

# TRAGEDIA E BELLEZZA NEL PENSIERO DI LEV ŠESTOV

di Paolo Radi\*

## I. INTRODUZIONE

«Hai pronunciato le parole come se non riconoscessi le tenebre e il male. Sii tanto cortese da riflettere su questa domanda: che cosa sarebbe il tuo bene se non ci fosse il male, e come apparirebbe la terra se non ci fossero le ombre? Le ombre nascono dagli oggetti e dalle persone. Ecco l'ombra della mia spada. Ma ci sono le ombre degli alberi e degli esseri viventi. Non vorrei per caso sbucciare tutto il globo terrestre buttando via tutti gli alberi e tutto ciò che è vivo per godere nella tua fantasia della nuda luce?».

(M. A. BULGAKOV, *Il Maestro e Margherita*)

Per tutti gli uomini che hanno animato la rinascita religiosa russa agli inizi del XX secolo, la fede ha rappresentato uno dei principali temi di riflessione. Molti di loro, infatti, facevano parte dell'*intelligencija* ed abbandonarono ideali come la scienza, il progresso, il socialismo o la rivoluzione per volgere nuovamente lo sguardo a Dio. Operato il cambio di prospettiva questi uomini si trovarono a dialogare con il Cristianesimo ortodosso. Un Cristianesimo che, al contrario dell'Occidente latino che fa perno sulla teologia, trova la sua dimensione identificativa nel concetto di *oikonomia*. «Distinta dalla teologia, “discorso su Dio” avente come oggetto la vita divina in se stessa (cioè Dio considerato propriamente nelle relazioni tra le persone divine), l'economia è un “discorso su Dio” considerato piuttosto in relazione al mondo, da lui creato e redento, avente come oggetto la sua progressiva rivelazione nel tempo della storia dell'uomo»<sup>1</sup>. Un Cristianesimo meno attento al concetto e più aperto verso i problemi dell'esistenza umana. Un «pensiero immediato, vivo e vitale, in contrapposizione al pensiero scolastico, e cioè raziocinante, che analizza e classifica»<sup>2</sup>. Si apre quindi uno spazio per la critica del pensiero razionale che domina la modernità. Una critica che accomuna tutti i protagonisti di questa stagione: da Solov'ëv a Berdjajev, da Frank a Merežkoskij, da S. Bulgakov a P. Florenskij per citarne solamente alcuni. Tutti hanno cercato di sviluppare alcune intuizioni provenienti dalla letteratura russa del XIX secolo, in partico-

\* Laureato in Antropologia ed Epistemologia delle Religioni all'Università di Urbino, Dottorando in Filosofia all'Università di Siena.

1. E. MORINI, *Gli Ortodossi*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 93.

2. P. A. FLORENSKIJ, *Ragione e dialettica*, p. 102, in N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004.

lar modo dal vero precursore di questo risveglio religioso: Dostoevskij. Tutti gli autori nominati, infatti, non hanno potuto fare altro che confrontarsi con i drammatici quesiti che lo scrittore ha posto nella sua opera.

In tutti i grandi romanzi di Dostoevskij è rintracciabile il tema della sfida all'evidenza. Gli interrogativi ed i comportamenti di alcuni personaggi dostoevskijani aprono inevitabilmente una voragine. Il dubbio lacera irrimediabilmente i protagonisti ed il lettore. «La ragione, signori, è una bella cosa, non se ne discute, ma la ragione è soltanto ragione e soddisfa soltanto la capacità razionativa dell'uomo, laddove il volere è manifestazione di tutta la vita, ossia di tutta la vita dell'uomo, ragione e sue prurigini comprese. [...] Che cosa sa la ragione? La ragione sa soltanto quello che le è riuscito di conoscere (e magari certe cose non le conoscerà mai; questo non è certo edificante, ma perché nasconderselo?), mentre la natura umana agisce tutta intera, con tutto quanto contiene in sé, coscientemente e incoscientemente, e se anche mentisca vive però»<sup>3</sup>. L'uomo del sottosuolo dice chiaramente che il razionino è solamente una parte dell'esistenza. Per questo rivendica la sua libertà nei confronti della ragione. Questa meschina figura, che ha alle spalle quarant'anni di sottosuolo, aspira ad un'esistenza piena. Nonostante il deprecabile comportamento che tiene nelle pagine dei *Ricordi*, egli compie il primo passo per sganciare la vita dalla cecità del principio di non contraddizione, cecità della nuda tautologia  $A = A$ . «Il razionino ammette solo "l'esistente", mentre si scosta dal "non esistente" [...] Per il razionino è verità solo un'asseverazione "dell'esistente", mentre una dichiarazione su ciò che "non esiste", non è propriamente un'asseverazione, ma soltanto "un'opinione"»<sup>4</sup>. Per coloro che sono stati abbagliati dalla tautologia la verità appare evidente. Il razionino la rischiarà rendendola poi come un fatto da classificare. La verità viene, in questo modo, costretta nella forma. La forma diventa realtà. Come liberare Parmenide dalla catene di una realtà che costringe?

## 2. IL MONDO DEL PARERE

«Perché la sapienza di questo mondo è stoltezza davanti a Dio. Sta scritto infatti: "È lui che impiglia i sapienti nella loro astuzia". E ancora: "Il Signore conosce i pensieri dei savi e sa quanto siano vani"».

(1Cor 3, 19-20)

Lev Šestov è un autore "spigoloso" e spesso radicale nelle sue posizioni. Come gli altri già citati anche lui ha contribuito al dibattito che si stava svi-

3. F. DOSTOEVSKIJ, *Ricordi dal sottosuolo*, trad. it. di T. Landolfi, Longanesi, Milano 1971, pp. 43-44.

4. P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, a cura di E. Zolla, Rusconi, Milano 1974, p. 64.

luppando tra i pensatori russi all'inizio del XX secolo. Amico di Berdjajev e Sergej Bulgakov, e come loro costretto all'emigrazione dall'avvento del potere sovietico, anche Šestov rivolge la sua attenzione sul rapporto ragione – fede. Il suo saggio *Parmenide incatenato* si presenta subito con questa constatazione: «Qualunque definizione di verità assumiamo, non possiamo rinunciare al *clare et distincte* di Descartes»<sup>5</sup>. Le riflessioni di Šestov cominciano, invece, proprio dalla volontaria rinuncia ad una comprensione così trasparente e nitida della realtà: «Viviamo circondati da una infinita moltitudine di misteri. Ma, per quanto i misteri che circondano l'essere siano enigmatici, quel che vi è in esso di più enigmatico e inquietante è che il mistero in generale esiste, e che noi siamo in qualche misura completamente e per sempre esclusi dalle fonti e dai principi della vita»<sup>6</sup>. Šestov allora è spinto a domandarsi: «O c'è qualcosa che non va nell'universo, oppure il modo in cui cerchiamo la verità e le caratteristiche che noi pretendiamo da essa, sono radicalmente errati»<sup>7</sup>. In questa pagina Šestov esplica chiaramente il carattere inconciliabile che per lui assume il rapporto tra ragione e fede. L'opposizione tra Atene (ragione) e Gerusalemme (fede) è irriducibile e caratterizza l'intero percorso filosofico dell'autore. La modernità è l'epoca dove Atene ha sicuramente sovrastato Gerusalemme. Ma dove si possono ricercare le radici del dominio della ragione? In quale momento questo processo ha assunto un carattere di inevitabilità? Secondo Šestov il responsabile della situazione è Aristotele. È lui che ha incatenato l'uomo affermando che Parmenide era costretto a seguire i fenomeni: «Aristotele lo sapeva con sicurezza: la verità ha il potere di forzare, costringere gli uomini, tutti indifferentemente, si tratti del grande Parmenide e di Alessandro o dello schiavo sconosciuto di Parmenide o dell'ultimo stalliere di Alessandro. Perché la verità ha potere su Parmenide e Alessandro, e non sono Parmenide e Alessandro, invece, ad aver potere sulla verità?»<sup>8</sup>.

Aristotele è colpevole. Colpevole di aver consegnato, grazie al principio di non contraddizione, la verità nelle mani della necessità. Un fatto, qualunque fatto, assume un carattere incontrovertibile. L'evidenza è diventata la dimensione dell'uomo. *L'accaduto* è ciò che guida l'esistenza. «Socrate è stato avvelenato, Socrate non è più. Il "naturale" ci allarma certamente meno, è più facilmente accettato, sopportato: aprire la propria anima al soprannaturale è invece infinitamente arduo»<sup>9</sup>. La morte di Socrate è avvenuta.

5. L. ŠESTOV, *Parmenide incatenato*, in *Atene e Gerusalemme*, a cura di A. Paris, Bompiani, Milano 2005, p. 187.

6. *Ivi*, p. 187.

7. *Ivi*, p. 187.

8. *Ivi*, pp. 191-193.

9. L. ŠESTOV, *Audacie e sottomissioni*, in *Sulla bilancia di Giobbe*, trad. it. di A. Pescetto, Adelphi, Milano 1991, pp. 304-305.

È un evento chiuso in se stesso. Un evento datato. Una certezza a partire dalla quale è possibile il pensiero. La morte di Socrate è storia: «La scienza pretende la certezza, l'universalità e la necessarietà delle sue affermazioni. In ciò consiste la sua forza, il suo significato storico, il suo grande potere di seduzione. [...] La scienza ha bisogno di teoria, ossia di ciò che miracolosamente trasforma in necessario quello che è accaduto una sola volta, quello che agli occhi "ordinari" appare come "contingente"»<sup>10</sup>.

Dopo la morte di Socrate la verità è la necessità. Proprio quella necessità che costringe l'uomo. Ciò che è accaduto è inconfutabile. Quindi la riflessione filosofica parte da un avvenimento indiscutibile. È a partire dall'evento che l'uomo inizia a sviluppare un certo modo di pensare. Ma tutto il sapere che sviluppa obbedisce inevitabilmente all'evento. Šestov dice che la necessità della morte di Socrate rende schiavo l'uomo. In altre parole, la filosofia è alla ricerca di un principio che la guidi e la giustifichi. La certezza del giudizio storico svolge ottimamente questa funzione. «Il demone comanda, gli uomini obbediscono. E tutti son soddisfatti di aver finalmente trovato un potere che lega e decide, che esonera gli uomini dal libero arbitrio, e davanti al quale si può, si deve, è necessario, arrestarsi. [...] In qualunque dominio del pensiero filosofico giungiamo, incapperemo sempre in questa *Avάγκη* cieca, sorda e muta. Eppure noi siamo convinti che la filosofia cominci solo laddove si dischiude il regno della stretta necessità. Il nostro pensiero non è, in ultima analisi, che la ricerca di quella rigorosa necessità»<sup>11</sup>. Riflettere è voltarsi indietro. Osservare l'accaduto: la morte di Socrate. Lo sguardo dell'uomo che incrocia lo sguardo della morte. La Medusa ha già pietrificato la vita: «la filosofia ha sempre significato e voluto significare: riflettere, *sich besinnen*, guardarsi indietro. [...] "Guardarsi indietro" paralizzava l'uomo. Colui che si volta, che si guarda indietro, deve vedere ciò che già esiste, cioè la testa di Medusa, e chi vede la testa di Medusa viene inevitabilmente pietrificato, come già sapevano gli Antichi»<sup>12</sup>. Il pensiero si arresta di fronte alla morte. È la necessità che rende di pietra. Il sapere di Atene è statico. La scienza ed il raziocinio, che *nascono ad Atene*, si sviluppano analizzando una statua. La libertà umana comincia nel luogo della pietra: «Per l'uso comune si è scelto il parere che sembra essere il destino comprensibile, naturale, normale, non solo della creatura ma anche del Creatore»<sup>13</sup>. Il *parere* è libertà razionale, condivisa. Ciò che Dostoevskij definiva omnitudine. Quella che oggi chiamiamo coscienza comune. Una realtà che non accontenta Šestov che la definisce apparente: «L'esperienza di Kant è l'esperienza collettiva

10. L. ŠESTOV, *La lotta contro le evidenze*, in *Sulla bilancia di Giobbe*, cit., p. 70.

11. L. ŠESTOV, *Parmenide incatenato*, cit., pp. 223-227.

12. *Ivi*, p. 229.

13. *Ivi*, p. 217.

dell'umanità, e soltanto una sua interpretazione banale e frettolosa può confonderla con la realtà materiale e spirituale»<sup>14</sup>. Per sfuggire dalla necessità bisogna andare oltre l'accaduto: «la deformità mostruosa della morte e le sue sofferenze ci costringono a dimenticare ogni cosa, comprese le nostre “verità evidenti”, e a partire alla ricerca di una realtà nuova, verso quelle regioni che prima ci sembravano popolate soltanto da ombre e fantasmi»<sup>15</sup>. Bisogna guardare avanti. Farsi carico della *visione della morte* anziché rinchiuderla dietro il senso comune. La filosofia non parte dalla costrizione. Šestov, per confutare la necessità di Aristotele, fa ricorso a queste parole di Platone: «colui che si dedica interamente alla filosofia non aspira ad altro se non prepararsi alla morte e a morire»<sup>16</sup>.

### 3. LA LOTTA SENZA FINE

«Non vi sono più sciocchi ad attendere come una folla di ciondoloni che esca una parola dalle labbra d'un “maestro”. Compagni date un'arte nuova, tale che tragga la repubblica dal fango».

(V. MAJAKOVSKIJ, Ordine n. 2 all'armata delle arti)

La necessità non rende conto della morte. Non rende conto dell'angoscia che la sua manifestazione provoca alla vita. Non rende conto del dolore di Platone di fronte alla morte di Socrate. La rivelazione della morte apre lo squarcio per oltrepassare la necessità. L'uomo si libera dalle catene e può uscire dalla caverna platonica: «*Nous versus Ananke*, si potrebbe dire chestovianamente: spirito, nell'insieme dei suoi elementi, che si libera dall'opprimente gravità della ben fondata, duratura Terra, che confuta la necessità della geometria che vi domina»<sup>17</sup>. Vera filosofia per Šestov è quella che comincia dal momento di smarrimento. Momento nel quale l'uomo è in grado di uscire dalla coscienza comune. Nella solitudine l'uomo si fa singolo catapultato verso l'esperienza limite della vita. All'evidenza della ragione si contrappone ora la *seconda visione*, causata dall'apparizione della morte: «L'anima, spinta al di là dei suoi limiti normali, non può più liberarsi di questo terrore, checché si dica della sua gioia estatica. [...] Ed è necessario veramente uno sforzo soprannaturale perché l'uomo abbia l'audacia di opporre il suo io all'universo, alla natura e, addirittura, all'evidenza: il tutto non tiene conto di me, ma io non voglio tener conto del tutto»<sup>18</sup>. Fine della sottomissione. Fine della co-

14. L. ŠESTOV, *La lotta contro le evidenze*, cit., p. 60.

15. L. ŠESTOV, *Audacie e sottomissioni*, cit., p. 305.

16. PLATONE, *Fedone*, 64 a.

17. M. CACCIARI, *L'angelo sigillato*, in *Icone della Legge*, Adelphi, Milano 1985, p. 201.

18. L. ŠESTOV, *La lotta contro le evidenze*, cit., p. 66.

strizione. L'uomo che accede a questa dimensione ritrova lo *jubere* perso per colpa del peccato originale. Libertà creatrice. Libertà del *Deus ex machina*, inaccettabile e scandalosa per la ragione. Non si tratta di una libertà inanimata perché riguarda un essere vivo: il Dio rivelato e testimoniato nelle sacre scritture. Lo *jubere*, la fede sono ciò che abbatte il muro di pietra del *parere*. L'Onnipotente è colui che abolisce ogni costrizione. L'uomo che si svincola dalla necessità riacquista la memoria dell'atto creativo, ricorda la volontà di Dio. Può partecipare allo *jubere* originario. Ma l'uomo, che Šestov, nella visione della morte, ha reso singolo di fronte a Dio, è in grado di risolvere l'antinomia di fede e ragione? Oppure, come nella caverna platonica, colui che è stato liberato e ha visto la luce, al suo rientro nella caverna sarà deriso da coloro che sono ancora legati?

«La verità non sopporta i vincoli della conoscenza scientifica; la verità soffoca fra le braccia formidabili delle “evidenze” che conferiscono veridicità al nostro sapere»<sup>19</sup>. Colui che tornato nel mondo vorrebbe provare ad esprimere la verità che si è rivelata nell'attimo tremendo, non farebbe altro che tradirla. Predicherebbe all'omnitudine la sua legge. Una legge condannata, una legge caduta. La verità non è per la folla. Solo il singolo, per Šestov, può accedervi. Tra ragione e fede, tra Atene e Gerusalemme non c'è e non ci sarà mai armonia. Lo *jubere* è soltanto per un attimo. Un attimo in cui il fatto, la storia vengono redenti dall'onnipotenza di Dio. Poi il sogno svanisce e l'uomo si ritrova nella caverna. «Il mio sogno passò velocemente attraverso i millenni lasciando in me solo le sensazioni della sua universalità. So soltanto che sono stato io a causare la loro caduta nel peccato. Come una brutta trichina, come un bacillo di peste che contagia interi stati, così anch'io contagiai quella terra felice e innocente»<sup>20</sup>. L'uomo ridicolo è di nuovo sulla terra, vincolato alle necessità della pietra. La lotta tra le due dimensioni del pensiero gli ha inflitto ulteriori lacerazioni. La filosofia, come la intende Šestov, è disprezzo della conoscenza. È *Filosofia della Tragedia*. «Alla fine occorre che le verità penetrino nel corpo come con un coltello – e di ciò non si parla, non si dice nulla né nella teoria della conoscenza né nelle logiche [...] Noi non sapremmo più “credere”, neanche se lo volessimo»<sup>21</sup>. Per chi la pratica è un'esperienza costantemente a rischio. Una lotta interminabile tesa alla riconquista della visione, dell'estasi e, di conseguenza, dell'individualità. Un confronto inevitabilmente legato alla costante presenza del dubbio più atroce. «La filosofia della tragedia non cerca popolarità, successo. Essa non

19. *Ivi*, p. 107.

20. F. DOSTOEVSKIJ, *Il sogno di un uomo ridicolo*, in *Racconti*, trad. it. di G. Lombardo, Mondadori, Milano 1991, p. 826.

21. L. ŠESTOV, *La filosofia della tragedia – Dostoevskij e Nietzsche*, trad. it. di E. Lo Gatto, Marco Editore, Lungro di Cosenza 2004, pp. 162-163.

si batte contro l'opinione pubblica; il suo vero nemico sono le "leggi di natura", mentre i giudizi degli uomini la spaventano solo in quanto con la loro esistenza confermano l'eternità e immutabilità delle leggi. Per quanto ardito sia il pensatore solitario, di tempo in tempo lo prende l'orrore del pensiero che la maggioranza, "tutti" quelli che insegna a disprezzare, sono forse alla fin fine nel vero»<sup>22</sup>.

Certamente Šestov non è il pensatore più adeguato per presentare i temi che hanno caratterizzato la rinascita religiosa russa. La sua meditazione, infatti, risolve la fede in un'agone interminabile. Una lotta che non riconcilerà mai il sottosuolo con l'omnitudine. La preoccupante deriva del pensiero di Šestov può allora condurre l'originario *jubere* divino a sottomettersi al capriccio della volontà umana divinizzata. La *Filosofia della Tragedia* è pericolosamente attigua al nichilismo. Tuttavia nel cammino di Šestov emergono inequivocabilmente elementi che fanno capo alla cultura e alla religiosità ortodossa, ambiente nel quale l'autore si è formato. La ricerca dell'individualità e la visione della morte sono in fondo due *perversioni*, due approdi distorti, dell'ascesi monacale e della dimensione mistica. Šestov, al pari dei suoi contemporanei, è alla ricerca di un pensiero vivo, un pensiero che affondi le sue radici nell'imperfezione della natura umana. In lui però è completamente assente la dimensione ecumenica. Proprio l'aspetto in grado di trasformare il terrore e la lacerazione della visione della morte in bellezza da contemplare.

#### 4. TRAGEDIA E FILOCALIA

«La fede è il fondamento di ciò che speriamo e la prova delle cose che non vediamo».

(Eb II, 1)

La *Filosofia della Tragedia* è odio per il sapere. Impossibilità di aprirsi al mondo. Ma se le cose stanno in questo modo l'individuo isolato e costretto a lottare, non è forse figlio della Tragedia della Filosofia<sup>23</sup>? La *Filosofia della Tragedia* è incapace di restituire all'uomo un fondamento della verità univoco e certo. Può solamente separare. Proprio a partire dalla tragedia diventa però possibile per l'uomo riscoprire le sue radici. Il credo Ortodosso fa perno sul dogma della Trinità. «La peculiarità della dogmatica ortodossa, lungi da ogni forma di erudizione o speculazione astratta, va ricercata nella contemplazione intelligente, un vero e proprio "*chàrisma*" dell'adorazione luminosa. Ci si apre verso una professione di fede che fa proprio l'intimo atteggiamento del-

22. *Ivi*, p. 192.

23. S. BULGAKOV, *Die Tragödie der Philosophie*, O. Reichl Verlag, Darmstat 1927.

l'umile preghiera, fino ad approdare alla libertà dossologica dell'amore divino e alla rivelazione della sua bellezza. [...] Per questo suo legame speciale con la pienezza di vita divina, il senso ultimo dell'ecclesialità (*cerkovnost'*) ortodossa, l'essenza della sua conciliarità (*sobornost'*), sfugge ad ogni tentativo di cattura entro una definizione schematica e resta di fatto inaccessibile ad ogni raziocinio [...] "Dunque cos'è l'ecclesialità? È la vita nuova in Cristo e nello Spirito. Qual è il criterio di verità di questa vita? La Bellezza" [...] soltanto "la bellezza spirituale è ciò che distingue ciò che è ortodosso da ciò che non lo è" [...] la bellezza è pensata [...] come il luogo teofanico per eccellenza, il luogo d'incontro della creatura con il simbolo della presenza viva del divino»<sup>24</sup>. In Šestov non è certo il momento ascetico a difettare. L'unità della coscienza comune è spezzata dall'improvvisa apparizione della visione della morte. Chi ne viene colto non può fare a meno di isolarsi. Diviene una sorta di eremita. Un uomo in grado di opporsi alla massa degli esseri costretti. Un individuo distaccato. La filosofia agonica di Šestov si ripiega, tuttavia, in una perenne lotta. Comunque venga giudicata, la sua concezione risulterà essere un pensiero che frammenta, che divide. Egli non è alla ricerca di una sintesi. Il *suo asceta* non può far altro che restarsene appartato dal mondo per non tradire la visione della morte. L'idea che la bellezza possa restituire un senso all'esistenza non lo sfiora minimamente.

«Signori, – gridò forte a tutti – il principe afferma che il mondo sarà salvato dalla bellezza. E io affermo che questi giocosi pensieri gli vengono in mente perché è innamorato. [...] Quale bellezza salverà il mondo?»<sup>25</sup>. Ippolit, personaggio dostoevskijano legato alla morte da un'incurabile malattia, non vuole nutrire alcuna speranza. Un atteggiamento che rappresenta la deriva a cui può approdare l'individuo di Šestov. Il legame con l'immediatezza della visione non è risolvibile: «L'intuizione cieca è una cinciallegra in mano, mentre la *discursio* razionale è una gru in volo. Se la prima dà una soddisfazione non filosofica con la sua presenza e con la sua certezza, la seconda di fatto è una ragionevolezza non ragionata, è solo un principio regolativo, una norma d'azione della ragione, una strada che dobbiamo eternamente percorrere per non arrivare a nessuna meta. Il criterio razionale è una direzione, non un fine»<sup>26</sup>. Florenskij svela l'inconsistenza dell'intuizione immediata, categoria nella quale trova posto anche la visione della morte. Questa risulta essere, infatti, un momento *fine a se stesso*. Lo è perché rifiuta di tornare alla ragione e al mondo. Lo *jubere* creatore, così irriducibile alla condivisione,

24. N. VALENTINI, *Bellezza, asceti, liturgia*, «Hermeneutica», anno 2003, pp. 212-213.

25. F. DOSTOEVSKIJ, *L'idiota*, trad. it. di A. Polledro, Einaudi, Torino 1984, p. 378.

26. P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 68. Sugli sviluppi ermeneutici di questa prospettiva di pensiero rimandiamo a N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 1997.

cela, in fondo, un rifiuto del creato, un rifiuto dell'incarnazione. Šestov resta dunque legato alla parola rivelata. Florenskij, invece, si rivolge al Cristo Icona del Dio invisibile<sup>27</sup>. Qui avviene il cambio di prospettiva. Dalla terrificante visione della morte, si passa alla visione dell'icona. La lacerazione lascia spazio ad una nuova unità priva di costrizioni. Una sintesi resa possibile per mezzo della bellezza. La risposta alla *Filosofia della Tragedia* è la *Filocalia*. Per Šestov la fede esiste soltanto nella lotta con il mondo. La verità che scopre è incomunicabile. La bellezza, al contrario, è ciò che rivela l'affinità tra mondo interiore e mondo esteriore.

Il punto di partenza di ambedue è la fede intesa come uscita dal sé. Svuotamento della propria aseità. L'io ora è diventato spazio vuoto. Šestov lo colma con lo *jubere*, con la volontà individuale. Ma così non fa altro che dare luogo ad un nuovo sé distaccato dall'altro. Florenskij, al contrario, vede chiaramente la strada dell'amore. E sceglie di percorrerla. «La conoscenza effettiva della verità è pensabile nell'amore e soltanto nell'amore, e viceversa, la conoscenza della verità si manifesta attraverso l'amore: chi è con l'amore non può non amare»<sup>28</sup>. Questa *kenosis* del sé nell'amore apre all'ingresso di Dio nell'io. «Questo ingresso, visto nella mia interiorità (nella modalità dell'Io) “in me stesso”, o meglio “per me”, appare come conoscenza; visto “attraverso l'altro” (nella modalità del Tu) appare come amore; e infine “attraverso me”, in quanto oggettivato e oggettivo (nella modalità del Lui), è la bellezza. In altre parole, la mia conoscenza di Dio appercepita da altri in me è amore della cosa appercepita; e l'amore contemplato oggettivamente – da un terzo – nell'altro è la bellezza. [...] “Verità, bene, bellezza”: questa triade metafisica è un unico principio, è un'unica vita spirituale esaminata sotto vari punti di vista. La vita spirituale, in quanto procede dall'Io e ha nell'Io il fulcro, è la verità; appercepita come azione immediata dell'altro è il bene; contemplata oggettivamente dal terzo come irradiazione all'esterno è la bellezza»<sup>29</sup>. La verità, che si esprime immediatamente nell'amore per la creatura, diviene poi oggettivamente contemplabile perché è bellezza. Il momento che apre alla comunione. La bellezza è fruibile in questo mondo. Tutti possono parteciparvi. Il mistero della Trinità, del Dio Uno e Trino, è contemplabile nella bellezza. La verità del Padre, che trova compimento nell'amore del Figlio, si risolve nell'accostarsi alla *visione dell'amore* per mezzo dello Spirito Santo: «Questo terzo Io, il Lui che contempla oggettivamente la diade, è a sua volta principio di un'altra triade. Attraverso il terzo Io tutte le triadi si uniscono in un tutto vivo e di un'unica sostanza, la Chiesa o Corpo di Cristo, quale manifestazione oggettiva delle ipostasi dell'amore

27. *Col* 1, 15.

28. P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 115.

29. *Ivi*, pp. 115-116.

divino»<sup>30</sup>. La luce della bellezza può, dunque illuminare il mondo. Può rivelare l'invisibile verità. Una verità che in sé contiene anche la sua negazione. Caduta, incarnazione, croce, redenzione. Una verità dinamica, viva. «E si trasfigurerò davanti a loro: il suo volto risplendette come il sole, e le sue vesti divennero candide come la luce»<sup>31</sup>. La materia, la carne, non sono la verità ma possono diventarne il simbolo. La porta che consente la sua entrata nel mondo. Un simbolo che non è in grado di rivelare l'essenza di Dio. Ma ne mostra l'esistenza: «Esiste la *Trinità* di Rublev, perciò Dio è»<sup>32</sup>.

##### 5. L'ARTE TESTIMONIALE

«L'ardente mezzogiorno era impresso in quel volto [...] Il ritratto pareva non finito; ma la forza del tocco era stupefacente. La cosa più straordinaria erano gli occhi: sembrava che l'artista avesse impiegata tutta la forza del proprio pennello e tutta la propria cura. Essi, quegli occhi, guardavano davvero, guardavano dal quadro, quasi interrompendone l'armonia colla loro singolare vivezza».

(N. GOGOL, *Il ritratto*)

L'opaca materia trascende se stessa e diviene passaggio per la luce. La materia si fa simbolo. «La comune idea che ci si fa del simbolo, come qualcosa di autosufficiente, anche se in parte condizionato, di vero, è radicalmente falsa, perché il simbolo o è più o e meno di ciò. Se il simbolo, in quanto conforme allo scopo, raggiunge lo scopo, esso è realmente indivisibile dallo scopo – dalla realtà superiore che esso rivela; se esso invece non rivela una realtà, ciò significa che non ha raggiunto lo scopo e pertanto in esso non è possibile ravvisare un'organizzazione conforme a uno scopo, una forma, e significa che mancando questa, non è un simbolo, non è uno strumento dello spirito, bensì mero materiale sensibile. [...] Ora l'icona ha lo scopo di sollevare la coscienza al mondo spirituale, di mostrare "spettacoli misteriosi e soprannaturali"»<sup>33</sup>. L'idea di rivelazione esprime l'esistenza di un confine. L'icona è un confine. Divide il visibile dall'invisibile. E mentre li divide allo stesso tempo li contiene e li unisce.

Nell'icona è raffigurata l'incarnazione, l'ipostasi divina del Figlio, l'uomo trasfigurato. Colui che la dipinge non sta eseguendo un ritratto: «Innanzitutto l'icona non è un'opera d'arte, un'opera d'arte autosufficiente, bensì un'opera testimoniale, a cui è necessaria anche l'arte, insieme a parecchio

30. *Ivi*, p. 135.

31. *Mt* 17, 2.

32. P. FLORENSKIJ, *Le porte regali*, a cura di E. Zolla, Adelphi, Milano 1977, p. 64.

33. *Ivi*, pp. 60-61.

d'altro»<sup>34</sup>. L'artista raffigura effettivamente un volto. Ma questo non è fine a se stesso. Rimanda ad altro. Testimonia un'altra realtà. Il volto diventa sguardo. Sguardo che toglie il velo alla realtà e apre all'altrove. Proprio quegli occhi divengono il luogo dove visibile ed invisibile comunicano attraverso la contemplazione. «La pittura d'icona è un tipo d'arte che si esprime in purezza, nella quale tutto è uno e unificato: la materia, la superficie, il disegno, l'oggetto, e il significato del tutto, condizioni di contemplazione; questo collegamento di tutti gli aspetti dell'icona è conforme all'integralità organica della cultura ecclesiale»<sup>35</sup>.

Nell'icona il volto emerge da un contorno d'oro. L'oro è il simbolo della luce. Nonostante ciò il volto viene dipinto con il colore. Perché? Il colore, in fondo, rappresenta *la corruzione dell'oro*. Esprime la carne, il sangue. Quindi il colore è la caduta, il peccato. Eppure trova posto nell'icona. Il colore non è un momento da negare. Infatti contiene in sé la nostalgia dell'oro. L'icona dimostra che il viso è contiguo alla luce. Più vicino di quanto si possa credere. «La pittura d'icona raffigura le cose come prodotti della luce, e non come illuminati da una fonte di luce [...] la luce regge e crea le cose, ne è la causa oggettiva, che perciò non può considerarsi soltanto esterna, ne è il principio creativo trascendentale, che in esse si manifesta ma non si esaurisce»<sup>36</sup>. Il volto dipinto con il colore, ma circondato dall'oro, rende l'icona superiore alla contraddizione e alla caduta: luogo capace di risolvere nel suo spazio le contraddizioni. L'icona è viva. L'icona è il simbolo dell'incarnazione perché «il significato dell'icona – nella sua intellettualità visibile o intellettuale visibilità – è l'incarnazione»<sup>37</sup>.

Per colui che si è abbandonato alla fede svuotando il suo sé, l'icona apre alla contemplazione. Attraverso questa si dipana il velo che impedisce la visione. L'uomo si trova al cospetto dell'insondabile mistero dell'incarnazione. Sotto i suoi occhi estasiati avviene la trasfigurazione: «Prima dell'icona, dell'istante teofanico che essa ontologicamente costituisce, noi siamo come ciechi. L'icona testimonia (è martire) di questo primato della Luce: trasforma le mura del tempio in porte e finestre attraverso le quali la Luce irrompendo possa compiere il miracolo di farci vedenti»<sup>38</sup>. L'icona scardina la verità dogmatica e statica. L'antinomia trova riconciliazione attraverso l'atto di fede. A colui che contempla si rivela il mistero dell'Unisostanzialità, dell'*Homoousia*. Grazie allo Spirito è possibile vedere la Conoscenza del Padre che si fa Amore nel Figlio. L'individuo cessa di essere isolato. Ritrova la sua comune

34. *Ivi*, pp. 151-152.

35. *Ivi*, pp. 167-168.

36. *Ivi*, pp. 170-172.

37. *Ivi*, p. 173.

38. M. CACCIARI, *L'angelo sigillato*, cit., p. 187.

natura nell'amore. Amore che è il presupposto della divinizzazione e accesso alla verità Trinitaria: «Solo l'amore reciproco è condizione dell'unità di pensiero (ὁμό-νοια), dell'unità di mente di coloro che si amano l'un l'altro, in contrapposizione al rapporto reciproco esteriore che non va più in là della "somialianza di pensiero" (ὁμοιό-νοια) [...] La luce è la verità e questa verità immancabilmente si manifesta; la forma del suo passaggio all'altro è l'amore [...] L'amore per l'altro è un riflesso su di lui della vera conoscenza, e la conoscenza è rivelazione della Verità triipostatica stessa al cuore, cioè l'abitazione nell'anima dell'amore divino per l'uomo»<sup>39</sup>. L'uomo buono, il santo, è in realtà l'uomo bello. È colui che ha praticato l'asceti come arte rendendo il corpo degno di accostarsi alla luce. Colui che è riuscito, grazie all'amore, a rendersi intonato con l'oro che lo circonda.

## 6. LA CONTEMPLAZIONE COMUNE

«Vi dico ancora: se due di voi s'accorderanno sulla terra, per domandare qualsiasi cosa, questa sarà loro concessa dal Padre mio, che è nei cieli. Perché dove sono due o tre riuniti in mio nome, ci sono io in mezzo a loro».

(Mt 18, 19-20)

L'epilogo del percorso tracciato avviene nell'incontro di due persone che, abbandonandosi nella fede, ritrovano nella Chiesa un'unità. Questa è temprata dall'incontro con l'antinomia, vera e propria essenza delle esperienze vitali, e dalla sua accettazione. Svuotare il proprio io equivale a superare la barriera dell'individuo isolato, dell'asceta appartato fuori dal mondo. L'uomo è pronto a riconoscere il tu, l'altro. Intuisce la comune natura. «La riunione di due o tre nel nome di Cristo, la confluenza di persone nella misteriosa atmosfera spirituale vigente attorno a Cristo, la comunione alla sua forza di grazia li trasforma in una nuova sostanza spirituale, fa dei due una particella del corpo di Cristo, un'incarnazione viva della Chiesa (il nome di Cristo è la Chiesa mistica!), li "inecclesia"»<sup>40</sup>. Florenskij porta una forte immagine di comunione. Richiama la forza di una Chiesa viva, fatta di persone vive. Del resto questo è uno dei tratti fondamentali dell'ortodossia.

La teologia ortodossa non è alla ricerca di sintesi astratte o dogmi che incatenano. In queste considerazioni Florenskij e Šestov si muovono di pari passo. Quest'ultimo si rifiuta però, una volta presa coscienza dello *jubere*, di tornare all'altro. Šestov rischia di rinchiudere l'individuo in una legge più seducente della necessità: il personale arbitrio. Tuttavia conosce anche l'inapplicabilità di quest'arbitrio nel mondo. La volontà individuale si scontra con

39. P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., pp. 128-132.

40. *Ivi*, p. 487.

la realtà. L'uomo è *punito* da una ferita permanente. Non c'è conforto alla lacerazione perché ogni singolo può contare solamente su se stesso. Agone e agonia non hanno termine. Non c'è speranza di riconoscere il tu e la natura comune. Ciò rappresenterebbe una nuova sottomissione dell'uomo.

Se per Šestov l'antinomia è lotta irrisolvibile, Florenskij è in grado di volgerla a favore della vita. «Il discorso della fede non è affatto quello della teologia e la fede ricopre la sua conoscenza della verità dogmatica di vesti simboliche, di un linguaggio figurato che ammanta di contraddizioni successive la verità e profondità supreme della contemplazione»<sup>41</sup>. La verità che si è incarnata nel mondo è il mistero insondabile. Ma dal mistero scaturisce la speranza. L'uomo terreno può intuire la verità grazie al simbolo. «La Chiesa, essendo spirituale, si manifestò nella carne di Cristo, si rese manifesta a noi e perciò se qualcuno di noi la osserverà nella carne e non la distruggerà, la riceverà di nuovo nello Spirito Santo, perché la carne stessa è simbolo dello Spirito»<sup>42</sup>. Nella contemplazione riemerge la natura comune. La Chiesa è unione di cristiani che testimoniano la verità incarnata. Verità che non è contrapposta all'esistenza mortale, bensì la circonda. L'antinomia si scioglie nell'amore che avvolge il mondo. Amore rintracciabile nella bellezza. L'uomo non è più costretto da nessuna forza. Semplicemente si abbandona alla visione. Far parte della Chiesa non significa sottostare a leggi perché «per la concezione ortodossa i canoni non sono leggi ma simboli regolatori della società ecclesiale. Mai sono stati osservati completamente e non lo potranno mai essere a perfezione, tuttavia sempre si è dovuto e si deve averli presenti per avere una più chiara coscienza della propria colpevolezza davanti a Dio»<sup>43</sup>.

Entrare nella Chiesa è dunque un atto di libertà che parte dal riconoscimento della natura comune. Nessuna legge garantisce la fede. Nessuna pratica che mortifica la carne conduce l'uomo alla perfezione. La Chiesa ortodossa è pronta a mostrare che la bellezza è possibile in questo mondo, che l'antinomia è il presupposto per l'unità. Che l'uomo, caduto nel peccato, è pur sempre circondato dalla luce. Basta essere in grado di coglierne lo splendore. «È per sempre così, per tutta la vita così, tutti per mano! Urrà, Karamazov!»<sup>44</sup>.

41. *Ivi*, p. 398.

42. *Ivi*, p. 396.

43. *Ivi*, p. 490.

44. F. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, trad. it. di A. Villa, Einaudi, Torino 1993, p. 1016.