosto severi: ammette di essere stato fin troppo

²⁹¹ “Per lo sviluppo spirituale di Bulgakov fu determinante l'influenza di V. Solov'ëv, e a partire da questi – il tema fondamentale o lo schema di tutto il suo sistema - l'insegnamento su Sofia. Si incontra in esso con Florenskij. A Solov'ëv è legata tutta la problematica della cultura religiosa ed ecclesiastica, dell'azione cristiana nella storia, molto caratteristica per Bulgakov. Da Solov'ëv la indietro fino a Schelling e i neoplatonici, ma anche la patristica, l'esperienza della Grande Chiesa, la Chiesa storica, la Chiesa della Tradizione e dei padri. Il potere della filosofia tedesca è fortemente percepibile in Bulgakov, la forte influenza di Schelling nella sua filosofia dell'economia, e persino l'influenza del trascendentalismo kantiano nella maniera di porre il problema filosofico-religioso ne “La luce intramontabile” (“Come è possibile la religione?”), la limitatezza della visione del mondo romantica nella naturfilosofia religiosa, un'inclinazione irrefrenabile verso “la filosofia dell'identità”. Ma dalla filosofia religiosa Bulgakov ritorna risolutamente alla teologia. In questo il suo vantaggio storico, in questo vi è la sua libertà filiale.” in G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, Institut russkoj civilizacii, Moskva 2009, p. 625.

²⁹² Cit. da K. Antonov, N. Vaganova (a cura di), *Sofiologija i neopatristskij sintez: dva bogoslovskich itoga filofsokogo razvitija*, PSTGU, Moskva 2013, p. 106. Bisogna notare quanto fosse doloroso l'episodio per Florovskij, che di fatti si rifiutò di esprimere una propria opinione in merito, firmando direttamente quanto espresso da Četvertikov ed evitando il proprio coinvolgimento successivo nella questione, risolta nel 1937 per mano Evlogij che assolse Bulgakov.

clemente nei confronti di Solov'ëv e di aver scoperto l'errore proprio grazie all'autore della raccolta *Tichije dumy* (Pensieri appartati), ovvero grazie allo stesso Bulgakov.

Di fatti, all'interno della raccolta, Bulgakov pubblicò uno studio sui rapporti tra Solov'ëv e Anna Schmidt²⁹³, portando alla luce il breve episodio teorico della vita filosofica di Solov'ëv in cui questi fu affascinato da una certa corrente mistica, vicina allo spiritismo.

Nella lettera menzionata, Florovskij scrive:

“Per quanto mi riguarda personalmente, io sento una dipartita da So<lov'ëv> su tutto il pensiero rel<igioso>-fil<osofico>. E da questo rinnegamento ci libereremo da tutta la tradizione torbida che conduce attraverso la massoneria verso la mistica non-ecclesiastica dei presunti veggenti di cattivo gusto, - ed è proprio questa tradizione, secondo la mia percezione, ad aver incatenato le nostre forze creative. <...> E su Solov'ëv adesso converrebbe <comporre> non panegirici o quasi Acatisti, ma lacrimeose preghiere funerarie – all'anima torbida”²⁹⁴.

Bulgakov rispose alla lettera soltanto due mesi dopo, a causa di una malattia e nella sua lettera successiva (gennaio 1926) Florovskij, nonostante una certa costanza nelle critiche, cercò di ammorbidire i toni²⁹⁵. Tuttavia, ben presto tornò agli attacchi serrati della dottrina sofologica e dalla susseguente lettera possiamo evincere anche la posizione teorica che il suo autore vuole sostenere in luogo della sofologia. Vale la pena, quindi, citarne un lungo passo. Così, scrive Florovskij il 22 luglio 1926:

“Come dicevo tempo fa, vi sono già due insegnamenti su Sofia e addirittura – due Sofie, o più precisamente, due immagini di Sofia: il vero e reale e il presunto. In nome della prima si costruivano templi nel Bisanzio e nella Rus'. La seconda ispirava Solov'ëv e i suoi insegnanti massoni e occidentali, - fino agli gnostici e Filone. La Sofia ecclesiastica Solov'ëv non la conosceva affatto: lui conosceva Sofia tramite Boeme e i boemisti, tramite Valentino e la Cabbala. E questa sofologia è eretica e spaventosa. <...> Il pensiero principale della teologia cappadocia si riduce alla chiara distinzione del Pleroma intradivino <...>: l'“al-di-fuori” indirizzata Misericordia, Grazia, Amore, Attività - Ενεργεια. L'intera

²⁹³ S. Bulgakov, *Vladimir Solov'ëv i Anna Schmidt* in *Tichije dumy* (Pensieri appartati), Izdatel'stvo Lemana i Scharova, Moskva 1918. pp. 71-114.

²⁹⁴ Cit. da A. Klimov, *Op. cit.*

²⁹⁵ Parlando di Solov'ëv scrive: “Alla fine, per la coscienza religiosa egli rimane “esterno”, per quanto lo amiamo, per quanto gli siamo (e dobbiamo essere) grati. Tuttavia, lui era un pensatore non ecclesiastico, ma un teosofo libero, un “divinista”, come amava definirsi Saint Martin.” Cit. da A. Rezničenko, “*Ja ne znaju, na skol'ko tverdy miriane parižskije...*”: *piatnadcat' pisem drugu* (“Non so fino a che punto sono saldi i laici parigini...”: quindici lettere all'amico), in K. Antonov, N. Vaganova (a cura di), *Sofiologija i neopatristskij sintez: dva bogoslovskich itoga filososfskogo razvitija*, PSTGU, Moskva 2013.

questione (speculativamente molto difficile) sta in questa differenza. Dal punto di vista sensibile, è la rivelazione della stessa idea di creazione, come divino progetto-volontà sull'altro, sul non-Dio. <...> Se volete, Sofia è Deus Revelatus, ovvero la Grazia. La Grazia – è Dio verso il mondo προς τον κοσμον (e non προς τον Θεον, come da Gv 1,1 sul Logos). Sofia è eterna, poiché è pensiero-volontà del Dio Eterno, ma essa è anche volontà-pensiero sul Tempo. <...> Sofia non è affatto il mondo, il mondo è altro <...> Sofia non è l'anima del mondo. Questa affermazione negativa distingue la sofologia ecclesiastica da quella gnostico-boemista. Sofia non è un soggetto creato, non è la sostanza o il sostrato del divenire creato. È grazia e non natura. Poiché natura=creatura. Sofia non è creatura. E contemporaneamente non è ipostasi, ma la gloria triunificatrice (*tristiajhatel'naja slava*). So che con i miei dubbi dò vita a non poche perplessità e questioni. Ma è importante questo, Solov'ëv non vedeva e non sospettava di nessuna di queste domande. Penso che E. Trub<eckoj> ha notato correttamente il principale fallimento di S<olov'ëv>, ma non gli è bastata né l'esperienza, né la maturità teologica per esprimere in maniera chiara la propria osservazione. Dirò bruscamente, Solov'ëv ha tutto il superfluo, e al contempo vi manca del tutto il fondamentale. Semplicemente tutto è su un altro tema, e quindi non sul tema. Tutto superfluo. Credo che anche a Voi Solov'ëv abbia impedito a lungo di trovare il fondamentale. E per trovare bisogna attraversare la cristologia, e non la trinitologia, poiché soltanto in Cristo Gesù “apparirà il canto trinitario”. Il senso qui è che soltanto dalla storia, dall'empiria storica, siamo in grado di comprendere l'esser creato della creatura e l'eternità del pensiero – la volontà sulla creatura. Nel verso contrario la creatura viene divinizzata, e questo processo riceve un ordine non dalla grazia, ma “naturale”.²⁹⁶

Da queste righe emergono svariati elementi che Florovskij svilupperà già nei suoi saggi di questo periodo, poco distanti nel tempo dalla lettera citata.

Di fatti l'estate del 1926 gli venne confermata la cattedra in patristica, propostagli dallo stesso Bulgakov, per cui si trasferì a Parigi e l'epistolario, per ragioni del tutto ovvie, si interruppe. A partire da questo momento, la posizione critica di Florovskij prende un'altra forma, ovvero diventa saggistica, destinata alla pubblicazione. La successiva opera antisofologica del teologo, benché priva di osservazioni apertamente *contra* Bulgakov, simili a quelle che esibiscono le lettere, mostra le tematiche e i modi di affrontarle che tradiscono la sottostante polemica.

Basti pensare al saggio *Tvar' i Tvarnost'* (Creatura e l'Esser Creato)²⁹⁷ pubblicato nel 1928 o alla recensione scritta in occasione della riedizione de *La colonna* di

²⁹⁶ Cit. da A. Rezničenko, *Ibid.* Sottolineature di G.F.

²⁹⁷ G. Florovskij, *Tvar' i Tvarnost'* (La Creatura e l'Esser Creato), Pravoslavnaja mysl', 1-1928, pp. 171-212. Traduco “Tvarnost'” con l'espressione “Esser Creato”, ma per una migliore comprensione del significato del termine, è forse più facile fare riferimento al comprovato termine inglese “Creaturehood”.

Florenskij (1930), ma anche e soprattutto ai numerosi dibattiti pubblici²⁹⁸, dove i due oppositori si confrontavano apertamente.

Ma quale visione ontologica propone Florovskij in luogo di quella sofianica? Florovskij è passato nella storia come iniziatore della cosiddetta neo-patristica. Secondo lui, infatti, è necessario tornare ai Padri della chiesa, soprattutto alla tradizione cappadocia per poter autenticamente definire l'essere del mondo. Egli si confronterà nelle proprie opere con i testi di questi pilastri della chiesa, poiché considerati dal teologo russo unica fonte della verità.

Leggiamo la definizione del mondo creaturale fornito dall'autore in un saggio scritto nel 1927 e pubblicato l'anno successivo: “La creatura può essere definita come *essenza, non avente in se stessa ragioni d'essere, che potrebbe non esistere affatto, che non può incominciare ad essere autonomamente, che necessita dell'Altro per essere, che ha un inizio, ma non una fine* – né per mezzo di se stessa, né per mezzo di Dio”²⁹⁹.

Già da qui appare chiaro che l'essere del mondo è visto come un dato di fatto e mai una necessità logica, che soddisfi l'esigenza interna all'essenza del Creatore. Sebbene vi siano in Dio le idee eterne, ovvero immagini e archetipi del creato, esse non sono altro che il disegno della creazione e non ne costituiscono in alcun modo l'essenza. Dio crea, quindi, secondo il proprio progetto, ma non *dal* (o “con il”) progetto stesso. L'idea del mondo è custodita in Dio, mentre il mondo sta fuori da Dio. Florovskij qui usa un'espressione paradossale per esprimere l'indicibile mistero della nascita del disegno della creazione: Dio avrebbe “inventato” tale disegno nell'eternità. Il progetto divino, di fatti è increato, ma al contempo non è affatto necessario a Dio, è espressione della sua libera volontà nell'eterno. Il mondo, quindi, anche sotto forma di eterna idea, non è assolutamente indispensabile a Dio, ma un *surplus*, un'esuberanza, un dono dell'amore divino.

È fondamentale notare il carattere imperituro della creazione: di fatti, il Creatore non crea affatto la morte. Per l'autore, la creazione del mondo è un atto libero con cui Dio pone l'esistenza eterna dell'universo (eterno in senso “accidentale”, se paragonato

²⁹⁸ Caratteristico è il discorso tenuto da Florenskij nel 1930 in Bulgaria sul tema della raffigurazione e dell'adorazione di Sofia nell'Oriente cristiano antico. Qui Florovskij cerca di dimostrare che le chiese ortodosse dedicate a Sofia venivano viste come dedicate a Cristo. Qui traspare perfettamente il cristocentrismo dell'ontologia florovskiana. Si veda il saggio G. Florovskij, *O počitanii Sofii, Premudrosti Božiej v Vizantii i na Rusi* (Sull'adorazione di Sofia, Sapienza Divina, nel Bisanzio e nella Rus'), in *Dogmat i istorija* (Il dogma e la storia), Izdatel'stvo Sviato-Vladimirskogo Bratstva, Moskva 1998.

²⁹⁹ G. Florovskij, *L'idée de la creation dans la philosophie chrétienne*, in *Logos* 1-1928, pp. 3-30. Corsivo dell'autore.

all'eternità della Trinità), ragion per cui, come si evince dal passo letto, tale esistenza non può avere fine³⁰⁰. Tuttavia, una cosa è *esistere*, un'altra è *vivere* eternamente³⁰¹. Qui riecheggiano, probabilmente, i motivi visti in E. Trubeckoj, ovvero la capacità della creatura di autodeterminarsi rispetto all'idea divina, nonché di compiere un suicidio ontologico, rispetto alla vita eterna, dono e grazia del Creatore, ma non rispetto all'esistenza. Ecco che la creatura può condursi alla morte eterna, non potendo cambiare il disegno divino, ma essendo dotata della radicale libertà ontologica.

Il saggio *Tvar' i Tvarnost'* (Creatura e l'Esser Creato) del 1928, menzionato sopra, ha come sfondo dottrinale un'intrinseca polemica contro il lavoro di Bulgakov, in specie contro le idee espresse in *Luce intramontabile* e *Ipostasi e ipostaticità*, nonostante l'assenza totale di riferimenti diretti³⁰². Di fatti, qui leggiamo:

“Questo consiglio eterno è il progetto Divino sul mondo, che va rigorosamente distinto dal mondo stesso. L'idea Divina sulla creatura non è creatura, non è sostanza della creatura, non è portatrice del processo del mondo, e “il passaggio” dal “progetto” all’“azione” non è un processo nell'idea Divina, ma l'apparizione, la creazione e uno stabilire del tutto nuovo del reale sostrato non-divino, della molteplicità di soggetti creati. L'idea Divina rimane immutabile e immutata. Essa rimane sempre fuori dal mondo creato, gli è trascendente. Il mondo viene creato *secondo l'idea, concordemente* all'archetipo che non è ancora soggetto del divenire. L'archetipo è il compito, rivolto *fuori* da Dio.

Questa differenza e distanza non vengono mai tolte. <...>

La sfera della creatività si definisce dalla contrapposizione tra *natura e compito*. In un certo senso anche il compito è “naturale” e insito nell'autore degli atti creativi, per cui lo svolgimento di questo compito è in una certa maniera la realizzazione da parte del soggetto di *se stesso*. E al contempo questo “io”, che viene realizzato creativamente, non è “naturale” ed empirico “io”, perché “la realizzazione di sé” è una frattura e un salto dall'ordine proprio della natura verso quello della grazia. Poiché questa realizzazione è l'adesione allo Spirito, la comunione con Dio. Soltanto in questa “relazione” con Dio l'uomo diventa “se stesso”, mentre nella discordia con Lui cade più in basso di se stesso. Ma allo stesso

³⁰⁰ Qui uno dei riferimenti chiave per l'acclamazione della neopatrística è Gregorio di Nazianzeno, Or. 29, 13, PG 36, 89-92: “Eppure hanno avuto un inizio, ma non avranno una fine” cfr. *I cinque discorsi teologici*, trad. it C. Moreschini, Città Nuova, Roma 2006, p. 108.

³⁰¹ Cfr. Agostino d'Ippona, *Genesi ad litt.* 1, 5, PL 34, 250 (è da qui che Florovskij trae il concetto della differenza essere/vita).

³⁰² D'altro canto è tipico per Florovskij esprimersi “contro” o “in opposizione di” (contro la sofiologia, contro l'Occidente, ecc.) e solo alcuni suoi lavori anteriori alla metà degli anni Trenta lasciano trasparire un approccio diverso. Si confronti il saggio G. Florovskij, *Russkaja filosofija v emigracii* (La filosofia russa nell'emigrazione), pubblicato per la prima volta dal manoscritto conservato nell'archivio di Princeton, in *Istoriko-Filosofskij Ežegodnik* 2013, Kanon+, Moskva 2014. In questo breve scritto, a differenza del futuro capolavoro *Le vie della teologia russa*, Florovskij non definisce l'identità del pensiero russo a partire dal contrasto con il pensiero Occidentale. Per un'interessante critica del *modus pensandi* di Florovskij si veda il saggio B. Gallaher, “*Waiting for the Barbarians*”: *Identity and Polemicism in Neo-patristic Synthesis of George Florovsky*, in *Modern Theology*, n. 27-4, 2011, pp. 659-691.

tempo non è *a partire da se stesso* che egli realizza se stesso. Poiché il compito supera i limiti della natura, esso è il presupposto dell'incontro vivo e libero e del congiungimento a Dio.

Il mondo non è consustanziale a Dio. Per questo, soltanto tramite il divenire creaturale, il disegno Divino sul mondo può essere realizzato – poiché questo disegno non è una sostanza autorealizzantesi, ma la misura e la corona per il divenire dell'altro. Perciò, d'altro canto, il processo creaturale non è soltanto sviluppo. Il suo significato non è soltanto nel far emergere una predisposizione innata. La suprema autorealizzazione della natura creata si riversa in un focoso anelito verso il superamento di sé, - secondo l'espressione di Massimo³⁰³. E a questa fascinazione risponde la discesa untrice della grazia, che corona l'abnegazione (*podvig*) creaturale. Il limite e il fine del divenire creaturale stanno nella *theosis* (*oboženije*), oppure divinizzazione (*bogotvorenije*). Ma pure in esso si conserverà l'immutabile frontiera tra le nature – escludendo ogni transustanziazione della creatura.”³⁰⁴.

Sebbene, dunque, Florenskij e Bulgakov parlassero già entrambi della “discontinuità del mondo”³⁰⁵, in relazione alla presenza divina, Florovskij vi legge ancora delle influenze soloviane da superare attraverso la lettura attenta dei testi patristici (verso cui venne spinto dallo stesso Bulgakov che gli affidò l'insegnamento di patristica a S. Serge). Di fatti, la *theosis*, che costituisce il fine ultimo del creato³⁰⁶, va ottenuta all'interno di un'insuperabile distanza. L'unico mezzo tramite cui l'uomo può cominciare il suo cammino verso questa parziale trasfigurazione è Cristo. L'ontologia di Florovskij è profondamente cristocentrica.

È dello stesso periodo un saggio fondamentale, che pur mantenendo principalmente lo sfondo critico rispetto alla sofologia, esibisce già il fondamento di tutta la successiva

³⁰³ Massimo Confessore, *Ambig.*, PG 91, 1093.

³⁰⁴ G. Florovskij, *Tvar' i Tvarnost'* (La Creatura e l'Esser Creato), Pravoslavnaja mysl', 1-1928.

³⁰⁵ “L'ispirazione, la creatività, la libertà, l'ascetismo, la bellezza, il valore della carne, la religione e tanto altro può essere soltanto *sentito* in maniera poco chiara, talvolta *descritto*, affermato nella sua presenza, ma è posto al di fuori dai metodi e dai mezzi dell'indagine scientifica, poiché il loro presupposto fondamentale, certamente, è il presupposto della connessione, il presupposto dell'interruzione, della gradualità. L'idea della legge, nella sua forma esistente, non può decisamente essere applicata a tutto questo. Qui vi è l'interruzione, e l'interruzione esce dai margini della nostra scienza <...>” cit. da P. Florenskij, *Stolp i utverždenije Istiny*, p. 123. “E questo – il sentore rivoluzionario-religioso, apocalittico della “interruzione” (di cui amava filosofare il nostro amico dipartito tanto presto, V. F. Ern) – mi imparenta inscindibilmente con la rivoluzione, persino terribile dictu con il bolševismo russo” cit. da S. Bulgakov, *Agonija* (Agonia), in S. Bulgakov, *Christianskij Socialism* (Il socialismo cristiano), Nauka, Novosibirsk 1991, p. 300.

³⁰⁶ Ritornando sui passi del nostro tema più generale, dobbiamo menzionare le osservazioni di Papanikolaou: “The debate between the Russian and the neo-patristic schools is often cast in terms of contrasting attitudes toward tradition. The Russian school is portrayed as rooted in, yet going beyond, tradition as it attempts to bring Orthodoxy into an engagement with the modern world through a creative reconstruction of traditional dogmatic formulas; the neo-patristic school is described as wedded to classical dogmatic language and resistant to reinterpretations. This particular way of looking at the debate can be misleading if the narrative does not also include the fact that the Russian school and the neo-patristic school agree on one essential point: the principle of divine-human communion. I would argue that the core of the debate is not about the role of tradition within theology but, rather, about the implications of the principle of divine-human communion for conceptualizing the God-world relation.” Cit. da A. Papanikolaou, *Orthodoxy, Postmodernity, and Ecumenism: The Difference That Divine-Human Communion Makes*, Journal of Ecumenical Studies 42 (4) - 2007.

opera di Florovskij, ovvero del valore assoluto della storia nel pensiero cristiano. Il vero punto, rinnegato dal teologo nelle filosofie che traggono origine dall'idealismo tedesco (platonismo prima ancora) e dal lavoro soloviano, consiste nella loro astrazione dalla storia, in cui il fluente mondo empirico non sarebbe altro che riflesso sbiadito di un mondo ideale, unitario e nascosto. Una simile svalutazione dell'empiria storica, secondo Florovskij, non solo sminuirebbe la storia sacra, ma deprezzerebbe in fondo lo stesso evento dell'incarnazione.

Così, nel 1930 esce il saggio *Dibattito sull'idealismo tedesco*, in cui si legge:

“ Il pensiero antico non conosceva il problema della storia. In Grecia vi furono dei grandi storici. Ma i grandi metafisici greci non si occuparono mai di storia. <...> Il senso metafisico della storia si svegliò soltanto nel mondo cristiano, ma, stranamente, troppo a lungo i filosofi anche ai tempi cristiani non si posero il problema della storia. <...> Nel tempo si compiono soltanto opere e azioni. La filosofia della storia idealistica si astrae dalle azioni. Tutte le azioni si rivelano simboliche, - significative, ma non creative... E' in questo che per l'idealismo risiede il significato della storia. Il senso della storia si rivela diverso dal fatto che nella storia qualcosa si compie, avviene o si crea. Il divenire non ha realtà ultima. È soltanto un simbolico sdoppiamento dell'essere. In questo apparire, o svelarsi, vi è tutto il senso della storia. Il senso sta fuori dal tempo. Il tempo stesso non è senso... Ha senso soltanto l'uscita dal tempo. Ed essa è sempre possibile. Perché ogni attimo è simbolo dell'eterno. <...> il cristianesimo è storia dall'inizio alla fine, - il cristianesimo sta tutto negli eventi... Il cristianesimo non può essere sviluppato o compreso se non nel movimento reale del concreto tempo storico. Non si può escludere il tempo empirico dalla coscienza cristiana... Vi è di più: il cristianesimo svela la storia, fonda il sentire storico... Bisogna aggiungere: chi non sente il dinamismo storico, chi non vede la realtà ultima del tempo empirico, non può essere cristiano... Il cristianesimo non è soltanto dualismo, non solo differenza e delimitazione ontologica tra Dio e mondo, tra Dio e l'uomo, - chiaramente senza la rottura. Il cristianesimo, oltre a questo, afferma la realtà del mondo e dell'uomo non soltanto nei fondamenti ideali ed eterni, non soltanto nelle idee, ma nella loro pienezza empirica. Esso afferma il valore inalienabile e la significatività di questo piano empirico. <...> E l'evento più grandioso è l'Incarnazione della Parola. La Parola – è l'evento, non soltanto un fatto. Dio va visto *nella storia, non soltanto oltre la storia...*”³⁰⁷.

La rielaborazione della dottrina della creazione di Atanasio³⁰⁸, con una forte accentuazione storica-cristologica, caratterizzerà l'ontologia di Florovskij in risposta al modello sofologico. Come se anche lui dovesse dare una risposta all'origenismo, lo

³⁰⁷ G. Florovskij, *Spor o nemeckom idealizme* (Dibattito sull'idealismo tedesco), in Put', 25-1930, pp. 51-80.

³⁰⁸ Si veda in proposito soprattutto il saggio *Ponjatije tvorenija u sviatitelja Afanasija Velikogo* (Il concetto di creazione in s. Atanasio il Grande), in G. Florovskij, *Dogmat i istorija* (Il dogma e la storia), Izdatel'stvo Sviato-Vladimirskogo Bratstva, Moskva 1998, pp. 80-109.

stesso Florovskij insiste sullo iato tra il Creatore e la sua creatura, nonché tra l'essenza e il volere divini. Solo l'azione dinamica della Parola di Dio nel mondo, secondo Florovskij può essere garante di una theosis, cui il creato deve tendere attraverso e nella storia.

3.2.5 V. Losskij e la teologia mistica

Vladimir Losskij (1903-1958) fu per molti aspetti influenzato dal pensiero di Florovskij. L'incontro tra i due avvenne per la prima volta a Praga, nel 1922, ma già nel 1924 Losskij si trasferì a Parigi per proseguire gli studi medievali sotto la guida di E. Gilson e F. Lot. Nonostante già nel 1926 anche Florovskij giunse a Parigi, i due non frequentarono gli stessi ambienti accademici o ecclesiali. Florovskij, però, rimase legato da una forte amicizia al padre di Losskij, Nikolaj, che in seguito divenne uno dei promotori attivi dello spostamento di Florovskij a New York³⁰⁹.

Rispetto alla maggioranza degli intellettuali emigrati dalla Russia ormai sovietica, diventati deliberatamente non soltanto sudditi di terre allotrie, ma anche del Patriarcato di Costantinopoli, seguendo il metropolita Evlogij che decise di aderirvi nel 1931, Losskij rimase fedele al Patriarca di Mosca, scelta dolorosa che lo fece diventare vittima di ostracismo, una volta scoppiata la scandalosa "questione della Sofia".

Losskij, di fatti, divenne uno dei protagonisti del doloroso scontro tra gli ambienti parigini dell'immigrazione intellettuale russa. In quanto personalità preminente della Fratellanza di s. Fozio, fedele a Mosca e intenzionata a dare testimonianza in Occidente dell'ortodossia universale, fu incaricato dal metropolita Sergij, a nome del Patriarcato di Mosca, con il compito di fornire una valutazione sulla sofologia, espressa da Bulgakov. Il documento che ne conseguì, scritto dallo stesso metropolita e contenente le accuse ufficiali, fu basato sul resoconto inviato, appunto, da Vladimir Losskij. A causa di tale collaborazione, il teologo divenne persona non grata presso l'Istituto S. Serge, poiché accusato di essere sostenitore della chiesa pro-bolscevica.

La situazione si rese ancor più grave grazie alla perseveranza dello stesso Losskij. Egli, di fatti, oltre ad aver fornito il materiale accusatorio, compose un saggio in

³⁰⁹ Per una breve descrizione della conoscenza e degli ambienti frequentati dai due teologi si veda P. Gavriljuk, *Vladimir Lossky's Reception on Georges Florovsky's Neo-Patristic Theology*, in J. Mihoc, L. Aldea (a cura di), *A Celebration of Living Theology: A Festschrift in Honour of Andrew Louth*, T&T Clark, London 2014, pp. 191-202.

risposta alle osservazioni, scritte da Bulgakov per il metropolita Evlogij, in cui l'autore cercava di scagionarsi dalle imputazioni teologiche.

Così, nel § 4 del *Dibattito sulla Sofia*, Losskij scrive in difesa del metropolita moscovita:

“Successivamente, padre S. Bulgakov, non avendo compreso l'argomentazione del metropolita Sergij, cerca di rovesciarla contro di lui. Egli dice: “Posso rispondere soltanto con una domanda: l'insegnamento biblico sulla Sapienza Divina, così come sulla Gloria Divina nell'Antico Testamento, significa forse “una chiara negazione dell'insegnamento sulla S. Trinità”? Rappresenta forse la religiosità russa, che si esprime nella preghiera: “Sapienza Divina, Sofia eminentissima, salvaci, i tuoi servi peccatori”, - “una chiara negazione dell'insegnamento sulla S. Trinità”? Andando avanti, posso chiedere, rappresenta forse l'insegnamento dei padri della Chiesa sugli archetipi e le predefinizioni in Dio, παραδειγματα oppure προορισμοι (nei santi Dionigi, Massimo il Confessore, Giovanni Damasceno e altri) “una chiara negazione dell'insegnamento sulla S. Trinità”? Rappresenta forse l'insegnamento di Gregorio Palamas sulla molteplicità delle energie Divine in Dio “una chiara negazione dell'insegnamento sulla S. Trinità”? Infine, rappresenta forse, sviluppando logicamente il punto di vista del metropolita Sergij, il riconoscimento di ουσια, esistente nella S. Trinità, “una chiara negazione dell'insegnamento sulla S. Trinità”?”

A queste domande, poste in maniera netta, possiamo dare risposte altrettanto categoriche.

Se la biblica Sapienza Divina e Gloria Divina non vengono attribuite a un'unica natura, comune alle Tre Ipostasi, ma vengono pensate come un particolare principio personale o ipostatico in Dio, ebbene questo sarà una chiara negazione dell'insegnamento cristiano sulla S. Trinità.

Se la preghiera verso la “Sapienza Divina, Sofia eminentissima” viene compresa non come richiamo di uno dei Nomi Divini, comuni alla natura unica della S. Trinità, oppure, non come riferimento a una delle Tre Ipostasi, bensì come preghiera nei confronti di un essere ipostatico particolare in Dio, seduto sul quarto trono, questo sarà “una chiara negazione dell'insegnamento sulla S. Trinità”.

Se, rovesciando il chiaro insegnamento dei padri della Chiesa sugli “archetipi e le predefinizioni preesistenti in Dio in unità (ενιαώς), senza violare la semplicità di Dio³¹⁰”, si fa su di essi un insegnamento come se si trattasse di una molteplicità di principi particolari all'interno della natura Divina, oppure sulla loro autonomia come fosse una particolare ipostasi, - questo sarà “una chiara negazione dell'insegnamento sulla S. Trinità”.

Infine, se la Divina essenza ουσια viene contrapposta alle ipostasi, come un particolare principio personale, dotato di coscienza, ipostatico, - questo sarà “una chiara negazione dell'insegnamento sulla S. Trinità”³¹¹.

³¹⁰ Qua Losskij si riferisce a Dionigi, *Nomi Divini*, II, 5; 11; V, 9.

³¹¹ V. Losskij, *Spor o Sofii* (Dibattito sulla Sofia) in V. Losskij, *Bogovidenije* (La contemplazione di Dio), Belorusskij Ekzarchat, Minsk 2007, pp. 146-147.

“La sofologia del padre S. Bulgakov, che trasforma la theosis dell’uomo dal fine, cui è chiamato, in una certa datità iniziale, porta a un sistema statico, fondato sull’antropocentrismo. All’uomo e all’umanità è ridotto l’intero mondo creato, il contenuto Divino, del “Mondo Divino” (Sofia), perché l’immagine Divina nell’uomo per Bulgakov lo divinizza fin dalla sua creazione, ne fa un “dio creato”, a partire dal quale anche l’Archetipo, la natura Divina, deve essere pensato come “eterna Umanità di Dio”³¹². La “divinità” dell’uomo presuppone “l’umanità” di Dio³¹³.

Dai passi scelti, nonostante siano indirizzati a una polemica e rappresentino più un grido della discordia che non espressione sistematica del pensiero proprio, emergono tuttavia alcuni temi cari all’autore: la semplicità della natura della Trinità, nel suo inscindibile legame alle Ipostasi, e soprattutto lo iato tra Dio e la sua creatura, una distanza irrecuperabile nel mondo naturale, ottenibile solo con lo slancio mistico-spirituale, alla luce della grazia divina.

Se il sistema sofiano sostituisce il legame personale (*religio*) tra Dio e l’uomo con una relazione cosmologico-naturale, per il tramite della Sofia (ovvero tramite il legame inscindibile tra Sofia Divina e Sofia “creata”), sostiene Losskij, allora ad esso va contrapposto il dogma cristiano, secondo cui l’uomo è stato creato senza l’assenso della sua libera volontà, che tuttavia è chiamata a seguire quella Divina per giungere al fine supremo del proprio essere una creatura, ovvero giungere alla *theosis* per la grazia dello Spirito Santo³¹⁴.

Come accennato, nonostante la profonda influenza di Florovskij sul pensiero di Losskij, vi è una profonda differenza tra i due. Mentre il pensiero di Florovskij è essenzialmente cristocentrico, uno dei tratti caratteristici della teologia di Losskij consiste nel far rivivere il palamitismo e la dottrina delle energie divine, da qui differenze soprattutto nell’ambito della trattazione ecclesiologica, ma anche, ciò che a noi più interessa, ontologica.

Come osserva bene P. Bernardi, il punto di partenza della teologia di Losskij è Dio-Trinità inteso come mistero e, quindi, la vita intratrinitaria prima dell’economia. Il dogma della Trinità, vertice di ogni rivelazione, si traduce nel pensare umano in antinomia³¹⁵ e la riflessione su Dio più autentica, non potrà che avere un carattere apofatico, procedendo per via negativa. La via delle negazioni segna un limite

³¹² S. Bulgakov, *Agnec Božij* (Agnello di Dio), YMCA, Paris 1933, pp. 135-136.

³¹³ V. Losskij, *Spor o Sofii*, p. 157.

³¹⁴ V. Losskij, *Ibid.*, p. 164.

³¹⁵ P. Bernardi, *Trinità e rivelazione: le due economie in V. Losskij*, Città Nuova, Roma 2004, p. 211.

fondamentale: quello della frontiera ultima, oltre la quale il pensiero non può che sospendersi per approdare alla visione, alla contemplazione.

Rivolgiamoci direttamente all'opera del teologo per capire la sua proposta ontologica in luogo del sofianismo.

Durante i duri anni della Seconda Guerra Mondiale, Losskij svolse un corso sulla teologia mistica ortodossa, intesa come conoscenza esperienziale di Dio. Sulla base del contenuto del corso, fu composta una delle sue opere fondamentali, uscita inizialmente in francese (1944) e ben presto tradotta in inglese, diventata uno dei principali manuali per lo studio della teologia ortodossa nel mondo anglofono. Si tratta del *Lineamento della teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, qui leggiamo:

“Volendo introdurre le idee nell'essere interiore di Dio, noi attribuiamo all'essenza Divina un contenuto “ideale”, noi introduciamo nel Suo Essere il platonico *κοσμος νοητος*. E allora, a seconda del significato che diamo a questo mondo ideale in Dio, arriviamo alla seguente alternativa: o il mondo creato perde il proprio valore e si priva della propria originalità in quanto opera autentica della Sapienza che l'ha creato, oppure il creato irrompe nella recondita vita Divina, si radica ontologicamente nella Trinità Stessa, esattamente quanto vediamo nei cosiddetti sistemi “sofiologici”. Nel primo caso (in S. Agostino) le idee Divine sono statiche, sono perfezioni immobili di Dio; nel secondo (nel sofianismo orientale) la stessa essenza Divina, la stessa “ousia” diventa dinamica”³¹⁶.

Il mondo, dice Losskij, richiamandosi a Dionigi e Massimo il Confessore, sarebbe stato creato per mezzo del Logos, nello Spirito vivificante (da qui, la doppia economia teorizzata dall'autore a garanzia della grazia nel creato). Il Logos Divino conterrebbe sì le idee di tutte le cose, ma irrelate rispetto alla loro natura, un fine visibile attraverso la grazia da sempre data alla creatura, cui tendere nella relazione personale al Divino:

“La tradizione ortodossa non conosce “la pura natura” a cui si “aggiungerebbe” la grazia come un dono sovranaturale. Per essa, non esiste uno stato “normale” dell'essere, perché la grazia è inclusa nello stesso processo creativo. Le eterne definizioni del “Concilio Divino” – le idee Divine – non corrispondono a quell'essenza delle cose come viene rappresentata dal cosiddetto pensare speculativo-naturale, per esempio il pensare di Aristotele o di qualsiasi altro filosofo che conosca soltanto la natura caduta. Così, per la teologia orientale la “pura natura” è soltanto una finzione filosofica, che non

³¹⁶ V. Losskij, *Očerk mističeskogo bogoslovija vostočnoj cerkvi*, in *Očerk mističeskogo bogoslovija vostočnoj cerkvi. Dogmatičeskoje bogoslovije* (Lineamento della teologia mistica della chiesa orientale. La teologia dogmatica), SEI, Moskva 1991, p. 74. Per la traduzione italiana si confronti V. Lossky, *La teologia mistica della chiesa d'oriente*, EDB, Bologna 1990.

corrisponde né allo stato originario della creatura, né al suo attuale stato “naturale”, né al suo stato divinizzato (*obožennyj*) del secolo venturo. Creato per essere divinizzato, il mondo è dinamico, protratto verso il suo scopo finale, predeterminato dalle idee-volontà Divine³¹⁷.

Losskij insiste sul fatto che le idee di tutte le cose risiedano nella volontà e nella sapienza di Dio, ma non nella Sua essenza, come avrebbe voluto il sofianismo. Così, secondo il teologo, nel pensiero dei Padri della Chiesa, il mondo delle idee platonico è rovesciato: dal modello eterno del mondo diveniente, esse diventano il mezzo tramite cui opera il Creatore. Creando, Dio pensa il creato e questo pensiero sul creato dona realtà alle cose. Le idee sono la Sapienza Divina in azione, immagini dinamiche degli enti. Il mondo venne creato tramite la parola Divina e vi è una parola per ciascuno degli essenti, quella parola che rappresenta la norma della sua esistenza e la via della sua trasfigurazione³¹⁸.

Ma come è possibile allora giungere al proprio fine, arrivare alla trasfigurazione cui è chiamato il creato e che rappresenta la sua verità ontologica? In luogo di un modello sofianico, in cui l'unione tra Dio e l'uomo ha un medio insito nell'essenza del creato, Losskij propone un modello personalistico: se la comunione tra Dio e la sua creatura non può aver luogo nell'essenza dell'Uno e dell'altra, l'incontro tra i due può avvenire attraverso la comunione della persona umana alla Persona Divina³¹⁹. Tale incontro, non potendo avvenire nell'essenza, poiché quella Divina rimane incomunicabile, e nemmeno nell'ipostasi, perché altrimenti il monoteismo si risolverebbe in un panteismo, ha luogo, grazie all'incessante azione Divina nel mondo, ovvero grazie alle energie divine, cui l'uomo può aderire in un libero atto di volontà, permettendo una trasformazione di sé, una theosis, appunto, e potendo giungere così alla trasfigurazione (parziale fino alla fine dei tempi), che, secondo Losskij, rappresenta il senso stesso della vita umana, la sua eterna idea:

“La divinizzazione, θεοσις, della creatura si realizzerà in tutta la sua pienezza nel secolo venturo, dopo la resurrezione dei morti. Tuttavia, già qui sulla terra questa unione divinizzante deve realizzarsi

³¹⁷ *Ibid.*, pp. 77-78.

³¹⁸ V. Losskij, *Dogmaticeskoje bogoslovije*, in *Očerk mističeskogo bogoslovija vostočnoj cerkvi. Dogmaticeskoje bogoslovije* (Lineamento della teologia mistica della chiesa orientale. La teologia dogmatica), SEI, Moskva 1991, p. 229.

³¹⁹ Si veda a tal proposito l'accurato lavoro di J. Skira, *Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology: a Comparison of Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Nikos Nissiotis and John Zizioulas*, doctoral work, Faculty of Theology, University of St. Michael's College (Toronto School of Theology), Toronto 1998, p. 60.

sempre di più, trasformando la natura distorta e caduca, preparandola alla vita eterna. Se Dio ci ha dato nella Chiesa tutte le condizioni oggettive, tutti i mezzi per raggiungere tale scopo, spetta a noi creare tutte le necessarie condizioni soggettive, perché l'unione avviene nella "sinergia", nella collaborazione dell'uomo con Dio. Il lato soggettivo dell'unione dell'uomo a Dio rappresenta la via dell'unione, ovvero la stessa vita cristiana"³²⁰.

Il sistema di Losskij, basato, come si è visto, su una rivisitazione del palamitismo, similmente a come aveva già fatto Florovskij, rivaluta fortemente l'azione umana: lo iato ontologico tra il Creatore e la creatura diventa garante dell'autonomia di entrambi.

"Quando parliamo di persone umane in relazione alla questione del Corpo di Cristo, di cui siamo membri, bisogna rifiutare energicamente il significato della parola "persona" in uso in sociologia e nella maggioranza dei sistemi filosofici, e cercare la regola, "il canone" del nostro pensiero, più in alto, nel concetto di persona (lica), o ipostasi, come viene espresso nella teologia trinitaria. È il dogma che il nostro pensiero pone di fronte all'antinomia dell'identità assoluta e della non meno assoluta differenza, si esprime nella distinzione tra natura e persone, o ipostasi.

Ciascuna persona qui esiste non di esclusione delle altre, non per via di opposizione di sé a ciò che non è l'"io", ma (utilizzando il linguaggio della psicologia, alquanto impreciso in applicazione alla Trinità), per via del rifiuto di possedere la natura per sé; in altre parole, l'esistenza personale installa la relazione all'altro, la persona esiste nell'indirizzamento all'altro: ο λογος ην προς τον Θεον, si dice nel prologo al Vangelo di Giovanni. In breve, la persona può essere pienamente persona solo nella misura in cui non ha nulla di quanto vorrebbe avere solo per se stessa, escludendo gli altri; ovvero, quando ha la natura comune agli altri. Solo allora appare in tutta la sua purezza la distinzione tra persone e natura; in caso contrario, avremo di fronte a noi degli individui, che spartiscono tra di loro la natura. Non vi è alcuna separazione, alcuna spartizione della natura unica tra le tre Persone della Trinità: le Ipostasi Divine non sono tre parti di un'unità, di una natura unica, ma ciascuna contiene in sé la natura tutta, ciascuna è un intero, poiché non ha nulla per sé: persino la volontà è comune alle Tre. Se adesso ci rivolgiamo agli uomini, creati a immagine di Dio, possiamo scoprire, partendo dal dogma trinitario, la natura unica nelle molteplici ipostasi create. Tuttavia, nella realtà del mondo caduto gli uomini aspirano a esistere, escludendosi a vicenda, autoaffermandosi, ciascuno contrapponendo se stesso agli altri, cioè dividendo, disgregando l'unità della natura, appropriandosi ciascuno di una parte della natura, che la mia volontà contrappone a tutto quanto non sia io"³²¹.

La libertà e la volontà alla redenzione, che venivano ontologicamente attutite dalla presenza di Sofia nei sistemi di Solov'ëv, Florenskij e Bulgakov, nel pensiero di Losskij

³²⁰ V. Losskij, *Očerk mističeskogo bogoslovija vostočnoj cerkvi*, in *Op. cit.*, p. 148.

³²¹ V. Losskij, *Iskuplenije i oboženije* (La redenzione e la divinizzazione), in *Bogovidenije* (La contemplazione di Dio), Belorusskij Ekzarchat, Minsk 2007, p. 397.

riacquistano la loro forza all'interno di un quadro personalistico. Ecco perché un posto preminente spetta alla preghiera, vista come momento relazionale tra la persona umana e la Persona Divina e se tale relazione deve diventare una comunione incessante, allora: “la preghiera deve diventare inarrestabile, ininterrotta, come il respiro, come il battito del cuore”³²².

Si sente qui l'eco dei motivi esicasti, la cui forte presenza si fece sentire all'inizio del Novecento negli ambienti teologico-filosofici russi, come si avrà modo di vedere subito dopo.

Quello che possiamo evidenziare dall'analisi fatta della teologia di Losskij, è che, similmente a come accade nelle opere di Florovskij, vi emerge una necessità di rispondere alla comprensione dello statuto del creato in opposizione al modello sofianico e in relazione alla patristica orientale. Da qui nasce un'ontologia basata sul concetto di persona³²³ che vede nella trasfigurazione un compito del tutto libero e dipendente dalla volontà dell'uomo, non più una “garanzia” cosmologica.

3.3 LA QUESTIONE DEL NOME

3.3.1 Breve storia della questione e dintorni

Ma se tutto quanto il terrestre e tutto il Celeste è ricolmo della sua presenza, allora alla stessa e identica maniera bisogna credere senza dubbi, comprendere con la ragione e sentire, che anche nel Suo Santo nome il Signore Gesù Cristo permane immutabile con le Sue Divine qualità.

Ilarion, *Sui monti del Caucaso*³²⁴

³²² *Ibid.*, p. 157.

³²³ Si veda per un approfondimento M. Zinkovskij, *Bogoslovije ličnosti v XIX-XX vekach* (La teologia della persona nei secoli XIX-XX), Izdatel'stvo Olega Byško, Sankt-Peterburg 2014, pp. 40-58. Il libro analizza la portata, le distinzioni e l'influenza delle teorizzazioni teologiche sulla persona in Losskij, Florovskij, Zizioulas, Choružij e molti altri.

³²⁴ Ilarion, Schimonach, *Na gorach Kavkaza* (Sui monti del Caucaso), Voskresenije, Sankt-Peterburg 1998, p. 272.

Verso la fine del XIX secolo, quando la pressione da parte della Grecia sui monaci russi residenti nelle comunità sul Monte Athos diventa sempre più forte, alcuni fratelli del monastero di s. Panteleimon si trasferiscono sul Caucaso, nelle terre donate dallo zar Nicola II nel 1875, fondando un novo monastero: il Nuovo Athos (Novyj Afon), appunto. Tuttavia, lo spirito ascetico di alcuni ben presto anela a un rifugio dalla vita nel cenobio. Così, un vecchio monaco, Disiderij si allontana dalla comunità per l'eremitaggio in compagnia di un allievo dal nome Ilarion, destinato a diventare protagonista di una grande frattura interecclesiale e culturale, cui Desiderij insegnerà la pratica della preghiera del cuore.

Alla morte del proprio maestro, Ilarion prosegue il viaggio lungo le cime caucasiche fino al 1899, anno in cui fonda una piccola comunità dell'Intercessione (Pokrovskij Skit), trasformata in un monastero nel 1904. Qui lo stesso *starec* verrà sepolto nel 1916.

Verso la fine dei suoi giorni, su benedizione dello *starec* Varsonofij, Ilarion decise di dare alle stampe le pagine scritte durante gli anni di eremitaggio, annotazioni dei dialoghi sul tema della preghiera di Gesù e pratiche dell'esicasmò.

Così, nel 1907 compare la prima edizione del celebre libro *Sui monti del Caucaso. Dialogo dei due starec asceti sull'unione interiore dei nostri cuori a Dio, tramite la preghiera di Gesù Cristo*³²⁵. Il libro viene approvato dalla censura ecclesiastica (con la firma del censore – professore dell'Accademia Spirituale di Kiev) e ben presto acquista una popolarità tale da spingere la principessa Elisaveta Fedorovna, la celebre filantropa sorella della zarina, a finanziare la seconda edizione. Nel corso di cinque anni il libro è ristampato tre volte e l'ultima edizione esce con una tiratura clamorosa per l'epoca: dieci mila esemplari.

Nonostante la celere popolarità dello scritto, in un clima parecchio doloroso per la chiesa ortodossa, gli attacchi da parte di alcune personalità preminenti non si sono fatti aspettare. È necessario contestualizzare, anche se in maniera approssimativa, gli avvenimenti legati alla diatriba sul Nome.

Bisogna ricordare rapidamente alcune problematiche che la chiesa russa affrontava tra la fine del XIX e il principio del XX secolo. Innanzitutto, vi furono delle gravi

³²⁵ Si veda il particolareggiato saggio conclusivo in Ilarion, Schimonach, *Na gorach Kavkaza*, pp. 901-925. Qui si farà riferimento all'edizione citata. In questo momento viene preparata traduzione del testo in italiano, da tempo attesa, a cura di A. Mainardi.

urgenze sociali. Una delle riforme più impellenti era considerata quella del miglioramento delle condizioni del clero, soprattutto nelle campagne, che frequentemente non poteva occuparsi delle proprie responsabilità pastorali a causa dell'estrema indigenza. Questa stessa problematica fu alla base di un ammortizzatore assistenziale che, assegnando agli orfani dei sacerdoti alcune terre destinate al mantenimento della chiesa, fece del sacerdozio una casta, relegata all'ereditarietà. La creazione di un gruppo chiuso rispetto al resto della società fu inoltre fomentata dalla struttura quasi poliziesca dei seminari, dai quali non di rado gli allievi tentavano la fuga, ma anche dalla proposta didattica che qui regnava: insegnamenti alieni dalla realtà, spesso del tutto inadeguati per la preparazione alla futura funzione pastorale, tradivano la fossilizzazione seminariale attorno a quella forma educativa perfettamente controllabile che venne istituita ancora da Pietro I.

Di fatti, tra i due secoli, sempre più spesso nell'ambito ecclesiastico si odono critiche nei confronti del Sinodo, forgiato da questo potente Zar. L'istituzione era composta da tre metropoliti, alcuni vescovi e sacerdoti, scelti da un funzionario di stato, *ober-prokurator*, che decideva le nomine, gli spostamenti dei vescovi e faceva capo direttamente al sovrano. La forte dipendenza dal potere laico veniva vista dal clero con sempre maggiore ostilità.

È indicativo il fatto che in questo periodo forte si sente il dibattito sul ripristino del patriarcato. Istituito nel 1589, ma abolito già nel 1721 da Pietro, nonostante la breve esistenza, per molti rappresentava una necessità essenziale all'autentica esistenza della stessa chiesa russa ortodossa. Oltre a questo, urgeva la questione della libertà di confessione religiosa.

In questo clima fortemente critico, nel gennaio del 1906, l'organo ufficiale del Santo Sinodo *Cerkovnyje vedomosti* (Notiziario ecclesiastico) comunicava che il 17 dicembre 1905 Nicola II aveva riunito a Carskoje Selo i tre metropoliti: Antonij (Pietroburgo), Vladimir (Mosca) e Flavian (Kiev), per discutere sulla necessità della convocazione di un concilio panrusso. Come conseguenza, il 27 dicembre 1905 lo zar assegna ufficialmente ad Antonij l'incarico di presiedere la commissione preconciare³²⁶.

Sembra, però, che nel carattere dello zar vi fosse un certo tratto che lo spingeva a temporeggiare e, come avvenne con la Duma, le riunioni preconciari, pur fornendo in

³²⁶ *Cerkovnyje vedomosti*, n. 3 1906, pp. 38-39.

tempi brevi un preciso schema di lavoro, poterono vedere messe in atto le proprie proposte solo nel drammatico 1917, anno in cui il concilio, grazie anche all'attiva partecipazione del nuovo ober-prokuror, nonché storico della chiesa, Anton Kartašëv, che spesso abbiamo nominato, poté aver luogo, ristabilendo il patriarcato³²⁷.

Bisogna ricordare, inoltre, l'inaudito dialogo, sorto tra il "mondo ecclesiastico" e gli *intelligenty*, frutto della nascita della cosiddetta nuova coscienza religiosa, un risveglio religioso da parte degli intellettuali (sulla scia del modernismo europeo) che diede vita alle celebri Riunioni Religioso-filofiche degli anni 1901-1903³²⁸. Questi incontri, organizzati inizialmente da Merežkovskij, Filosofov e Miroljubov rispecchiarono perfettamente il nascente anelito verso il ripensamento della "religione ufficiale", il fiorire di una nuova ricerca mistica, svincolata dall'ortodossia che a molti protagonisti di questi incontri sembrava tanto lontana dal mondo e soprattutto dalle anime singole. Le seguenti parole di Viačeslav Ivanov, celebre poeta simbolista, uno degli iniziatori delle riunioni, rispecchia perfettamente la direzione di questo sentire e di questa vocazione religiosa:

"Dio va trovato nei cuori – ognuno deve liberamente trovarLo nel proprio cuore. D'altro canto fare propaganda religiosa è piuttosto inutile; ma risvegliare nelle persone una vita mistica, ma con un tocco leggero facilitare il crescere dei fiori dell'esperienza interiore negli altri, ma gettare del lievito in tre parti di farina è il destino felice di chi può e osa"³²⁹.

Come attesta nelle sue memorie Zinaida Gippius, moglie e compagna intellettuale di Dmitrij Merežkovskij:

"Nessuno di noi polemizzava contro l'autenticità e la santità della chiesa storica. Ma sorgeva una domanda vasta e generica: il mondo-cosmo e il mondo umano sono inclusi nella zona del cristianesimo ecclesiale, ovvero del cristianesimo, di cui è investita e che viene custodito dalla chiesa storica reale?"

³²⁷ Il concilio continuamente rimandato sarà infine convocato il 15 agosto 1917. Il 21 novembre dello stesso anno verrà ristabilito il patriarcato e la separazione tra stato e chiesa verrà sancita con il Dekret o svobode sovesti i cerkovnych i religioznych obščestvach (Decreto sulla libertà di coscienza e le associazioni ecclesiastiche e religiose), pubblicato il 23 gennaio 1918 sulla "Gazeta rabočego i krest'janskogo pravitel'stva" ("Il giornale del governo operaio e contadino") e firmato da Lenin assieme a otto commissari del popolo. Si veda S. Byčkov, Op. cit., pp. 283-302.

³²⁸ Si veda a tal proposito il lavoro di P. Manfredi, *Il Neocristianesimo nelle Riunioni Religioso-Filosofiche di Pietroburgo (1901-1903). Agli albori del dibattito modernista*, Mimesis, Milano 2004.

³²⁹ V. Ivanov, *Estetika i ispovedanije* (Estetica e confessione), in V. Ivanov, *Sobranije sočinenij* (Opere), Bruxelles 1974, p. 570.

Per questo avevamo bisogno di ascoltare la “voce della chiesa” (e come potevamo ascoltarla, se non dalla bocca dei suoi rappresentanti?)”³³⁰.

“E allora incominciò la conoscenza con il mondo ecclesiastico per noi assolutamente nuovo – vi fu come un avvicinamento di due mondi diversi.

Sì, erano veramente due mondi diversi. Conoscendo più da vicino la gente “nuova”, passavamo di stupore in stupore. Non parlo adesso nemmeno di una differenza interiore, ma semplicemente delle abitudini, usanze, del linguaggio stesso; tutto era diverso, come se fosse una cultura diversa”³³¹.

Il sentore di estraneità, descritto dalla scrittrice, si riferiva all’eccessivo ascetismo rispetto alla Terra, di cui l’*intelligentsia* accusava il clero: il neocristianesimo chiamava a tralasciare l’insegnamento unilaterale sull’ideale ultraterreno di salvezza dopo la morte per dare voce al cosmo già santificato, per portare alle estreme conseguenze la questione della carne trasfigurata. Le posizioni dei partecipanti alle riunioni avevano sfumature diverse: dal desiderio di un dialogo aperto fino al più radicale rifiuto della chiesa, intesa come gerarchia ecclesiastica ufficiale della chiesa russa ortodossa.

L’ultimo caso è particolarmente vicino al pensiero di V. Rozanov (che tuttavia si avvicinò alla chiesa attorno al 1910 e rivide le proprie posizioni nell’*Ujedinennoje*):

“La chiesa è adorazione del passato; questo fatto ne è alla base e ne è lo spirito fondamentale, che ha provocato la frattura tra di essa e l’*intelligentsia*, la quale rappresenta ed esprime il presente e specialmente il futuro. <...> La chiesa ha in odio non solo l’esistenza dell’*intelligentsia*, ma il suo stesso spirito: lo spirito di insoddisfazione, di movimento, di ricerca, di dubbio riguardo al presente e alle rosee speranze nel futuro. Il Giorno della chiesa è trascorso: era Cristo, i Santi; attorno a sé, e soprattutto dinanzi a sé, essa vede solo la Notte, con cui non sa simpatizzare, contro cui non può lottare. Perciò definisce la ragione ‘menzognera’ (il termine preferito), l’arte – corruttrice; il progresso – ‘demoniaco’, fenomeno ‘pagano’”³³².

Sebbene la posizione di Rozanov rappresenti un’eccezione piuttosto radicale, rieccheggia nelle sue parole un’insoddisfazione condivisa molti pensatori di quest’epoca

³³⁰ Z. Gippius, D. S. Merežkovskij in D. Merežkovskij, Z. Gippius, *14 Decabrja* (14 dicembre). D. S. Merežkovskij, *Moskovskij rabochij*, Moskva 1990, p. 353.

³³¹ *Ibid.*, p. 355.

³³² V. Rozanov, V “*Religiozno-filosofskich sobranijach*” v S. Peterburge 190-1903 gg. (Nelle “Riunioni religioso-filosofiche” a S. Pietroburgo negli anni 1902-1903), in V. Rozanov, *Okolo cerkovnych sten* (Presso le mura della chiesa), Sankt Peterburg 1906, v. II, p. 445. Si veda la descrizione della metafisica del monachesimo cristiano fornita dall’autore nel *Ludi lunnogo sveta* (La gente della luce lunare), in V. Rozanov, *Ujedinennoje*, EKSMO-Press, Moskva 1998, pp. 201-382.

turbolenta: si tratta dell'insoddisfazione nei confronti di una cristallizzazione ecclesiale, di un allontanamento della chiesa pietrificata nel passato dal fluire della vita. Di fatti, anche un uomo di fede come S. Bulgakov sosteneva il concetto dell'evoluzione del dogma nella storia, un tema evidente soprattutto a partire dalla raccolta *Dva grada* (Le due città), posizione, in fondo, mai abbandonata dall'autore³³³.

Florovskij, sintetizzando il tema centrale dominante nelle riunioni, scrive:

“In tutti i dibattiti e i ragionamenti si percepisce una domanda fondamentale e urgente. Come fare diventare il cristianesimo di nuovo influente nella vita? Proprio in questo sta il senso di tutta la ricerca religiosa. In tal senso è caratteristico già il primo intervento letto durante le riunioni. Era l'intervento di V. A. Ternavcev “La Chiesa russa di fronte al grande compito”.

<...>

Parlando in senso stretto, si tratta del tema di Vlad. Solov'ëv, forse posta solamente in maniera più netta. La Chiesa predica il celeste, ma trascura il terrestre. L'intelligentsia invece, è tutta nel terrestre, nel servizio sociale. Ed ecco che la Chiesa deve giustificare dal punto di vista religioso e santificare questo servizio. Solov'ëv aveva già parlato dell'azione cristiana dei non credenti. Nello spirito di Solov'ëv parla Ternavcev sulla futura ‘rinascita religiosa dell'autopercezione del proprio dovere da parte del potere’. Il tragismo del potere deve essere portato alla coscienza³³⁴.

La breve vita delle Riunioni, quindi di un dialogo aperto tra i laici assetati di riavvicinamento con la religione e i chierici aperti alla discussione, fu dovuta al loro repentino sbarramento da parte del Sinodo. Così, già il 5 aprile 1903 le Riunioni vengono sciolte, come conseguenza delle preoccupazioni dell'ultra-conservatore *ober-prokuror* Pobedonoscev, allarmato soprattutto dalla forte risonanza che ebbero le pubblicazioni degli stenogrammi degli interventi sul giornale “Novyj put'”, edito da Merežkovskij.

³³³ Oltre alla chiamata verso il cristianesimo “sociale” nei saggi come *Apokaliptika i socializm* (Apocalittica e socialismo), *O pervochristianstve* (Sul cristianesimo primitivo), in *Dva grada*, *Op. cit.*, in cui le due prospettive escatologiche (apocalittica e chiliastica) vengono definite in un quadro di rivalutazione positiva della storia, si pensi a quello che probabilmente era il testo delle lezioni bulgakoviane sulla fenomenologia della religione, diventate parte prima di *Svet nevečerij*: “Ogni religione è dogmatica, essa afferma una relazione non nei confronti di una divinità qualsiasi, ma nei confronti di un Dio ben determinato, avente un “nome” proprio. In questo senso, il dogma è la parte integrale della religione. Che cos'è il dogma allora? È possibile distinguere un senso più stretto e uno più ampio del concetto. In primo senso, il dogma è una formula, che cristallizza in immagini o concetti il giudizio religioso. I limiti logici che vengono stabiliti da tale formula, generalmente hanno una derivazione pratica. La loro proclamazione spesso è dettata dalla necessità di combattere una qualche eresia. Essa, perciò, non è soltanto una definizione d'insegnamento della Chiesa, ma la sua azione <...> Ma la formula dogmatica è solo un tentativo approssimativo, e pure inevitabilmente unilaterale in forza della sua derivazione, come indicato, di esprimere per concetti il contenuto religioso. Non è la formula dogmatica a dar vita al dogma, ma il contenuto religioso, ovvero il dogma vivo, partorisce la formula dogmatica” in *Op. cit.*, p. 56.

³³⁴ G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, *Op. cit.*, p. 598.

In un'atmosfera, dunque, di crescente aspirazione da parte di alcuni eccelsi rappresentanti della gerarchia ecclesiale alla liberazione della Chiesa dalle maglie del controllo statale, di ricerche sempre più dilaganti di spiritualità alternative alla "ortodossia ufficiale", tuttavia, professantesi cristiane, di attesa acuta di grandi riforme ecclesiastiche, una reazione da parte dei conservatori non poteva tardare. Ed è in questo stesso quadro che va inscritto il caso della "glorificazione del Nome" e il testo di Ilarion.

Le prime critiche contro lo scritto dell'eremita sbocciano direttamente sul Monte Atos, dove Crisanfo, un monaco del monastero di Elia, scrive una prima recensione negativa sul libro, affermando che non vi è alcuna traccia dei pensieri di Ilarion negli scritti dei padri della chiesa³³⁵. La recensione passa nelle mani di un noto asceta athonito del monastero di Tebaide (Fivaidskij skit), Martinian, che critica aspramente le asserzioni di Crisanfo. Ben presto la discussione attorno al libro e al messaggio ivi racchiuso acquista una vasta risonanza.³³⁶

Sembra che quella che sarebbe dovuta essere una diatriba teologica, in realtà, fosse dettata per molti aspetti dalle passioni e dalle gelosie umane³³⁷ o, quanto meno, ben presto ne è caduta vittima.

Uno dei più accaniti onomatoclasti, il monaco Aleksej Kireevskij, conobbe personalmente l'arcivescovo Antonij (Chrapovickij), il noto conservatore con forti inclinazioni radicalmente nazionaliste. Probabilmente sotto l'influenza di questi, all'interno del giornale "Kolokol", organo ufficiale del Santo Sinodo, ebbe inizio un feroce attacco contro gli onomatodossi.

³³⁵ Si confronti S. Byčkov, *Russkaja Cerkov' i imperatorskaja vlast'* (La chiesa russa e il potere imperiale), Russkoje reklamnoje izdatel'stvo, Moskva 1998, pp. 263-282.

³³⁶ Per una dettagliata cronaca dei fatti si confronti S. Polovinkin, *Chronika Afonskogo dela* (La cronaca del caso di Atos), in *Nachala*, n. 1-4, Imiaslavije, Moskva 1996, pp. 7-42. Dello stesso autore *Imiaslavcy Kavkaza* (Gli onomatodossi del Caucaso), in *Sofia: Almanach*, n. 1 (2005), pp. 257-265.

³³⁷ Sembra che Ilarion avesse proposto la pubblicazione del libro inizialmente al monastero di Panteleimon sull'Athos, cui faceva parte prima di avviarsi verso il cammino lungo il Caucaso. Ai tempi gli venne proposto di cambiare il titolo del libro in *Sul santo Monte Athos*, proposta declinata da Ilarion che pubblicherà il lavoro con il titolo da lui desiderato, ricevendo in seguito gli attacchi proprio dal monastero di Panteleimon, da parte del monaco Agafodor (probabilmente responsabile della commissione della recensione a Crisanfo), si veda S. Byčkov, *Op. cit.*, p. 266. L'autore della postfazione in Ilarion, Schimonaco, *Op. cit.*, cita un documento contenuto nel RGIA (Rossijskij Gosudarstvennyj Istoričeskij Archiv), fondo Jackevič (all'epoca direttore della cancelleria dell'Ober-procurator del Sinodo), in cui viene descritto uno scontro sul caso Natalia, una presunta santa che sosteneva di entrare in contatto con la Madre di Dio, adorata tra gli altri da A. Kireevskij, uno degli allievi di Antonij (Chrapovickij), nonché avversario di Ilarion. Di fatti, sembra che proprio Ilarion fosse fonte del pentimento di Natalia, ma non della riconversione di Kireevskij e altri sostenitori della presunta santa. L'episodio, dunque, può essere uno dei motivi che spinsero gli oppositori di Ilarion a denunciarne l'opera.

A contrastare le critiche mosse ai profondi temi emersi dallo scritto di Ilarion, si fece avanti il padre Antonij (Bulatovič). Antonij produsse due articoli in difesa delle posizioni onomatodosse, in cui forte si sente l'influenza della dottrina di Ioann Kronštatskij, succeduti da uno scritto apologetico dal titolo *La giustificazione della fede nell'Invincibile, Irraggiungibile, Divino Nome del Dio nostro Gesù Cristo* (uscito nel 1914 con la prefazione di Pavel Florenskij). Bisogna di fatti notare che una delle vulnerabilità degli onomatodossi fu la mancanza di uomini istruiti tra le loro file, il tesoro che compose il vanto dei loro oppositori. Il padre Antonij fu, invece, una voce intellettualmente salda ed erudita e il suo sostegno non poteva essere privo di risonanze.

Drammaticamente, le passioni presso il monastero di S. Andrea non cessavano e il tentativo di imporre un nuovo igumeno da parte del governo russo, diedero spinta a ulteriori malcontenti all'interno di un cenobio che tradizionalmente obbediva solamente alla comunità monastica di Vatopedi. Come conseguenza delle proteste da parte dei monaci, fu inviato presso s. Andrea l'arcivescovo Nikon (Roždestvenskij) che pretese dai glorificatori del nome la rinuncia alla dottrina da loro sostenuta. Richiesta posta nei termini ancor più radicali rispetto a quella proclamata dal Sinodo, suscitò un'accesa reazione da parte dei monaci onomatodossi. La protesta fu interpretata da Nikon come una vera insurrezione, non soltanto contro la chiesa russa ortodossa, ma contro lo stesso governo russo, nonché come minaccia personale. Nikon, quindi, chiese l'intervento dell'esercito che non si fece aspettare.

Il 5 luglio 1913 su ordine di Nikon avvenne una vera esecuzione dei monaci. Fatti indescrivibilmente sanguinari sono immortalati da alcuni testimoni:

“I monaci disarmati, impegnati nella funzione religiosa, venivano sottoposti a torture inaudite – per un'ora intera venivano inondati con un fortissimo getto di acqua gelida da due tubi, facendoli cadere, colpendoli sul viso e sul corpo. <...> Per una deportazione forzata furono poste due mitragliatrici: tra i soldati furono scelti i “desiderosi di malmenare i monaci”, i quali sull'ordine dell'igumeno Missail durante il pranzo furono abbondantemente fatti ubriacare di vino, alla fine, i soldati mezzi ubriachi vennero scagliati contro i monaci disarmati con il comando “colpite con calci e baionette!”³³⁸.

³³⁸ *Afonsoje delo*, Ispovednik 1917 (senza indicazione del luogo di pubblicazione) cit. da. Byčkov, p. 272.

Al termine dell'azione militare, circa mille monaci furono deportati dal monte Athos e vennero disseminati per il territorio russo senza un documento di identità, di modo che non riuscissero ad avere una sistemazione.

Grazie alle conoscenze del padre Antonij, gli avvenimenti ben presto acquisirono un'eco nell'opinione pubblica ed è allora che gli intellettuali cominciarono a ripensare all'accaduto, sia in termini di riflessioni sulla politica interna del paese, sia per quanto concerne la rielaborazione filosofico-teologica della dottrina onomatodossa.

3.3.2 *La risposta filosofica*

Forse la cosa è la proprietaria della parola? La parola è Psiche. La parola vivente non denota oggetti, ma sceglie liberamente, come per abitarvi, taluna o talaltra significanza oggettiva, cosità, un corpo diletto. E attorno alla cosa peregrina liberamente, come l'anima attorno al corpo abbandonato, ma non dimenticato.

O. Mandelštam, *Parola e cultura*³³⁹

La risposta da parte degli intellettuali alla diatriba sul Nome non si fece aspettare.

Nel 1907, a Mosca, M. Novoselov (1864-1938), editore della collana "Religiozno-filosofskaja biblioteka", raccolse attorno a sé il "Circolo degli aspiranti all'illuminazione cristiana" cui, tra gli altri, presero parte i nomi come V. Koževnikov, S. Alekseev, V. Rozanov, F. Samarin, nonché i già menzionati in più occasioni E. Trubeckoj, V. Ern, S. Bulgakov e P. Florenskij.

Sarà proprio Novoselov a pubblicare il lavoro apologetico del padre Antonij (Bulatovič) *La giustificazione della fede nell'Invincibile, Irraggiungibile, Divino Nome del Dio nostro Gesù Cristo* (1914). I membri del circolo difendevano l'insegnamento sulla presenza reale di Dio nel Suo nome non solo ricorrendo ai padri della chiesa, spesso trascurati negli ambienti delle Accademie ufficiali, ma cercarono fin da subito di fornire un fondamento filosofico all'onomatodossia.

³³⁹ O. Mandelštam, Slovo i kul'tura (Parola e cultura), in O. Mandelštam, *Proza Poeta* (La prosa del Poeta), Vagrius, Moskva 2000, pp. 187-188.

Uno dei primi lavori dedicati alla questione fu *Attorno al nuovo dogma (Lettere sull'onomatodossia)*, scritto nel 1914 per mano di Vladimir Ern (1882-1917), allora un nome ai più sconosciuto. All'interno di questo saggio dal colorito descrittivo, l'autore paragonava la polemica sulla glorificazione del nome a quella tra il "psicologista" Rosmini e "l'ontologista" Gioberti.

Lavori di maggiore spessore per una fondazione filosofica della glorificazione del nome innanzitutto vennero dal genio di Pavel Florenskij, fondamentali sono i suoi scritti *I nomi* (1914-1926) e *L'onomatodossia come presupposto filosofico* (1922). Lo stesso Florenskij compilò la prefazione al lavoro di Antonij (Bulatovich) *L'apologia della fede nel Nome di Dio e nel Nome Gesù* (1913) – una delle primissime reazioni dirette contro la persecuzione dei sostenitori dell'onomatodossia.

Dalla penna di Sergej Bulgakov uscì *Il caso di Athos* (1913), *Il significato dell'insegnamento di s. Gregorio di Nissa sui nomi* (1914) e soprattutto il celebre scritto *Filosofia del nome* (1918-1922), un omonimo lavoro verrà stilato nel 1927 dal Aleksej Losev di cui si avrà modo di parlare.

Anche Nikolaj Berdiajev (1874-1948) reagì alla crisi creatasi negli ambienti clericali: sebbene non fosse propugnatore diretto della glorificazione del nome, il grande cantore della libertà vide un grave pericolo nelle azioni coercitive delle autorità della chiesa. Nel suo celebre saggio *Gasiteli ducha* (Soffocatori dello spirito), datato 1913, steso quindi subito dopo la notizia sulla deportazione dei monaci, pur evitando ogni riflessione teorica sulla questione della venerazione del nome, l'autore denunciava l'oscurantismo della gerarchia ecclesiastica della chiesa russa³⁴⁰. Nei suoi lavori tardivi, Berdiajev, tuttavia, si mostrò sostenitore aperto dell'onomatodossia. Così leggiamo in *Filosofija svobodnogo ducha. Problematika i apologija christianstva* (Filosofia dello spirito libero. Problematica e apologia del cristianesimo):

“Nella preghiera di Gesù è presente Gesù stesso. Nel nome Divino è contenuta l'energia divina che si riversa nell'uomo, entra in lui e cambia la sua natura”³⁴¹.

³⁴⁰ Si tratta dell'articolo pubblicato sul giornale "Russkaja molva" (La diceria russa), confiscato dalla circolazione subito dopo l'uscita dell'articolo critico di Berdiajev. L'autore, che non venne giustiziato per le accuse di eresia, mossegli, soltanto a causa della guerra, sosteneva che la gerarchia ufficiale, con il proprio conservatismo, lasciasse trasparire la paura profonda della vita spirituale, che con l'autoritario dettato d'obbedienza cercasse di spegnere il fuoco dello spirito. Si confronti S. Bychkov, Op. cit., pp. 275-277.

³⁴¹ Cit. da T. Obolevich, *Od onomatodoksji do estetyki Aleksego Losiewa Koncepcija symbolu*, WAM, Krakow 2011, trad. ru. *Ot imiaslavija k estetike. Koncepcija simvola Alekseja Loseva* (Dalla glorificazione del nome all'estetica. La concezione del simbolo in Aleksej Losev), a cura di E. Tverdislova, BBI, Mosca 2014, p. 27.

Vladimir Losskij, da parte sua, in una lettera a Sergij (Starogorodskij) del 19 gennaio 1937 metteva la questione del nome divino accanto a quella della venerazione delle icone, affermando che l'onomatodossia potrebbe rappresentare un secondo Trionfo dell'Ortodossia³⁴². Si pensi, d'altro canto al fatto che un'icona non possa essere considerata santificata senza che vi sia scritto il nome del santo ritratto.

Una risposta diversa ancora venne dai poeti simbolisti, primo tra tutti V. Ivanov (1866-1949), o acmeisti come il citato all'inizio di questo paragrafo Osip Mandelštam (1891-1938). In entrambe le correnti liriche un punto in comune può essere sottolineato: quello di una visione santificata del cosmo e della terra, l'insistenza su una certa immanenza del principio dell'essere dell'universo e della possibilità di coglierlo tramite la parola poetica.

Non potendo analizzare i singoli lavori menzionati e avendo già esplorato il pensiero generale di alcuni degli autori citati, ci soffermeremo su un nome rimasto finora silente in questo percorso, ma non per questo si tratta di un nome meno importante per la comprensione dello sfondo ontologico della filosofia russa.

3.3.3 A. Losev. *Imitando l'eterno*

Io affermo che il nome della cosa, o dell'essenza, è la cosa stessa, è l'essenza, anche se differisce da essa; che il nome dell'oggetto è inseparabile dall'oggetto stesso, anche se differisce da esso; che il nome dell'essenza è l'energia dell'essenza intelligibile³⁴³.

A. Losev, *Il cosmo antico e la scienza moderna*

Nel 1927, dall'esilio, in risposta alla ripubblicazione del lavoro di Ueberweg sulla storia della filosofia in cui, nella nuova redazione del capitolo dedicato alla filosofia

³⁴² Cit. da Ilarion (Alfeev), *Svjaščennaja tajna zerkvi. Vvedenije v istoriju i problematiku imjaslavskich sporov* (Il sacro mistero della Chiesa. Introduzione alla storia della problematica dei dibattiti onomatodossi), Izdatel'stvo Olega Byško, Sankt-Peterburg 2007, p. 833. Il riferimento di Losskij è alla festività ortodossa già menzionata nel cap II, relativa alla vittoria della venerazione delle icone sull'iconoclastia, celebrata dal 843.

³⁴³ A. Losev, *Antičnyj kosmos i sovremennaja nauka* (Il cosmo antico e la scienza moderna), in A. Losev, *Bytije. Imja. Kosmos* (L'essere. Il nome. Il cosmo), Mysl', Moskva 1993, p. 156.

russa veniva annotato che la Russia, avendo cessato di esistere in qualità di paese acculturato, non possedeva più una produzione filosofica, Semen Frank scriveva:

“Ma ecco che dagli abissi della Russia sovietica sono arrivati fino a noi i lavori ivi usciti del professore moscovita A. F. Losev, a testimonianza che anche lì, nonostante l’orribile pressione del materialismo marxista ufficiale, la creatività filosofica non si è congelata e che i suoi frutti, - nonostante, forse, con enormi difficoltà, - possono addirittura vedere la luce”³⁴⁴.

Aleksej Losev (1893-1988) probabilmente è il pensatore più complesso, ma forse perché il più “completo”, onnicomprensivo e sistematico, tra i filosofi cui abbiamo accennato in questo percorso. Nel suo lavoro, egli riuscì non soltanto a sintetizzare le conquiste degli illustri predecessori russi, ma anche a rielaborare in una maniera attenta e critica il pensiero dei classici greci, tra i quali Platone, Aristotele, Plotino, Proclo, la filosofia di Dionigi l’Areopagita, di Cusano (degli ultimi due tradusse diversi scritti), di Palamas, oltre che di Kant, Hegel, Schelling, Husserl, Cohen, Cassirer e Bergson, solo per menzionarne alcuni.

Questo grande filosofo è l’ultimo grande superstite del cosiddetto Secolo d’Argento e ne esprime una *summa* filosofico-culturale: violinista, poeta, filosofo e scrittore, critico letterario, professore di lettere (di filosofia, ahimè, solo per un brevissimo periodo) – Losev riassume lo spirito di un’epoca. Quell’epoca egli la superò lungo il corso della sua vita nel senso cronologico, ma mai nell’animo, sentendosi esiliato nel XX secolo³⁴⁵.

Nato nel 1893 a Novočerkassk, si trasferì a Mosca nel 1911 per conseguire gli studi universitari. Qui, su raccomandazione del professore Čelpanov, lo stesso anno entrò a far parte della Società Religioso-filosofica in memoria di V. Solov’ëv, venendo così a conoscere personalmente le grandi figure filosofiche come Florenskij (che nel 1922 ne celebrerà il matrimonio), E. Trubeckoj, Frank, Bulgakov (assistette alla discussione della sua tesi *Filosofia dell’economia*), ma anche il celebre poeta V. Ivanov, il cui lavoro affascinava intensamente il giovane Losev. Ciascuno di questi autori lasciò traccia sulle pagine dei lavori loseviani.

³⁴⁴ S. Frank, *Novaja russkaja filosofskaja sistema* (Il nuovo sistema filosofico russo), in A. Taho-Godi, V. Troickij (a cura di), *Aleksej Fedorovič Losev. Russkij mir v licach* (Aleksej Fedorovič Losev. I volti del mondo russo), Russkij Mir, Moskva 2007, p. 514.

³⁴⁵ Per la biografia dettagliata dell’autore si veda il capitale lavoro di A. Taho-Godi, *Losev, Molodaia gvardija*, Mosca 2007.

Oltre all'indiscussa fama della sua poliedrica figura, vi è un preciso motivo per cui dare spazio alla voce di questo autore all'interno della tematica affrontata. Come si vedrà, Losev è uno dei più grandi teorizzatori dell'onomatodossia. L'ontologia che emergerà dallo sguardo sulle sue opere svelerà un essenziale legame tra l'essere e il nome, tra la materia e l'energia che in essa traluce e che forgia il suo stesso senso, la sua forma.

S. Frank, citato all'inizio di questo capitolo, scriveva quelle righe dopo aver ricevuto la notizia sull'uscita dei tre lavori loseviani: *Filosofia del nome*, *Il cosmo antico e la scienza moderna*, *Dialettica della forma artistica*. Il filosofo ebbe la possibilità di conoscere soltanto le prime due opere menzionate, definendo *Filosofia del nome* un lavoro centrale e descrivendo brevemente il contenuto del libro come segue:

“Riassumendo in maniera concisa e popolare la sua costruzione infinitamente ostica e astratta, si può dire che, per l'autore, il nome, essendo il luogo d'incontro tra il “senso” del pensiero umano e il “senso” immanente dello stesso essere oggettivo, è, nel suo compimento finale, l'espressione dell'essenza stessa dell'essere. Tutto nel mondo, inclusa la natura morta, è “senso”, per questo la filosofia della natura e la filosofia dello spirito si congiungono nella filosofia del “nome” in quanto autorivelazione del senso. Il nome, nel suo compimento, è “idea”, che cattura ed esprime l'eidos, l'essenza della cosa. L'ultima completezza e profondità il nome le acquista quando abbraccia anche il recondito strato “apofatico” dell'essere; allora esso si rivela come “mito”, che non è un'invenzione, ma al contrario, la pienezza ultima, l'autorivelazione e l'autoconoscenza della realtà. La filosofia del nome, in questa maniera, coincide con la dialettica dell'autoconoscenza dell'essere e per questo con la filosofia stessa, poiché il “nome”, ontologicamente compreso, è la più alta cima dell'essere, raggiungibile tramite la sua autorivelazione immanente”³⁴⁶.

Le parole di Frank anticipano in maniera chiara e sintetica ciò che verrà sviluppato nelle pagine seguenti. Passando per l'analisi delle tetradi dialettiche, sviluppate nei lavori degli anni Venti³⁴⁷, atte ad esprimere la struttura dell'essere nel pensiero loseviano, si avrà modo di comprendere come i nomi delle cose risultino l'espressione della loro essenza eidetica, ovvero espressioni essenziali della verità dell'essere, ma soprattutto come il mondo stesso sia retto e costruito a partire da quello che è il Nome per eccellenza.

³⁴⁶ S. Frank, *Ibid.*, p. 515.

³⁴⁷ Per ragioni di spazio, nonché posizione filosofica piuttosto “conservatrice” dell'autore, quindi priva di grossi cambiamenti, prenderemo in considerazione soltanto i lavori anteriori all'arresto, avvenuto nel 1930, soprattutto il cosiddetto Octateuco: gli otto lavori pubblicati tra il 1927 e il 1930 (scritti a partire dal 1923).

Bisogna spendere qualche parola sulla visione del linguaggio nel pensiero loseviano, prima di approdare all'analisi dello statuto del nome e della sottostante ontologia.

La formula onomatodosa “il Nome di Dio è Dio stesso, ma Dio non è il Suo Nome, né un nome in generale” venne analizzata da Losev sotto un aspetto più generico, sostituendo il termine “Dio” con uno più neutrale “cosa”. Inoltre, il “nome” nell'interpretazione loseviana si priva di connotati materiali e sensibili (come per esempio il suono): sotto questo termine, il filosofo moscovita intendeva non un fatto linguistico sensibile e oggettivato, ma uno degli strati di “senso” (dell'essere), quello che si realizza al livello linguistico della coscienza. Parlando del nome in senso proprio, quindi, Losev non intende la sua incarnazione sonora, ma la sua rappresentazione ideale.

La lingua naturale, secondo il filosofo, non sarebbe imparentata con quella eidetica, ma sarebbe invece una sua interpretazione, o meglio, l'interpretazione del suo impulso comunicativo³⁴⁸. La posizione ontologica delle due lingue è radicalmente differente per Losev: la lingua eidetica è l'unico oggetto della lingua naturale, è ciò di cui la lingua naturale parla, non una sua concorrente dall'espressione più perfetta. Ciò che origina il dispiegarsi della lingua naturale è *mimesis*, l'evento di imitazione, perché la lingua naturale, secondo Losev, è un imitatore collettivo di quella eidetica. D'altro canto, la lingua naturale non è un superfluo guadagno della mente, ma risulta indispensabile per le operazioni conoscitive della coscienza, poiché materializza l'eidos, lo riveste di “carne”: rende il senso eidetico “utilizzabile”, benché contemplabile al di fuori e anteriormente a tale sua “incarnazione”:

“Il nome dell'oggetto è l'organismo integrale della sua vita in una vita diversa, quando quest'ultima si mette in relazione con la vita di questo oggetto e cerca di incarnarsi in essa e diventare quella vita. Senza la parola e il nome l'uomo è un eterno prigioniero di se stesso, essenzialmente e per principio anti-sociale, insocievole, anti-comunitario e, quindi, altrettanto non individuale, non essente, egli è puro organismo animale oppure, se è ancora un uomo, è un uomo sminuito. Il mistero della parola consiste nel fatto che essa è lo strumento di relazione con gli oggetti e l'arena d'incontro intimo e cosciente con la loro vita interiore”³⁴⁹.

³⁴⁸ Uso qui alcune espressioni dell'acutissimo saggio sul tema di L. Gogotishvili, *A. F. Losev's Radical Lingua-Philosophical Project*, in *Studies in East European Thought*, (56) 2-3 2004.

³⁴⁹ A. F. Losev, *Filosofija imeni* (Filosofia del nome), Akademičeskij proekt, Moskva 2009, pp. 113-114.

Per comprendere la natura del nome nel pensiero di Losev, bisogna capire la struttura dell'essere delineata dall'autore: è necessario entrare nel vivo delle categorie che, secondo Losev, rispecchiano la struttura propria del pensabile e del pensiero. Si tratta di esplorare la dialettica loseviana, le cui categorie, sono l'espressione degli strati dell'essere stesso³⁵⁰. Differentemente dalla classica struttura triadica hegeliana, Losev procede individuando quattro/cinque categorie dialettiche.

Prendiamo in considerazione quella che Losev chiama *tetrade A*:

1) la prima categoria del pensabile, quindi dell'essere, secondo Losev, è "uno". Per pensare un qualsiasi oggetto è necessario che esso sia "un" oggetto. Senza la categoria della prima unità, del semplice "uno", non riusciamo a pensare nulla. Tuttavia, in questo stato di immediatezza, l'unità non si oppone ancora a niente, è priva di forma e di limite e quindi, in realtà, non è mai pensata, poiché indefinita. Per essere pensata deve essere affermata dal pensiero, quindi, essere, esistere in quanto determinata. È necessario che l'unità si distingua affinché si dia alla nostra capacità di afferrarla. Per potersi distinguere, essa deve avere di fronte a sé il diverso, ciò che non è uno, il puro diverso, ciò che Losev definisce *meon*³⁵¹. Posto il meon, si scopre che è un diverso rispetto al quale la stessa unità iniziale è un diverso. Ciò significa, secondo Losev, che per determinarsi è necessario che l'unità, il momento *henologico*, presupponga la diversità in se stessa, quindi la molteplicità (2).

2) Questa molteplicità perfettamente distinta, il momento *eidetico*, posta in essere e ben determinata, è la seconda categoria fondamentale. È il luogo della stabilità assoluta, il cuore dell'essere e della conoscenza, dei perfettamente distinti e determinati (idee che compongono l'essenza della cosa), è il centro del perfettamente logico.

All'interno del secondo principio, Losev individua ben cinque categorie, considerate fondazione della pensabilità in genere: a) differenza – categoria da cui si è partiti,

³⁵⁰ Le spiegazioni che seguono rispecchiano le suddivisioni categoriali, sviluppate in *Antičnyj kosmos i sovremennaja nauka* (Il cosmo antico e la scienza moderna), in *Bytije. Imja. Kosmos* (L'essere. Il nome. Il cosmo), Mysl', Moskva 1993 – qui soprattutto in relazione alla rielaborazione dei commentari di Proclo ai dialoghi platonici; *Dialektika chudožestvennoj formy* (Dialettica della forma artistica), Akademičeskij proekt, Mosca 2010.

³⁵¹ La natura del meon, dell'assoluta alterità, è descritta molto bene in *Filosofija imeni* (Filosofia del nome), *Op. cit.*, pp. 117-118: "Meon non è né una qualche qualità, né quantità, né forma, né relazione, né essere, né immobilità, né movimento. Esso è soltanto *in relazione* a tutto questo. Esso non ha alcuna natura autonoma, esso è soltanto un momento "altro" nell'essente, il momento della diversità e differenza. <...> L'essente è una determinata affermazione, l'affermazione di un senso determinato. L'essente è il fondamento e il supporto ultimo dell'intelligibile, del razionale. Meon è "l'altro" dell'affermazione, "l'altro" del senso. Il meon è, quindi, il principio dell'irrazionale. Il meon, di conseguenza, è il necessario momento irrazionale nella stessa razionalità dell'essenza, per di più, un momento dialetticamente necessario".

necessaria, affinché l'unità si determini rispetto al proprio diverso; b) identità – se tra due termini vi sussistesse esclusivamente la pura differenza, nessun confronto potrebbe mai aver luogo, ragion per cui vi deve essere anche una certa identità tra i due, un'arena d'incontro; c) quiete – quella salda affermazione dell'unità, a partire dalla quale viene eseguito successivamente e necessariamente d) il movimento – un avanzare verso il diverso, che avviene già nel passare dell'uno verso il meon. Una volta che nel pensiero l'unità viene posta con i quattro suddetti criteri, ciò che si ottiene è e) l'essenza – l'essere che nel pensiero prende forma, che diventa un'unità ben formata, non più 'uno' onnicomprensivo e indifferenziato, ma un determinato: questa, per Losev, è la vera sede di senso, dell'eidos.

La definizione del senso della cosa, di ogni cosa, così viene espressa da Losev (diamo tra parentesi la chiarificazione teorica di ciascuna categoria loseviana implicata):

“Il senso è, quindi, il riposo [l'affermazione col pensiero] in movimento [che passa verso il diverso, scoprendo di essere a sua volta un diverso, passando di diversità in diversità fino a scoprirne un fondo di identità] della differenza [dell'unità rispetto e se stessa e al diverso] identica a se stessa [in quanto differenza rispetto ad ogni altro in sé persistente], dato in quanto essenza [ovvero unità sintetica], oppure l'essenza, l'unità, data in quanto riposo in movimento della differenza identica a se stessa. Questo è l'eidos dell'essenza, oppure l'eidos in quanto essenza”³⁵².

3) Dal momento in cui è la stessa unità a farsi sempre e ogni volta diversa per rimanere, o meglio diventare, se stessa, ecco che nasce la sintesi tra l'unità e la molteplicità. Il terzo principio, quindi, è l'unione dei primi due: il divenire, il momento *genetico* o *pneumatico*, in cui la differenziazione perfetta si illanguidisce, non, però, nel senso dell'unità assoluta (primo principio apofatico, che sta oltre quello henologico, abbracciante l'uno e il meon, il primo disponibile al pensiero umano), bensì in termini dinamici di un movimento alogico, in cui le differenze perfette del secondo principio trapassano continuamente.

4) Il quarto principio dialettico-ontologico evidenziato da Losev è il fatto, momento *hyletico* o *sofiaco*. Secondo il filosofo, il fatto potrebbe essere l'ultima categoria descrittiva della struttura ontologica del reale. In effetti, il fatto è ciò che è divenuto, la presenza che porta in se stessa il significato dell'intera triade che così non

³⁵² A.F. Losev, *Dialektika chudožestvennoj formy* (Dialettica della forma artistica), Akademičeskij proekt, Mosca 2010, pp. 47-48.

rimane in puro isolamento astratto, bensì rappresenta il vero perno di senso della realtà concreta.

5) Tuttavia, vi è un'altra categoria presa in considerazione dall'autore: questa considera il fatto come sintesi di senso e datità alogica di senso. Se il fatto è un'incarnazione, allora lascia trasparire ciò che incarna, ne è "l'espressione". Qua, il fatto è come rapportato a un'entità ad esso esterna: è come se mostrasse il suo volto a qualcuno che vi si affaccia curioso di vederlo. Qui, il significato logico dell'essere e la datità alogica della cosa "concretizzata" si identificano perfettamente, per questo perfetto equilibrio, dice Losev, l'espressione così intesa è simbolo, o *nome*.

Come si è visto dalla descrizione del secondo principio, dal momento in cui l'essere nella sua stessa struttura essenziale è dotato di senso e da esso è inseparabile, ad ogni categoria qui descritta, corrisponde un determinato *momento dell'intelligenza* (qui risuona forte la "grecoità" di Losev) che per ragioni di spazio riassumiamo in una tabella:

momento ontologico	momento intelligente
Uno (radice dell'essere, il sovra-essente che si dà solamente già congiunto al meon)	conoscenza sovra-intelligente (momento mistico, sovra-logico)
Prima-essenza idea/essere (il luogo delle idee e dell'essenza delle cose; molteplicità perfettamente distinta)	autocoscienza/intelligenza (il luogo della conoscenza in senso proprio, momento logico)
divenire (momento genetico-pneumatico)	volontà (anelito; momento alogico)
fatto/cosa (incarnazione della triade uno-eidos-divenire)	Corpo Vivente/Persona (il luogo del <i>sentire</i>)
espressione/simbolo/nome	discorso vivente (momento demiurgico)

Qualche cenno ulteriore sulla struttura tetradica in connessione al nome. Nella tragicamente celebre aggiunta al testo della *Dialettica del mito*³⁵³ troviamo una spiegazione fondamentale del legame dialettico tra nome e persona, quindi, tra le

³⁵³ Nel 1930 Losev, assieme alla prima moglie Valentina Sokolova, fu arrestato dopo aver apportato modifiche al testo della *Dialettica del mito*, già approvato dalla censura. I coniugi furono spediti a estremo nord, a completare le opere sul Belomorkanal. Nonostante la breve permanenza e una rapida scarcerazione, a causa delle condizioni di vita estreme Losev perderà la vista e la lavorerà per il resto della sua vita, dettando i testi ai segretari man mano susseguirsi.

Persone della Trinità Divina e la loro rivelazione. Il paragrafo undici di questa parte dello scritto, che qui citiamo, porta un titolo molto esplicativo: “Due ultime dimensioni che completano la dialettica assoluta (personalismo e onomatismo)”. Si tratta, di fatti, per Losev, di completare la parte “intelligente” della sua dialettica. Una volta individuate la contemplazione ultra-intelligente, pertinente al principio henologico, l’intelligenza con cui va colto l’eidos e la tensione della volontà, come corrispettivo del momento diveniente, si pone il problema del completamento gnoseologico della categoria “fatto”:

“1. Cominciamo dalla prima dimensione. In che cosa consiste il suo senso centrale e principale? L’intelligenza, ovvero il puro intelletto e l’autocoscienza assoluta, è passata verso un certo divenire, in cui l’intelletto si è immerso nella forza dell’Anelito (stremeniye). Conseguentemente la dialettica esige che vi sia una contrapposizione a questa categoria di una categoria ulteriore, che sia *contrapposta* specificatamente a questa. Tale categoria non può essere semplice Fatto, o Sostanza, ovvero il semplicemente Divenuto, poiché altrimenti saremmo tornati alla prima, unidimensionale, dialettica e avremmo ignorato tutti i nostri guadagni nell’ambito della dialettica bidimensionale e tridimensionale. Bisognerebbe trovare un Divenuto tale che contenga in sé sia il puro Intelletto, sia il puro Anelito, che sia al contempo Corpo ed Essere Vivente, Comprensione e Parola. Io credo che questa, generalmente parlando, sia la categoria di *Persona*, che si differenzia a seconda della refrazione all’interno delle varie categorie.

Nel suo modo diretto e puro questa categoria si riferisce al quarto principio. Ricordiamoci le forme precedenti di questo quarto principio. Inizialmente, nella dimensione massimamente astratta e formale, avevamo semplicemente il Divenuto. Quando abbiamo incominciato a pensare il Divenuto come portatore di Intelletto, intelligenza assoluta, non potevamo più chiamarlo semplicemente Divenuto. Esso ci si è presentato davanti come Corpo. Successivamente, questo Corpo si è riempito di un contenuto ancora più profondo: ha incominciato ad essere pensato come ciò che nasce e ciò che dà nascita. In altre parole, è diventato Essere Vivente. Adesso, in fine, questo Essere Vivente è preso dal punto di vista della completezza e determinatezza di tutte le sue aspirazioni vitali. Diventa chiaro che il suo intelletto e i suoi aneliti non sono dati per se stessi, ma nell’assoluta determinatezza, completezza, *divenienza*. Ciò significa che l’Essere Vivente viene considerato in tutto il suo sviluppo storico, con tutti i suoi destini, che gli sono propri. L’Essere Vivente, allora, realizza qui il suo volto individuale, e tutto l’intelletto, e tutta la sua vitale energia forniscono il quadro completo dell’essenza sua propria. Secondo me, questo è quanto viene chiamato solitamente *Persona*. La Persona è la realizzazione concreta di tutta l’interiorità, di tutta l’intelligenza che è propria a quella determinata sostanza”³⁵⁴.

³⁵⁴ A. Losev, *Dialektika mifa* (La dialettica del mito), Mysl’, Mosca 2008, p. 324.

Nel lavoro *Il cosmo antico e la scienza moderna*, Losev fa intendere apertamente che la tetrade A si riferisce alla rivelazione del mondo divino³⁵⁵ e che vi è una tetrade B, analoga alla prima, atta a descrivere il dispiegarsi del cosmo materiale e precisa:

“Le tetradi A e B hanno un nome solo. La tetrade B si regge sul nome della tetrade A. Diranno: se il nome è comune, il senso è comune, allora, l’essenza del diverso, della creatura, è la stessa prima-essenza. Sì, risponderemo noi fermamente e con irrefutabile certezza dialettica, sì, *l’essenza del diverso è la prima-essenza, ma lo è non per sostanza propria, ma per la comunione*. Se l’esser diverso fosse la prima-essenza per sostanza propria, allora esso non sarebbe un esser diverso; allora vi sarebbe soltanto la prima-essenza, mentre l’esser-diverso si tramuterebbe nel meon dell’essenza, nel nostro momento sostanziale-meonale, che costituisce il terzo e il quarto principi della nostra prima tetrade. Il fatto è che l’essere creato è identico (più precisamente, può essere identico) alla prima-essenza soltanto nell’ordine della *comunione al suo nome*”³⁵⁶.

Abbiamo visto, come l’essere di dispieghi, incarnandosi nel fatto e come il fatto stesso, nel perfetto equilibrio tra il momento eidetico e quello meonale della sua incarnazione, diventi simbolo e portatore dell’espressione che si traduce nel nome-parola. La parola allora diventa una presenza-assenza del significato autentico dell’essere della cosa:

“Per arrivare all’oggetto della parola, all’essenza oggettiva, dovevamo attraversare lo strato dell’idea, ovvero quel luogo, in cui l’essenza oggettiva si incarna in una parola concreta *hic et nunc*. Ciò avviene quando l’essenza oggettiva comincia ad assumere su di sé le differenze, comincia ad assumere su di sé il momento non-essente, comincia a meonizzarsi. Questo fornisce il senso concretamente dato della parola *hic et nunc*, legato in maniera dialetticamente necessaria alla presenza dell’immutabile essenza oggettiva in quanto tale. L’essenza oggettiva, abbiamo detto, è presente nella parola non da sé per essenza, ma per una certa sua qualità. E tale qualità è semplicemente il suo prendere forma e la sua espressione meonale. Se escludiamo dal noema questo momento di significazione meonale e cerchiamo il puro senso in quanto tale, ci imatteremo in qualcosa che è *la correlazione adeguata dell’oggetto*”³⁵⁷.

³⁵⁵ Così T. Obolevich: “Un’attenta lettura del testo (Il cosmo antico J.V.) permette di trarre la conclusione che la tetratide A è relativa alla realtà di Dio-in-sé, oppure “legame dialettico” delle Persone della Trinità assieme alla loro energia, mentre la tetratide B è relativa al mondo creato, o cosmo” in T. Obolevich, *Od onomatodoksj i do estetyki Aleksego Losiewa koncepcja symbolu*, Op. cit., p. 216. Nel corso della nostra trattazione più volte ci si riferisce a questo straordinario studio del pensiero loseviano, attualmente, forse, il più aggiornato e completo.

³⁵⁶ A. Losev, *Antičnyj kosmos i sovremennaja nauka* (Il cosmo antico e la scienza moderna), in A. Losev, *Bytije. Imja. Kosmos* (L’essere. Il nome. Il cosmo), Mysl’, Moskva 1993, pp. 191-192 (corsivo e grassetto A.L.).

³⁵⁷ A. Losev, *Filosofija imeni*, p. 119.

È chiaro che per l'autore l'essere si mostra nei propri nomi, ma vi è di più... Losev attribuisce il massimo spessore ontologico al Nome, introducendo il principio onomastico all'interno della stessa Prima Essenza. E se la Prima Essenza è Dio, le Tre Persone rivelantesi, allora diventa più chiaro il significato delle oscure righe:

“Possiamo parlare di *parola* in relazione a qualsiasi oggetto; del *nome* invece soltanto in relazione alla persona, o più in generale oggetto di carattere personale. Ma allora è meglio contrapporre non il nome e la persona, ma la parola e la cosa; quando parliamo di *nome*, è meglio contrapporlo all'*essenza*, poiché il nome comprende in sé tutte le proprietà personali del nominato e lascia in lui soltanto la nuda sostanzialità, priva di qualsivoglia qualità”³⁵⁸.

Per l'autore, quindi, il linguaggio si costituisce prima e al di fuori dal punto d'incontro tra il mondo divino e quello umano. Vi è, per Losev, oltre al nome creato, un supremo nome archetipale, l'autodenominazione della Prima Essenza, un nome increato. È attraverso tale Nome, il nome della prima tetrad/pentade, che si regge il cosmo intero, tuttavia non è l'essenza ad incarnarsi in esso, ma le sue energie, non il Nome dell'Essenza, ma il primo nome creato sta sulla soglia dei due mondi: quello creato e quello increato³⁵⁹.

Come nota V. Postovalova, la questione del Nome Divino e la partecipazione ad essa è espressa da Losev nelle seguenti tesi, rintracciabili facilmente nel suo saggio di carattere storico-apologetico *Imiaslavije* (Onomatodossia)³⁶⁰:

- 1) il Nome Divino è l'energia dell'essenza Divina;
- 2) il Nome Divino in quanto energia dell'essenza Divina non può essere separato dall'essenza stessa e per questo è Dio stesso;
- 3) i Nomi divini sono simboli viventi del Dio che appare, ovvero sono Dio Stesso nel Suo apparire alla creatura;
- 4) nel Nome Divino sta l'incontro tra l'uomo e Dio;
- 5) il Nome Divino non è un suono ed esige una devota adorazione;

³⁵⁸ A. Losev, *Dialektika mifa*, p. 404.

³⁵⁹ A. Rezničenko, *O sud'bach imën i terminov: k stanovleniju filosofii jazyka v Rossii* (Sui destini dei nomi e dei termini: il divenire della filosofia del linguaggio in Russi), in *Istoriko-filosofskij ježhegodnik RAN*, Moskva 2014, pp. 278-295. Si veda della stessa autrice *O smyslah imën: Bulgakov, Losev, Flornskij, Frank et dii minores* (Sui significati dei nomi: Bulgakov, Losev, Flornskij, Frank et dii minores), REGNUM, Moskva 2012.

³⁶⁰ Si veda A. Losev, *Imiaslavije* in A. Losev, *Izbrannyje trudy po imiaslaviju i korpusu sočinenij Dionisija Areopagita. S priloženijem perevoda teksta traktata "O Božestvennyh imenach"* (Opere scelte sulla onomatodossia e sul corpo delle opere di Dionigi Areopagita. Con la traduzione del trattato "Sui Nomi Divini"), Izdatel'stvo Olega Abyško, Sankt Peterburg 2009, pp. 5-18.

6) il Nome Divino è quella energia dell'essenza Divina che viene data all'uomo in funzione della trasfigurazione attiva-vitale della sua essenza creata³⁶¹.

Se il cosmo può partecipare alla Prima Essenza per comunione e se tale comunione avviene per il tramite del Nome, allora l'uomo potrà davvero trasfigurare se stesso per mezzo del Nome Divino che gli è stato dato. Tuttavia, questo Nome non riposa nel suono di una parola, ma è l'energia divina rivelantesi nella vita dell'essere del mondo. L'uomo, risalendo via via dal puro suono al senso interiore del simbolo-Nome, potrà congiungersi con il suo indicibile cuore pulsante, quel principio henologico che gli viene incontro. L'uomo, per Losev, ha davvero la possibilità di trasfigurare se stesso per la grazia della luce Divina data nel Nome cui è possibile giungere tramite l'incessante preghiera del cuore.

Vi è quindi, di nuovo, spazio per il Tabor all'interno della storia.

³⁶¹ V. Postovalova, *"Filosofija imeni" A. F. Loseva i podstupy k jejo tolkovaniju* ("Filosofia del nome" di A. F. Losev e i sostegni per la sua interpretazione), in A. F. Losev, *Filosofija imeni* (Filosofia del nome), Akademicheskij proekt, Moskva 2009, p. 40.

CONCLUSIONE

Conosco le tue opere: tu non sei né freddo né caldo. Magari tu fossi freddo o caldo! Ma poiché sei tiepido, non sei cioè né freddo né caldo, sto per vomitarti dalla mia bocca.

Ap 3, 15-16

Un brav'uomo è legato a una colonna. Corpo nudo, sguardo calmo. La sua immobilità sia fisica che interiore si staglia rispetto alla tensione dinamica circostante. Alla sua sinistra le fiamme dell'inferno custodiscono il loro re, un angelo nero che sostiene sulle ginocchia una piccola figura – l'anima di Giuda. Alla sua destra le anime pie approdano le porte del paradiso. Sopra la sua testa un enorme serpente si curva, slanciandosi verso l'etimasia e gli angeli che dividono i giusti dai peccatori. In una scena affollata di santi e di figure oscure, all'interno di un'immagine colma di movimento, il brav'uomo rimane inerme ad osservare.

La scena descritta sopra non è un quadro immaginifico, ma la tipica rappresentazione del Giudizio Universale, come viene ritratto nelle icone russe. Ma perché costui è fermo, né condannato, né assolto?

Sergej Bulgakov scrisse che l'uomo è chiamato a vivere contemporaneamente nei due mondi: nel regno della necessità e nel regno della libertà, portando nell'animo un rompicapo costante, una contraddizione, un'antinomia che condiziona un'incessante lotta, che chiama instancabilmente al superamento. Vi sono sempre due vie davanti all'uomo: la via della liberazione dal mondo, tramite la sua negazione, e la via di assoggettamento alle sue forze vuote e morte. Uno schiavo libero o un re schiavizzato, spirito legato, oppure materia spiritualizzata. L'uomo è destinato a un costante compromesso e un'incessante lotta e questa tragedia di Prometeo incatenato è ineliminabile poiché testimonia la superiorità della dignità umana, nonostante l'immersione nello stato peccaminoso³⁶².

Lo sdoppiamento così descritto da Bulgakov, ha una profonda radice che giace nella percezione dell'essere che emerge dal pensiero di molti filosofi russi tra i secoli XIX e XX.

³⁶² S. Bulgakov, *Christianstvo i social'nyj vopros* (Il cristianesimo e la questione sociale) in S. Bulgakov, *Dva grada* (Le due città), Astrel', Moskva 2008, p. 233.

Questo percorso, consapevole dei guadagni delle teorie critiche sullo studio della storia delle idee, ha voluto mostrare come lo sfondo ontologico caratterizzante i lavori di molti rappresentanti del Secolo d'Argento, sia legato alla figura dell'essere come può essere intravvista nell'evento della trasfigurazione. Un'ontologia che sente il tralucere del divino nel mondo e lo traduce nelle più svariate categorie, di cui abbiamo visto le principali: Sofia e Nome.

Non si è trattato affatto di mostrare l'esistenza di un destinale spirito autodispiegantesi all'interno del pensiero russo, nella migliore tradizione hegeliana. Ciò che più interessa qui è la trasmissione di alcune idee, assieme alla loro costante rielaborazione culturale. Ed è per questo che sembrava necessario percorrere, nei limiti che questo lavoro permetteva, la storia della ricezione del cristianesimo e dei rapporti con la filosofia da parte dei lettori russi, per far emergere come il pensiero di questa terra, lungo la storia accorpasse diversi elementi che composero il terreno per i primi germi filosofici.

Fin da subito, si è cercato di mostrare l'importanza dei "due regni" per il pensiero russo.

Così, da un lato si è visto come storicamente fondamentale divenne la percezione dell'unità dello stato in relazione alla custodia dell'ortodossia, basti pensare che la nascita stessa del patriarcato autonomo fu un'eco della centralizzazione del potere che continuò a risuonare per molti secoli avvenire. È esattamente da questo sentire che ha potuto nascere il grido spirituale di S. Bulgakov, esito della sua conversione:

“Durante questo periodo in un certo atto interiore, contemplazione, la cui forza mi fu data dall'ortodossia, cambiò la mia opinione sul potere zarista, la volontà nei suoi confronti. Sono diventato, secondo la meschina espressione della strada, uno zarista. <...>

E quando avvenne la scelta del cuore, quando cominciai ad amare lo *Zar*, e in conseguenza non potei non amare l'Imperatore sul trono, non amare in lui ciò che è degno d'amore e, prima di tutto, il suo essere portatore della croce”³⁶³.

D'altro lato, si è cercato di spiegare come inevitabilmente si fusero le fonti cristiane a quelle del folclore pagano locale, come accanto agli scritti moralizzanti emerse

³⁶³ S. Bulgakov, *Agonija* (Agonia), Op. cit., pp. 303-304.

un'espressione non verbale della nuova concezione del mondo locale, tradotta in icona: simbolo dell'altro regno, del mondo venturo, immerso nella luce della trasfigurazione.

Un breve percorso è stato dedicato allo sviluppo dell'insegnamento filosofico in Russia e ai primi tentativi del filosofare autonomo, espressi ancora con un linguaggio incerto e vacillante, ma inseminati di idee che da secoli vagavano per la terra russa, sotto diverse vesti, su strade diverse.

Da qui, trascurando con grande dispiacere, per motivi di spazio e di linearità del discorso, nomi davvero eccelsi e scritti di straordinaria importanza per la filosofia russa, si è tentato di dare voce ai concetti che meglio di altri esprimono quell'ontologia che vede una costante presenza del divino sulla terra.

Sebbene in molti lavori sulla filosofia russa emergano perfettamente i temi fondamentali affrontati dai suoi protagonisti, si è voluto qui far risuonare, senza pretesa di dimostrazione particolareggiata per ciascuno degli autori chiamati in causa, il terreno su cui tali temi sbocciano. Questo terreno si radica e si nutre di una costante percezione della caparra del Regno dei Cieli sulla terra, una chiamata verso la *theosis* universale in attesa degli ultimi tempi.

Ecco perché la filosofia qui presentata è una filosofia d'azione: nessuno può rimanere inerme di fronte al mondo in cui si lascia scorgere la Luce della Verità, poiché mostra contemporaneamente la santità e l'abissale caduta del mondo. Ecco perché E. Trubeckoj scrisse, parlando del declino dell'arte sacra sia in Occidente che in Oriente:

“La causa di questo declino è identica ovunque: dappertutto lo spengersi della vita spirituale si radica nella vittoria del filisteismo, condizionata dalla crescita del benessere quotidiano. Più benessere e conforto vi sono nella situazione mondana dell'uomo, meno egli sente l'inclinazione verso il trascendente. E più egli è disposto verso la *neutralità* calma e comoda tra il bene e il male”³⁶⁴.

La terra e la storia diventano nelle pagine dei pensatori russi portatrici del proprio fine e custodi della propria fine. Il giudizio universale, descritto all'inizio del paragrafo, è percepito come già in atto, come qualcosa che mostra fin da ora la sacralità del mondo e l'abisso infernale destinato a coloro che la violano. Da qui l'irrequietudine protratta in attesa, da qui la vocazione verso una santificazione, più o meno immanente, che

³⁶⁴ E. Trubeckoj, *Dva mira v drevnerusskoj ikonopisi* (Due mondi nell'antica icona russa), in E. Trubeckoj, *Smysl žizni* (Il senso della vita), Kanon+, Moskva 2011, p. 383.

l'uomo è chiamato a realizzare: nel proprio intimo, con la preghiera del cuore, o anche nella società, come nel caso delle teorie teocratiche.

Ciò che nelle parole di questi filosofi rimane fermo è l'impossibilità di rimanere tiepidi, l'inaccettabilità della posizione meschina del brav'uomo, del fornicatore misericordioso che, pur incapace di compiere azioni radicalmente malvagge, rimane indifferente nei confronti della santità cosmica, cieco nei confronti della luce taborita che inonda il creato, preannunciando il suo glorioso destino.

Proprio per questo, il racconto biblico sulla trasfigurazione di Cristo può diventare l'immagine iconica dell'ontologia fondante la filosofia russa, e in parte la cultura russa, del memorabile Secolo d'Argento.

BIBLIOGRAFIA

AA.VV., *Voprosy filosofii i psichologii. Sbornik statej, posviaščennyh pamiaty S. Solov'ëva*, n. 56, Mosca 1901.

AA.VV., *Čelovek verujuščij v kul'ture drevnej Rusi: materialy meždunarodnoj konferencii 5-6 dekabnja 2005 goda* (L'uomo credente nella cultura dell'antica Rus': i materiali della conferenza internazionale 5-6 dicembre 2005), Sankt-Peterburg 2005.

AA.VV., *Il Cristo Trasfigurato nella tradizione spirituale ortodossa*, Qiqajon, Magnano 2008.

AA.VV., *La grande vigilia*, Qiqajon, Magnano 1998.

AA.VV., *Istorija ikonopisi* (La storia dell'icona), IP SIV, Tver' 2010.

AA.VV., *L'Ortodossia nella nuova Europa. Dinamiche storiche e prospettive*, a cura di A. Pacini, Edizioni della Fondazione Giovanni Anielli, Torino 2003.

AA.VV., *Filosofija Fichte v Rossii* (Filosofia di Fichte in Russia, Izdatel'stvo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta (RCHGI), S. Peterburg 2000.

AA.VV., *Tvorčestvo A. F. Loseva v kontekste otečestvennoj i jevropejskoj kul'turnoj tradicii* (L'opera di A. F. Losev nel contesto della tradizione culturale russa ed europea), atti del convegno Losevskije čtenija XVI - 2013.

E. Aničkov, *Jazyčestvo i drevniaja Rus'* (Il paganesimo e la Rus' antica), Akademičeskij Proekt, Moskva 2009.

K. Antonov, N. Vaganova (a cura di), *Sofiologija i neopatrističeskij sintez: dva bogoslovskich itoga filosofskogo razvitija*, PSTGU, Moskva 2013.

T. Artem'eva, *Istorija metafisiki v Rossii XVIII veka* (Storia della metafisica nella Russia del XVIII secolo), Aleteja, Sankt-Peterburg 1996.

T. Artem'eva, *Ideja istorii v Rossii XVIII veka* (L'idea di storia nella Russia del XVIII secolo), Almanacco "Filosofskij vek", n. 4, Sankt-Peterburg 1998.

T. Artem'eva, *Ot slavnogo prošlogo k svetlomu buduščemu. Flisofija istorii i utopija v Rossii epochi Prosveščeniya* (Dal glorioso passato al luminoso futuro. La filosofia della storia e l'utopia nella Russia all'epoca dell'illuminismo), Aleteja, Sankt-Peterburg 2005.

S. Averincev, *Sviaz' Vremën* (La connessione dei tempi), Duch i Litera, Tula 2005.

S. Baehr, *The Paradise Myth in Eighteenth-century Russia: Utopian Patterns in early secular Russian literature and culture*, Standford University Press, Standford 1991.

- G. Barankova, *Poslanija mitropolita Nikifora* (Le lettere del metropolita Nikifor), IFRAN, Moskva 2000.
- G. Barankova, V. Mil'kov, *Šestodnev Ioanna ezarcha Bolgarskogo* (Esamerone di Giovanni Esarca il Bulgaro), Aleteia, Sankt Peterburg 2001.
- N. Berdjaev, *Smysl Tvorčestva* (Il senso della creazione), AST, Moskva 2007.
- P. Bernardi, *Trinità e rivelazione: le due economie in V. Losskij*, Città Nuova, Roma 2004.
- E. Bianchi, *Evangelo secondo Marco. Commento esegetico-spirituale*, Qiqajon, Magnano 1984.
- M. Bibikov, *Sravnitel'nyj analiz sostava "Izbornika Sviatoslava 1073" i jeho vizantijskich analogov* (Analisi comparativa dell' "Izbornik Sviatoslava 1073" e i paralleli bizantini), *Vizantijskij vremennik*, vol. 51, 1991.
- K. Breckner, *A Comparative Study of "Godmanhood" (bogočelovečestvo) in Russian Philosophy. The Eighth Day in V. Solovev, S. Bulgakov, N. Berdiaev and S. Frank*, in *The Ignatianum Philosophical Yearbook*, XIX/1 (2013), pp. 117-152.
- K. Breckner, *Sophiology in Vladimir Solov'ev and in Sergej Bulgakov. A Comparative Analysis*, in *V. Porus, Sofiologija*, BBI, Moskva 2010, pp. 66-82.
- M. Buber, *Der Weg des Menschen nach der chassidischen Lehre*, Briefwechsel, III, Heidelberg 1975, trad. it. *Il cammino dell'uomo*, a cura di G. Bonola, Qiqajon, Magnano 1990.
- S. Bulgakov, *Tichije dumy* (Pensieri appartati), Izdatel'stvo Lemana i Scharova, Moskva 1918.
- S. Bulgakov, *Agnec Božij* (Agnello di Dio), YMCA, Paris 1933.
- S. Bulgakov, *Christianskij Socializm* (Il socialismo cristiano), Nauka, Novosibirsk 1991.
- S. Bulgakov, *Sočinenija v dvuch tomach* (Opere in due volumi), Nauka, Moskva 1993.
- S. Bulgakov, *Svet nevečernij* (Luce intramontabile), Respublika, Moskva 1994.
- S. Bulgakov, *Trudy o Troičnosti* (Opere sulla Trinitarietà), OGI, Moskva 2001.
- S. Bulgakov, *Dva grada* (Le due città), Astrel', Moskva 2008.
- S. Byčkov, *Russkaja Cerkov' i imperatorskaja vlast'*, Russkoje reklamnoje izdatel'stvo, Moskva 1998.
- P. Čaadaev, *Stat'i i pis'ma*, Sovremennik, Moskva 1989.

- A. Černiajev, *G. V. Florovskij kak filosof i istorik russoj mysli* (G. V. Florovskij come filosofo e storico del pensiero russo), RAN, Moskva 2010.
- A. Chomiakov, *Sočinenija v dvuch tomach* (Opere in due volumi), Medium, Moskva 1994.
- S. Choružij, *Vechi filofsčskogo tvorčestva otca Sergija Bulgakova* (Le pietre miliari dell'opera filosofica del padre Sergij Bulgakov), in *S. Bulgakov, Sočinenija v dvuch tomach* (Opere in due volumi), Nauka, Moskva 1993, pp. 3-14.
- S. Choružij, *Posle pereryva. Puti russoj filosofii* (Dopo l'interruzione. Le vie della filosofia russa), Aleteja, Sankt-Peterburg 1994.
- T. Čumakova, *Čelovek epochi peremen. Obraz čeloveka v drevnerussoj literature konca XVI-XVII vv.* (L'uomo dell'epoca dei cambiamenti. L'immagine dell'uomo nella letteratura russa antica fine XVI-XVII sec.), in *Studia culturae*, n. 5 (2003), pp. 40-50.
- T. Čumakova, *Nravstvennyj opyt v knižnosti drevnej Rusi* (L'esperienza etica nella letteratura dell'antica Rus'), in *Ežegodnaja peterburgskaja assoziacija filosofii* (n. 3), *Mysl'*, Sankt Peterburg 1999.
- T. Čumakova, *Zakon i spravedlivost' v drevnerussoj kul'ture* (Legge e giustizia nella cultura antico-russa), in *Pravo v zerkale žizni, issledovanije po juridičeskoj antropologii* (Il diritto nello specchio della vita, studio sull'antropologia giuridica), Strategija, Sankt Peterburg 2006, pp. 197-203.
- T. Čumakova, *"Strannik ja na zemle". Čelovek v poiskach raja (po materialam drevnerussoj knižnosti)* ("Sono straniero sulla terra". L'uomo alla ricerca del paradiso (dai materiali della letteratura antico-russa)), in *Obraz raja. Ot mifa k utopii* (L'immagine del paradiso. Dal mito all'utopia), *Symposium*, n. 31 (2003), pp. 55-60.
- P. Coda, *Il logos e il nulla*, Città Nuova, Roma 2004.
- P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998.
- P. Coda, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003.
- N. Cohn, *Warrant for Genocide: the Myth of the Jewish World Conspiracy and the Protocols of the Elders of Zion* (1966), trad. it. *Licenza per un genocidio. I "Protocolli dei savi Anziani di Sion" e il mito della cospirazione ebraica*, a cura di L. Felici, Lit Edizioni, Roma 2013.

- M. Dennes (ed.), *L'oeuvre d'Aleksei Losev dans lo contexte de la culture européenne*, Slavica Occitania 13-2010.
- A. Dobrochotov, "*Volny smysla*" ili genologija A. F. Loseva v traktate "Sàmoje samò" ("Le onde di significato" oppure henologia di A. F. Losev nel trattato "Sàmoje samò), in A. F. Losev, *Vešč i Imja. Sàmoje samò* (La cosa e il nome. Sàmoje samò), Izdatel'stvo Olega Abyško, Sankt-Peterburg 2008, pp. 5-24.
- A. Dobrochotov, *Mir kak Imja* (Il mondo come Nome), in A. F. Losev. *Russkij mir v licach* (A. F. Losev. Il mondo russo nei volti), Russkij mir, Moskva 2007, pp. 560-564.
- M. Eliade, *Images et symboles. Essais sur le symbolisme magico-religieux*, trad. it. *Immagini e simboli*, a cura di M. Giacometti, Jaca Book, Milano 2015.
- V. Ern, *Bor'ba za Logos. G. Skovoroda žizn' i učenija* (La lotta per il Logos. G. Skovoroda vita e insegnamenti), AST, Moskva 2000.
- P. Evdokimov, *Saint Seraphim of Sarov. An Icon of Orthodox Spirituality*, in *Sobornost'* n. 4/9 (1963).
- P. Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Desclée De Brouwer, 1979, trad. ru. *Pravoslavie*, a cura di S. Grib, BBI, Moskva 2012.
- I. Evlampiev, *Istorija russkoj filosofii* (Storia della filosofia russa), RHGA, Sankt-Peterburg 2014.
- N. Fëdorov, *Filosofija obščego dela* (Filosofia del fare comune), EKSMO, Moskva 2008.
- G. Fedotov, *Sviatyje drevnej Rusi* (I santi dell'antica Rus'), Moskovskij Rabočij, Moskva 1990.
- P. Florenskij, *Stolp i utverždenije Istiny* (La colonna e il fondamento della Verità), AST, Moskva 2002.
- P. Florenskij, *Imena* (I nomi), EKSMO, Moskva 2008.
- G. Florovskij, *L'idée de la creation dans la philosophie chrétienne*, in *Logos* 1-1928, pp. 3-30.
- G. Florovskij, *Tvar' i Tvarnost'* (La Creatura e l'Esser Creato), *Pravoslavnaja mysl'*, 1-1928, pp. 171-212.
- G. Florovskij, *Spor o nemeckom idealizme* (Dibattito sull'idealismo tedesco), in *Put'*, 25-1930, pp. 51-80.

- G. Florovskij, *Dogmat i istorija* (Il dogma e la storia), Izdatel'stvo Sviato-Vladimirskogo Bratstva, Moskva 1998.
- G. Florovsky, *Vostočnyje otcy cerkvi*, (I padri della chiesa orientale), AST, Moskva 2002.
- G. Florovskij, *Puti russkogo bogoslovija*, Institut ruskoj zivilizazii, Moskva 2009.
- G. Florovskij, *Russkaja filosofija v emigracii* (La filosofia russa nell'emigrazione), pubblicato per la prima volta dal manoscritto conservato nell'archivio di Princeton, in *Istoriko-Filosofskij Ežegodnik* 2013, Kanon+, Moskva 2014.
- G. Florovsky, *Tvorčeskij put' Vladimira Solov'ëva* (La via creativa di Vladimir Solov'ëv), in *Istoriko-Filosofskij Ežegodnik*, AKVILON, Moskva 2015, pp. 327-349.
- S. Frank, *Sočinenija* (Opere), Pravda, Moskva 1990.
- S. Frank, *Golos zarubež'ja* (La voce oltre frontiera), in *A. F. Losev. Russkij mir v licach* (A. F. Losev. Il mondo russo nei volti), Russkij mir, Moskva 2007, pp. 514-516.
- H. P. Fry, *Christian-Jewish Dialogue*, University of Exeter Press, 1996, Russian translation by J. Tabak, *Christiansko-Iudejskij dialog*, BBI, Moskva 2002.
- S. Fudel', *Sviaščenkoje predanije* (La Santa Tradizione), in *Sobranije sočinenij* (III vol), Russkij Put', Moskva 2001.
- B. Gallaher, "*Waiting for the Barbarians*": *Identity and Polemicism in Neo-patristic Synthesis of George Florovsky*, in *Modern Theology*, n. 27-4, 2011, pp. 659-691.
- B. Gallaher, *Antinomism, Trinity and the Challenging of Solov'evan Pantheism in the theology of Sergij Bulgakov*, in *Studies of Eastern Europe Thought*, n. 64, 2012, pp. 205-225.
- B. Gallaher, *The "Sophiological" Origin of Vladimir Lossky's Apophaticism*, *Scottish Journal of Theology*, n. 66, 2013, pp. 278-298.
- P. Gavriľuk, *Georges Florovsky's Reading of Maximus: Anti-Bulgakov or Pro-Bulgakov?*, in *Knowing the Purpose of Creation Through the Resurrection*, Sebastian Press, 2013.
- P. Gavriľuk, *God's Participation in Human Suffering in the Early Christian Theology of Martyrdom*, in *"Godhead Here in Hiding". Incarnation and the History of Human Suffering*, ed. by T. Merrigan, F. Glorieux, Uitgeverij Peters, Leuven-Paris-Walpole, MA 2012, pp. 297-305.

- P. Gavriľuk, *Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance*, Oxford University Press 2014.
- P. Gavriľuk, *Vladimir Lossky's Reception on Georges Florovsky's Neo-Patristic Theology*, in J. Mihoc, L. Aldea (a cura di), *A Celebration of Living Theology: A Festschrift in Honour of Andrew Louth*, T&T Clark, London 2014, pp. 191-202.
- P. Gavriľuk, *Bulgakov's Account of Creation: Neglected Aspects, Critics and Contemporary Relevance*, in *International Journal of Systematic Theology*, v. 17, n. 4, 2015, pp. 450-463.
- P. Gavriľuk, *Neizvestnaja stranica istoriko-filosofskogo nasledija G. V. Florovskogo* (Pagina sconosciuta dell'eredità storico-filosofica di G. V. Florovskij), in *Istorico-Filosofskij Ježhegodnik*, AKVILON, Moskva 2015, pp. 304-313.
- P. Gavriľuk, *The kenotic theology of Sergius Bulgakov*, in *Scottish Journal of Theology* 58, pp. 251-269.
- N. Gavriušin, *Smysl žizni* (Il senso della vita), Progress, Moskva 1994.
- N. Gavriušin, *Premudraja Sviataja Dialektika. Filosofskije glavy prepodobnogo Ioanna Damaskina na Rusi* (La sapientissima Santa Dialettica. I capitoli filosofici di Giovanni Damasceno nella Rus'), Begemot, Nižnij Novgorod 2003.
- Giovanni Damasceno, *La fede ortodossa*, tra. It. a cura di V. Fazzo, Città Nuova, Roma 1998.
- L. Gogotišvili, *A. F. Losev's Radical Lingua-Philosophical Project*, in *Studies in East European Thought*, (56) 2-3 2004.
- N. Gorodetzky, *The Humiliated Christ in Modern Russian Thought*, S.P.C.K., London 1938.
- M. Gromov, *Obrazy filosofov v drevnej Rusi* (Le figure dei filosofi nell'antica Rus'), Institut Filosofii RAN, Moskva 2010.
- V. Ikonnikov, *Opyt izsledovanija o kul'turnom značenii Vizantii v russkoj istorii* (La ricerca sul significato culturale del Bisanzio nella storia russa), Universtitetskije Izvestija, Kiev 1869.
- Ilarion (Alfeev), *Svjaščennaja tajna cerkvi. Vvedenije v istoriju i problematiku imjaslavskich sporov* (Il sacro mistero della Chiesa. Introduzione alla storia della problematica dei dibattiti onomatodossi), Izdatel'stvo Olega Abyško, Sankt-Peterburg 2007.

- Ilarion, Metropolit, *Slovo o zakone i blagodati* (La parola sulla legge e sulla grazia), a cura di V. Deriagin, Institut Russkoj Zivilizazii, Moskva 2011.
- Ilarion, Schimonach, *Na gorach Kavkaza* (Sui monti del Caucaso), Voskresenije, Sankt-Peterburg 1998.
- S. Iskiul', *Volter i ego "Istorija Rossijskoj Imperii"* (Voltaire e la sua "Storia dell'Impero Russo"), in *Otečestvennaja istorija i istoričeskaja mysl' v rossi XIX-XX vekov: sbornik statej k 75-letiju Alekseja Nikolajeviča Zamutali*, Nestor-Istorija, Sankt-Peterburg 2007.
- V. Istrin, *"Chronika Georgoja Amartola" v drevnem slavianorusskom perevode* (La Cronaca di Giorgio Amartola nella traduzione slava), Vol I, p.74.
- V. Ivanov, *Sobranije sočinenij* (Opere), Bruxelles 1974.
- V. Ivanov, *Rodnoje i vselenskoje* (Il proprio e l'universale), Respublika, Moskva 1994.
- N. Kapterev, *Charakter otnošenij Rossii k pravoslavnomu vostoku v XVI-XVII stoletijach* (Il carattere del rapporto della Russia all'Oriente ortodosso nei secoli XVI-XVII), Izdanije Elova, Moskva 1914.
- A. Kartašëv, *Očerki po istorii russkoj cerkvi* (Contributi sulla storia della chiesa russa), Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarchata, Minsk 2007.
- A. Kartašëv, *Vossozdanije Svjatoj Rusi* (La ricostituzione della Santa Rus'), Izdatel'stvo Belorusskogo Ekzarchata, Minsk 2011.
- A. Klimov, *G. V. Florovskij i S. N. Bulgakov. Istorija Vzaimootnošenij v svete sporov o sofiologii*, (G. V. Florovskij e S. N. Bulgakov. Storia dei rapporti reciproci alla luce delle diatribe sulla sofiologia), in *S. N. Bulgakov: religiozno-filosofskij put'* (S. N. Bulgakov: la via filosofico-religiosa), Russkij put', Moskva 2003, pp. 86-114.
- V. Komarovič, *Kul't roda i zemli v knjažeskoj srede XI-XIII* (Il culto della dinastia e della terra nell'ambiente dei principi nei secoli XI-XIII), Trudy otdela drevnerusskoj literatury Instituta russkoj literatury (I lavori sulla letteratura russa antica dell'Istituto per la letteratura russa), vol. XVI, Moskva 1960, pp. 84-104.
- E. Korn, *Rethinking Christianity. Rabbinic Positions and Possibilities*, in *Jewish Theology and Worlds Religions*, edited by A. Goshen-Gottstein and E. Korn, The Littman Library Civilization, Oxford, UK-Portland 2012, trad. it. *Ripensare il cristianesimo. Punti di vista rabbinici e prospettive possibili*, a cura di L. Nason e V. Robiati Bendaud, EDB, Bologna 2014.

- P. Kozyrev, a cura di, *S.N. Bulgakov: Religiozno-filosofskij put': Meždunarodnaja naučnaja konferencija, posviaščennaja 130-letiju so dnja roždenija* (S. N. Bulgakov, : la via filosofico-religiosa: conferenza internazionale, dedicata al 130ennio dalla nascita), Russkij Put', Moskva 2003.
- D. Krylov, *Propedevtika spora o Sofii* (La propedeutica al dibattito sulla Sofia), in Vestnik PHGA, 1 (8) -2007 pp. 158-180.
- V. Lazarev, *Russkaja ikonopis' ot istokov do načala XVI veka* (L'icona russa dalle origini fino all'inizio del XVI secolo), Iskusstvo, Mosca 1983.
- A. Lebedev, *Čaadaev*, JZL, Molodaja Gvardija, Moskva 1965.
- D. Lichačev, *Vvedenije k čteniju pamjatnikov drevnerusskoj literatury* (L'introduzione alla lettura della letteratura russa antica), Russkij Put', Moskva 2004.
- D. Lichačev (a cura di), *Povest' vremennyh let* (Le cronache dei tempi passati), in Povesti Drevnej Rusi (I racconti dell'antica Rus'), EKSMO, Moskva 2009.
- A. Losev, *Platon. Dialoghi*, (Platone. Dialoghi), Mysl', Mosca 1968-1972, 1986, 1990, 1994.
- A. Losev, *Očerki antičnogo simbolizma i mifologii* (Lineamenti del simbolismo antico e della mitologia), Mysl', Mosca 1993.
- A. Losev, *Bytije. Imja. Kosmos* (L'essere. Il nome. Il cosmo), Mysl', Moskva 1993.
- A. Losev, *Russkaja filosofija* (La filosofia russa), in *A. F. Losev. Russkij mir v licach* (A. F. Losev. Il mondo russo nei volti), Russkij mir, Moskva 2007, pp. 67-87.
- A. Losev, *Dialektika mifa* (La dialettica del mito), Mysl', Mosca 2008.
- A. Losev, *Vladimir Solov'ev*, Molodaja Gvardija, Moskva 2009.
- A. Losev, *Izbrannyje trudy po imjaslaviju i korpusu sočinenij Dionisija Areopagita. S priloženijem perevoda teksta traktata "O Božestvennyh imenach"* (Opere scelte sulla onomatodossia e sul corpo delle opere di Dionigi Areopagita. Con la traduzione del trattato "Sui Nomi Divini"), Izdatel'stvo Olega Abyško, Sankt Peterburg 2009.
- A. Losev, *Filosofija imeni* (Filosofia del nome), Akademičeskij proekt, Moskva 2009.
- A. Losev, *Dialektika chudožestvennoj formy* (Dialettica della forma artistica), Akademičeskij proekt, Mosca 2010.
- N. Losskij, *Izbrannoje*, Pravda, Moskva 1998.
- N. Losskij, *Istorija russkoj filosofii*, Aademičeskij proekt, Moskva 2011.

- V. Losskij, *Očerki mističeskogo bogoslovija vostočnoj cerkvi. Dogmatičeskoje bogoslovije* (I lineamenti della teologia mistica della chiesa orientale. La teologia dogmatica), SEI, Moskva 1991.
- V. Losskij, *Bogovidenije* (La contemplazione di Dio), Belorusskij Ekzarchat, Minsk 2007.
- V. Losskij, L. Uspenskij, *Smysl icon* (Il significato delle icone), Sviato-Tichonosvskij Gumanitarnyj Universitet, Moskva 2013.
- J. Lotman, *Istorija i tipologija ruskoj kul'tury* (Storia e tipologia della cultura russa), Isskustvo-SPB, Sankt-Peterburg 2002.
- A. Maceina, *Dievo Avinelis. Kristus rytu baznycioje* (1966), trad. ru. *Agnec Božij* (Agnello di Dio), a cura di T. Meceinene, Aleteja, Sankt-Peterburg 2002.
- A. Mainardi, *Vstreča s bratom. Christianskoje pridanije meždu Vostokom i Zapadom* (L'incontro con un fratello. La tradizione cristiana tra l'Oriente e l'Occidente), Biblioteca Clementina, Kiev 2012.
- L. Manchester, *Holy Fathers, Secular Sons. Clergy, Intelligentsia, and the Modern Self in Revolutionary Russia*, Northern Illinois University Press 2008.
- O. Mandelštam, *Vypriamitel'nyj vzdoch* (Il sospiro che raddrizza), Udmurtija, Iževsk 1990.
- O. Mandelštam, *Proza Poeta* (La prosa del Poeta), Vagrius, Moskva 2000.
- P. Manfredi, *Il Neocristianesimo nelle Riunioni Religioso-Filosofiche di Pietroburgo (1901-1903). Agli albori del dibattito modernista*, Mimesis, Milano 2004.
- V. Matveenko, L. Ščëgoleva, *Vremennik Georgija Mnicha*, Bogorodskij Pečatnik, Moskva 2000.
- A. Men', *Russkaja religioznaja filosofija, Žizn' s Bogom*, Moskva 2008.
- D. Merežkovskij, *Akropol'* (Acropoli), Knižnaja palata, Moskva 1991.
- D. Merežkovskij, Z. Gippius, *14 Dekabrja (14 dicembre). D. S. Merežkovskij*, Moskovskij rabočij, Moskva 1990.
- M. Mudjugin, *Pravoslavnoje učenije o ličnom spasenii. Spasenije kak process* (L'insegnamento ortodosso sulla salvezza personale. La salvezza come processo), Stasis, S. Peterburg 2012.
- T. Obolevich (a cura di), *The Influence of the Jewish Culture on the Intellectual Heritage of Central and Eastern Europe*, Wydawnictwo WAM, Krakow 2011.

- T. Obolevich (a cura di), *Faith and Reason in Russian Thought*, Copernicus Center Press, Krakow 2015.
- T. Obolevich, *Od onomatodoksji do estetyki Aleksego Łosiewa Koncepcja symbolu*, WAM, Krakow 2011, trad. ru. *Ot imiaslavija k estetike. Koncepzija simvola Alekseja Loseva* (Dalla glorificazione del nome all'estetica. La concezione del simbolo in Aleksej Losev), a cura di E. Tverdislova, BBI, Mosca 2014.
- T. Obolevich, *La philosophie religieuse russe*, Cerf, Paris 2014.
- T. Obolevich, *Russkaja religioznaja filosofija meždu Vostokom i Zapadom: puti russoj sofiologii* (La filosofia religiosa russa tra l'Oriente e l'Occidente: le vie della sofiologia russa), in *Vestnik PSTGU*, 4 (66) 2016, pp. 47-63.
- G. Palamas, *Che cos'è l'ortodossia*, traduttori vari, edizione a cura di E. Perella, Bompiani, Milano 2006.
- V. Panibratcev, *Filosofija v Moskovskoj greko-slaviano-latinskoj Akademii*, RAN, Moskva 1997.
- V. Panibratcev, *Prosveščeniye razuma. Stanovleniye akademičeskoj nauki v Rossii* (L'illuminazione della ragione. La formazione della scienza accademica in Russia), RHGI, Sankt-Peterburg 2002.
- A. Papanikolaou, *Orthodoxy, Postmodernity, and Ecumenism: The Difference That Divine-Human Communion Makes // Journal of Ecumenical Studies*. 2007 (42-4).
- G. Pasini, *Il monachesimo nella Rus' di Kiev*, ESD, Bologna 2011.
- N. Pavliučenkov, *"Filosofija Imeni" sviaščennika Pavla Florenskogo v kontekste imjaslavcheskoj polemiki načala XX v.* ("Filosofia del Nome" del Padre Pavel Florenskij nel contesto della polemica della glorificazione del nome all'inizio del XX s.), in *Vestnik PSTGU*, n. 2 (22) 2008, pp. 75-90.
- N. Pavliučenkov, *Antropologija sviaščennika Pavla Florenskogo: kritičeskije ocenki i issledovanija* (materialy opublikovannyje do 1917) (L'antropologia del padre Pavel Florenskij: valutazioni critiche e studi (materiale pubblicato prima del 1917), in *Vestnik PSTGU*, n. 1 (33) 2011, pp. 56-66.
- N. Pavliučenkov, *Ideja Sofii v trudach sviaščennika Pavla Florenskogo* (L'idea di Sofia nei lavori del padre Pavel Florenskij), in *Vestnik PSTGU*, n. 4(60) 2015, pp. 24-38.
- R. Picchio, *Letteratura della Slavia Ortodossa*, Dedalo, Bari 1991.
- R. Picchio, *La letteratura russa antica*, BUR, Milano 1993.

- N. Platonova, *Volter v rabote nad "Istoriej Rossii pri Petre Velikom"*. *Novyje materialy* (Voltaire nel lavoro "Soria dell'Impero Russo sotto Pietro il Grande". Nuovi materiali), in *Literaturnoje nasledstvo*, n. 33-34 (1939).
- K. Pol'skov, *Dva ponimanija terminov "bogoslovije" i "teologija": tradicija i sovremennyje vyzovy* (Due significati dei termini "bogoslovije" e "teologija": tradizione e sfide contemporanee, *Vestnik RHGA* n. 2 (2015).
- S. Polovinkin, *P. A. Florenskij: Logos protiv Chaosa* (P. A. Florenskij: il Logos contro il Chaos), *Znanije*, Moskva 1989.
- S. Polovinkin, *Chronika Afonskogo dela* (La cronaca del caso di Atos), in *Načala*, n. 1-4, *Imjaslavije*, Moskva 1996, pp. 7-42.
- S. Polovinkin, *Imjaslavcy Kavkaza* (Gli onomatodossi del Caucaso), in *Sofia: Almanach*, n. 1 (2005), pp. 257-265.
- V. Postovalova, *"Filosofija imeni" A. F. Loseva i podstupy k jejo tolkovaniju* ("Filosofia del nome" di A. F. Losev e gli appoggi per la sua interpretazione), in A. F. Losev, *Filosofija imani* (Filosofia del nome), *Akademičeskij proekt*, Moskva 2009.
- F. Prijma, *Lomonosov i "Istorija Rossijskoj Imperii pri Petre Velikom" Voltera* (Lomonosov e "Storia dell'Impero Russo sotto Pietro il Grande" di Voltaire), in *XVIII vek. Sbornik, AN SSSR*, Moskva 1958, pp. 170-186.
- V. Pustarnakov, *Šestodnev Ioanna ezarcha Bolgarskogo. V Slovo* (Esamerone di Giovanni Esarca il Bulgaro. V Parola), *RAN*, Moskva 1996.
- E. Radlov (a cura di), *Pis'ma Vladimira Sergeeviča Solov'ëva* (Lettere di Vladimir Sergeevič Solov'ëv), *Tipografija "Obščestvennaja pol'za"*, Sankt-Peterburg 1908.
- L. Razzano, *L'estasi del bello nella sofologia di S. N. Bulgakov*, *Citta Nuova*, Roma 2006.
- A. Rezničenko, *"Ja ne znaju, naskol'ko tverdy i samootverženy mirjane parižskije...": pjatnadcat' pisem drugu* ("Io non so fino a che punto sono saldi e dediti i laici parigini...": quindici lettere a un amico), in *Sofiologija i neopatristskij sintez: dva bogoslovskich itoga filosofskogo razvitija. Sbornik naučnych statej po itogam raboty sekcii po istorii russkoj mysli*, *PSTGU*, 2013, pp. 104-116.
- A. Rezničenko, *O smyslach imën: Bulgakov, Losev, Florenskij, Frank et dii minores* (Sui significati dei nomi: Bulgakov, Losev, Flornskij, Frank et dii minores), *REGNUM*, Moskva 2012.

- A. Rezničenko, *O sud'bah imën i terminov: k stanovleniju filosofii jazyka v Rossii* (Sui destini dei nomi e dei termini: il divenire della filosofia del linguaggio in Russi), in *Istoriko-filosofskij ježegodnik RAN*, Moskva 2014, pp. 278-295.
- P. Ricoeur, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture* (Genèse 22 et Luc 15), Delachaux et Niestlé, Neuchatel 1975, trad. it. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, a cura di A. Sottili, Paideia, Brescia 1983.
- P. Ricoeur, *Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie, Labor et Fides*, Geneve 1986, trad. it. *Il male. Una sfida alla filosofia e alla teologia*, a cura di P. De Benedetti, Morcelliana, Brescia 2005.
- S. Romano, *I falsi protocolli. Il "complotto ebraico" dalla Russia di Nicola II ai giorni nostri*, TEA, Milano 2004.
- V. Rozanov, *Okolo cerkovnych sten* (Presso le mura della chiesa), Sankt Peterbugg 1906.
- V. Rozanov, *Uedinënnoje*, EKSMO-Press, Moskva 1998.
- D. Rubin, *The Holy Russia and the Sacred Israel: jewish-christian encounters in Russian religious thought*, Academic Studies Press, 2010.
- B. Rybakov, *Jazyčestvo v drevnej Rusi* (Il paganesimo nell'antica Rus'), Akademicheskij Proekt, Moskva 2015.
- J. Sacks, *Not in God's Name. Confronting Religious Violence*, Hodder, London 2016.
- R. Salizzoni, *L'idea russa di estetica*, Rosenberg & Sellier, Torino 1992.
- O. Sapožnikova, *Bogoslovije Ioanna Damaskina v sostave russkich sbornikov XV veka i Florentijskaja unija* (La teologia di Giovanni Damasceno nella composizione delle compilazioni russe del XV sec. e il Concilio di Firenze), in *Vizantijskij vremennik*, n. 67 (2008), pp. 117-141.
- V. Sergeev, *Rublev*, Molodaja Gvardija, Moskva 1981.
- J. Skira, *Christ, the Spirit and the Church in Modern Orthodox Theology: a Comparison of Georges Florovsky, Vladimir Lossky, Nikos Nissiotis and John Zizioulas*, doctoral work, Faculty of Theology, University of St. Michael's College (Toronto School of Theology), Toronto 1998.
- G. Skovoroda, *Sočinenija v dvuch tomach* (Opere in due volumi), Mysl, Moskva 1973.
- V. Solov'ëv, *Sobranije sočinenij v 10 tomach* (Gli scritti in 10 volumi), Prosviaščeniya, Sankt-Peterburg 1901.

- G. Špet, *Sočinenija* (Opere), Nauka, Moskva 1989.
- D. Steila, *Idea "russoj filosofii" kak element kollektivnoj identičnosti. Istoričeskij očerk* (L'idea della "filosofia russa" come elemento di identità collettiva. Lineamento storico) in *Solov'ëvskije issledovanija*, n. 4(32), 2011, pp. 41-55.
- E. Swidersky, *Vladimir Solov'ev's "virtue epistemology"*, *Studies in East European Thought* n. 53 (1999), pp. 199–218.
- A. Taho-Godi, *Losev*, Molodaia gvardija, Mosca 2007.
- E. Taho-Godi, *A. F. Losev i sbornik "Russland" (1919): fakty i gipotezy* (A.F. Losev e la raccolta "Russland": fatti e ipotesi), in *Ot Kibirova do Pushkina. Sbornik statej v čest' 60-letija N.A. Bogomolova* (Da Kibirov a Pushkin. Raccolta dei saggi per il 60° anniversario dalla nascita di N. A. Bogomolov), *Novoje literaturnoje obozrenije*, Moskva 2011, pp. 581-598.
- A. Taho-Godi, V. Troickij (a cura di), *Aleksej Fëdorovič Losev. Russkij mir v licach* (Aleksej Fëdorovič Losev. I volti del mondo russo), *Russkij Mir*, Moskva 2007.
- B. Tarasov, Čadaev, JZL, Molodaja Gvardija, Moskva 1990.
- Ch. Trendafilov, *Perevody "Bogoslovija" Ioanna Damaskina v russoj i slavianskoj filologii* (Le traduzioni della "Teologia" di Giovanni Damasceno nella filologia russa e slava), in *Trudy otdela drevnerusskoj literatury* n. 51 (1996), pp. 658-667.
- E. Trubeckoj, *Mirosozercanije V. Solov'ëva* (La visione del mondo di V. Solov'ev), Put', Moskva 1913.
- E. Trubeckoj, *Svet Favorskij i preobraženije uma. Po povodu knigi sviaščennika P. A. Florenskogo "Stolp i utverždenije istiny"* (La luce del Tabor e la trasfigurazione dell'intelletto. Sul libro del padre P. A. Florensky "La colonna della verità"), Put', Moska 1914.
- E. Trubeckoj, *Nacional'nyj vopros. Konstantinopol' i Svjataja Sofija* (La questione nazionale. Costantinopoli e Santa Sofia), *Vojna i Kul'tura*, Moskva 1915.
- E. Trubeckoj, *Vojna i mirovaja zadača Rossii* (La guerra e il compito nel mondo della Russia), collana *Vojna i Kul'tura* (la guerra e la cultura), Moskva 1915.
- E. Trubeckoj, *Metafizičeskije predpoloženiija poznaniija. Opyt preodolenija Kanta i kantianstva* (I presupposti metafisici della conoscenza. Il tentativo di superamento di Kant e di kantismo), *Izdanije avtora*, Moskva 1917.

- E. Trubeckoj, *Umozrenije v kraskach. Tri očerka o ruskoj ikone* (La contemplazione nel colore. Tre saggi sull'icona), YMCA Press, Paris 1965.
- E. Trubeckoj, *Smysl žizni* (Il senso della vita), Kanon+, Moskva 2011.
- A. Tugendhaft, *Paradise in Perspective: Thoughts from Pavel Florensky*, in *Kronos: Metafizyka, Kultura, Religija*, 2009 pp. 2-11.
- N. Vaganova, *Tainstvo, dogmat i antinomija v sofiologii prot. S. Bulgakova* (Mistero, dogma e antinomia nella sofiologia del padre S. Bulgakov), in *Vestnik PSTGU*, (4-48) 2013, pp. 40-51.
- L. Vajsilov, *Konstantin Kirill kak filosof* (Costantino Cirillo come filosofo), in *Konstantin-Kiril filosof. Materialy ot nauchnite konferenzii po sluchaju 1150-go godnišata ot roždeiето mu*, Sofia, 1981.
- N. Valentini, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004.
- N. Valentini, *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, Paoline, Milano 2012.
- V. Varava, *Osobennosti russkogo filosofskogo jazyka* (Le specificità del linguaggio filosofico russo), in *Nauka. Iskusstvo. Filosofija*, 4(8) 2015, pp. 68-75.
- T. Vilkul, *O proischoždenii reči filosofa* (Sull'origine del Discorso del filosofo), in *Palaeoslavica XX/1* (2012), pp. 1-15.
- B. Vyšeslavcev, *Večnoje v ruskoj filosofii* (l'eterno nella filosofia russa), in *Etika preobražennogo Erosa* (L'etica dell'Eros trasfigurato), Respublika, Moskva 1994.
- R. Williams, *Sergii Bulgakov. Towards a Russian Political Theology*, Edinburgh 1999.
- L. Zak, *Visione di Dio e visione del mondo nella sofiologia di S. Bulgakov. Alcune riflessioni su L'altro di Dio di P. Coda*, in *Nuova Umanità XXI* (1999/1) 121, pp. 129-155.
- L. Zak, "Il potere di Dio si vede nella povertà". *La teodicea trinitaria di Pavel A. Florenskij*, in *Camillianum*, n. 29 - 2010, pp. 269-285.
- L. Zak, "Ho contemplato il mondo come un insieme". *Introduzione al pensiero complesso di Pavel A. Florenskij*, in *Soggetto e realtà nella filosofia contemporanea*, ITACA, Bologna 2014, pp. 121-156.
- A. Zamaleev, *Kurs lekcij po istorii ruskoj filosofii*, Izdatel'stvo S.-Peterburgskogo Universiteta, Sankt-Peterburg 2009.

- L. Zander, *Bog i mir (mirosozercanije otca Sergija Bulgakova)* (Dio e mondo (la visione del mondo del padre Sergij Bulgakov)), YMCA Press, Paris 1948.
- V. Zen'kovskij, *Istorija russoj filosofii* (Storia della filosofia russa), EGO, Leningrad 1991.
- V. Zen'kovskij, *Osnovy Christianskoj Filosofii* (I fondamenti della filosofia cristiana), Izdatel'stvo Sviato-Vladimirskogo Bratsva, Moskva 1992.
- N. Zernov, *Eastern Christendom: A study of the Origin and Development of the Eastern Orthodox Church*, Weidenfeld and Nicolson, London 1961.
- D. Zilberman, *The Orthodox Ethics and the Matter of Communism*, in *Studies in Soviet Thought*, vol. 17, n. 4-1977, trad. ru. *Pravoslavnaja etica i materija kommunizma*, a cura di E. Gurko, Izdatel'stvo Ivana Limbacha, Sankt-Peterburg 2014.
- D. Zilberman, *K ponimaniju kul'turnoj tradicii* (Verso la comprensione della tradizione culturale), ROSSPEN, Moskva 2015.
- M. Zinkovskij, *Bogoslovije ličnosti v XIX-XX vekach* (La teologia della persona nei secoli XIX-XX), Izdatel'stvo Olega Byshko, Sankt-Peterburg 2014.
- J. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church*, Darton, Longman and Todd, London 2013.
- J. Zizioulas, *Communion and Otherness*, T&T Clark, NY 2009.
- R. Zwahlen, *Sergej Bulgakov: The Potentality of Conversion*, in *Modals of Personal Conversion in Russian Cultural History of the 19th and 20th Centuries, Interdisciplinary Studies on Central and Eastern Europe* vol. 12, ed. by C. Giordano, N. Hayoz & J. Herlth, Peter Lang, pp. 123-139.

INDICE

INTRODUZIONE	1
I. L'INGRESSO NEL REGNO	21
1.1 SULLA SOGLIA DEL CRISTIANESIMO.....	21
1.2 L'INIZIO DELLA SCRITTURA E LE PRIME CONOSCENZE FILOSOFICHE.....	31
1.2.1. <i>Testi tradotti</i>	32
1.2.2. <i>La prima letteratura russa</i>	49
1.3 DALLA STORIA ALLA TRADIZIONE.....	58
1.3.1 <i>La tradizione e la nuova autocoscienza</i>	59
1.3.2 <i>La Santa Rus'</i>	65
II. TRA PRESENZA E ATTESA. L'ICONA RUSSA.....	77
2.1 CENNI STORICI.....	78
2.2. L'INNO ALLA GLORIA. IL SIGNIFICATO TEOLOGICO-FILOSOFICO DELL'ICONA.....	84
2.2.1 <i>La mistica della sera e la mistica del giorno. P. A. Florenskij</i>	87
2.2.2 <i>E. N. Trubeckoj. Le ragioni del pastore.</i>	101
III. L'APOGEO E LE GRANDI QUESTIONI.....	109
3.1 LA FILOSOFIA NELLE ISTITUZIONI (XVII-XIX SEC.) E ALCUNI PRECURSORI.....	109
3.1.1 <i>G. Skovoroda</i>	120
3.1.2 <i>P. Čaadaev</i>	123
3.2 LA QUESTIONE DELLA SOFIA.....	128
3.2.1 <i>Sulla soglia di Dio. Sofia nel pensiero di V. Solov'ëv</i>	129
3.2.1 <i>Nel darsi mediante. La figura di Sofia in S. Bulgakov</i>	140
3.2.3 <i>La questione sofianica</i>	151
3.2.4 <i>G. Florovskij. In Cristo nella storia e oltre</i>	153
3.2.5 <i>V. Losskij e la teologia mistica</i>	161
3.3 LA QUESTIONE DEL NOME.....	167
3.3.1 <i>Breve storia della questione e dintorni</i>	167
3.3.2 <i>La risposta filosofica</i>	175
3.3.3 <i>A. Losev. Imitando l'eterno</i>	177
CONCLUSIONE	188
BIBLIOGRAFIA.....	192
INDICE	207

