

NATALINO VALENTINI*

MISTICA, FILOSOFIA E TEOLOGIA
NEL PENSIERO RUSSO

Sommario

Il saggio propone una riconsiderazione della mistica nel pensiero religioso russo, tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, un pensiero che costituisce un *unicum* nel panorama filosofico, teologico e spirituale europeo, nel suo precario equilibrio tra Oriente e Occidente, ancora scarsamente indagato e conosciuto. A partire dal dramma della guerra in Ucraina, scatenata oltre un anno fa dalla Federazione Russa, si tenta di andare alla ricerca dell'“anima russa”, della sua identità e peculiarità, prima ripudiata e oltraggiata dal regime sovietico per oltre settant'anni, poi mistificata e strumentalizzata nell'era post-sovietica, fino all'attuale farsa del “*Russkij mir*”, nemico di sè stesso e della grande tradizione ascetica e mistica.

Il genio russo ha trovato la sua naturale espressione e incarnazione nella *Slavia ortodossa*, ove si intrecciano lingua, cultura e spiritualità, filosofia e teologia, arte, letteratura e scienza, in una prospettiva eminentemente mistica. La ricerca incessante dell'unità integrale della conoscenza, di una verità radicale e assoluta, fortemente ancorata alla vita, quindi di una verità antinomica, apofatica e mistica, attraversa gran parte di questa esperienza di pensiero. Recuperando le prospettive teoretiche di alcuni tra i principali rappresentanti del pensiero filosofico e teologico russo, in particolare di Pavel Florenskij, sua punta di diamante, si offre una sintesi di questa particolare concezione mistica della conoscenza radicata sull'esperienza dei misteri ineffabili, fino alla perfetta unione, alla vera “gnosi” quale contemplazione della Trinità. Grazie a questa mistica del cuore, «mistica del raccoglimento dell'essere umano», la creatura può riscoprire il suo *cuore cherubico*, aprirsi alla divinizzazione e a un'esistenza trasfigurata.

Parole chiave: anima russa, pensiero religioso russo, conoscenza integrale, verità, contemplazione, antinomia, apofatismo, mistica, Trinità

* Independent scholar

Abstract

The essay proposes a rethinking of mysticism in Russian religious thought, in the period between the end of the 19th and the beginning of the 20th century. In its precarious balance between East and West, this still scarcely investigated thought constitutes a unicum in the European philosophical, theological and spiritual panorama.

Starting from the drama of the war in Ukraine, unleashed by the Russian Federation more than a year ago, an attempt is made to search for the “Russian soul”, its identity and peculiarity. First rejected and outraged by the Soviet regime for over seventy years, then mystified and instrumentalised in the post-Soviet era and currently shaped in the form of the “*Russkej mir*” travesty, an enemy of itself and of its great ascetic and mystical tradition.

The Russian genius has found its natural expression and incarnation in *Orthodox Slavia*, where language, culture, spirituality, philosophy, theology, art, literature as well as science are intertwined in an eminently mystical perspective. The incessant research for the integral unity of knowledge, for a radical and absolute truth strongly rooted in life, that is an antinomial, apophatic and mystical truth, runs through much of this experience of thought. By recovering the theoretical perspectives of some of the main representatives of Russian philosophical and theological thought, above all its spearhead Pavel Florensky, a synthesis of this particular mystical conception of knowledge is offered, rooted in the experience of the ineffable mysteries up to the perfect union, the true “gnosis” as contemplation of the Trinity.

Through this mysticism of the heart, «mysticism of the recollection of the human being», the creature can rediscover his *cherubic heart*, open himself to divinisation and to a transfigured existence.

Keywords: Russian religious thought, integral knowledge, truth, contemplation, antinomy, apophatism, mysticism, Trinit

1. *Alla ricerca dell'anima russa*

Proporre di tornare a riflettere sulla mistica all'interno della cultura filosofica e teologica russa in questo particolare momento storico, ferito quotidianamente, da oltre un anno, dallo scialo di violenza e di morte della guerra fratricida scatenata in Ucraina, potrebbe apparire non solo

sconveniente e paradossale, ma persino temerario. Eppure, proprio alla luce della tragedia in corso, divampata nel luogo originario in cui ha avuto luogo il battesimo dell'antica *Rus'* kieviana, grebbo generativo di quella cultura cristiana dalla quale per secoli queste nazioni hanno tratto linfa vitale, sorge spontanea la domanda: che ne è dell'*anima russa* e della sua grandiosa tradizione mistica? Dove sono finiti gli insegnamenti e la testimonianza dei grandi mistici russi, la loro generosa seminazione ascetica di carità e misericordia, di umiltà e preghiera, di mitezza e dolcezza che hanno innervato la "slavia ortodossa", da san Sergio di Radonež a San Serafino di Sarov, dai sapienti padri spirituali (*staryj*) dell'Eremito di Optina Pustyn', fino a Ivan di Cronstadt, all'archimandrita Spiridone e ai tanti testimoni di santità e bellezza? Sebbene oggi si siano innalzati muri invalicabili spaventosi tra questo mondo e la cultura occidentale, non possiamo d'un tratto dimenticare che da quelle radici hanno tratto nutrimento per secoli non solo la millenaria storia religiosa cristiana della Russia con le sue accentuazioni spirituali e mistiche, messianiche ed escatologiche, ma l'intera e più vasta cultura russa quale parte integrante della civiltà europea: letteratura, poesia, musica, arte, filosofia, scienza... Ma soprattutto, stando all'ambito che qui ci pertiene, che ne è della formidabile potenza teoretica e mistica del pensiero religioso russo che ha generato quel prezioso patrimonio di sapienza in gran parte ancora inesplorata, finemente intessuta sul nesso vitale tra *logos* e *sophia*, ragione e simbolo, verità e bellezza, conoscenza e amore?

Il nostro intento è quello di mostrare alcuni tratti di questo pensiero mistico, oltraggiato e violato dalla stessa Russia sovietica nel corso del XX secolo e da quella post-sovietica oggi stravolta dal regressivo mito imperiale del *Russkij mir*, ideologia che fa strame della propria memoria e cultura. Dopo la sistematica negazione di ogni traccia dell'anima religiosa russa e il persistente tentativo di distruzione messo a segno per quasi settant'anni da parte del totalitarismo sovietico, oggi ci ritroviamo in una fase tra le più confuse ed ambigue, in cui la sinfonia tra il trono e l'altare sembra ritrovare un accordo anacronistico e mortifero. Anche per questo siamo sollecitati a riscoprire questo patrimonio di cultura e di pensiero, anche soltanto considerando gli ultimi decenni del XIX secolo e l'inizio del XX.

Occorre anzitutto ricordare che i primi vent'anni del Novecento costituiscono per la cultura filosofica e teologica Russia un *unicum*, non solo per la vastità e l'originalità delle esperienze culturali ed artistiche, ma soprattutto per la gemmazione multiforme del "pensiero religioso russo",¹ che

¹ Tra i protagonisti più rilevanti sotto il profilo filosofico e teologico ricordiamo in particolare: Nikolaj Vasilij R. Rozanov, Jurij F. Samarin, Lev M. Lopatin, Evgenei N. Trubeckoj, Nikolaj O. Losskij, Viktor I. Nesmelov, Nikolaj A. Berdjajev, Vladimir F. Ern, Pavel A. Florenskij, Sergej N. Bulgakov, Boris P. Vyšeslavčev, Michail M.

con vigore inaudito e quasi spontaneo, prorompe dal tronco dell'antica *santa Rus'*, dalla tradizione slavofila, ma soprattutto dall'eredità culturale e spirituale consegnata all'umanità dall'abissale profondità delle opere di Fedor Dostoevskij, ma anche di Nikolaj Fëdorov e di Vladimir Solo'ëv. Proprio la morte di questo ultimo allo scoccare del 1900 segna l'inizio della nuova e prodigiosa stagione culturale, che dal simbolismo passa attraverso le diverse forme del pensiero filosofico e scientifico, tenendo insieme esperienze solo in apparenza contraddittorie: le avanguardie artistiche e la riscoperta della tradizione iconica, le nuove teorie del linguaggio, della poesia e della semiotica con le forme canoniche della liturgia e dell'antica inologia. Anche le forme del pensiero scientifico, estetico, etico e teologico raggiungono vette imprevedibili, fino a quelle più vertiginose della mistica e della sofologia. Insomma, una fioritura culturale della quale ancora si stenta a cogliere la portata complessiva nei diversi campi del sapere, come pure la preziosità dei singoli apporti.² Al pari di molte altre vicende culturali così ricche e complesse, anche questa serba al suo interno non poche contraddizioni e fenomeni anche inquietanti. Tuttavia, nel dibattito culturale più ufficiale, ad assumere maggiore presa e rilievo, soprattutto dal punto di vista filosofico, è soprattutto l'acceso confronto teoretico e politico tra la maggioranza degli intellettuali russi appartenenti alla così detta *intelligencija* e un più ristretto gruppo di pensatori che con maggiore libertà e originalità traevano ispirazione dalla radicata tradizione spirituale russa.³ Soltanto tenendo conto del complesso intreccio di questi fenomeni, le principali opere dei maggiori pensatori russi di quel periodo potranno rivelare non soltanto la loro intrinseca originalità e bellezza, ma anche la loro coraggiosa radicalità e profetica sfida sotto il profilo strettamente culturale, spirituale e anche politico.

Il pensiero mistico russo fiorisce dunque sul tronco del così detto "spirito russo" che, come osservava con acutezza e ironia lo scrittore e pensatore religioso Vasilij Rozanov, «non necessariamente è genio, poesia,

Bachtin, Pavel N. Evdokimov, Lev I. Šestov, Georgij V. Florovskij, Semën L. Frank, V.V. Ivanov, Lev P. Karsavin, Vladimir N. Losskij, Dmitrij S. Merežkovskij, M. O. Gersenzov, Alexej F. Losev, Gustav G. Špet, Opis E. Mandel'stam, Andrei Belyj, e altri ancora.

² La bibliografia su questa straordinaria stagione culturale della Russia potrebbe essere molto vasta, ci limitiamo qui a richiamare: N. ZERNOV, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, La Casa di Matriona, Milano 1978; N.A. BERDJAËV, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e XX secolo)*, a cura di C. DE LOTTO, Mursia, Milano 1992; T. ŠPIDLIK, *L'idea russa, un'altra visione del mondo*, Lipa, Roma 1995.

³ Si veda in proposito soprattutto l'importante raccolta di AA. VV., *Vechi. L'intelligencija russa tra il 1905 e il '17*, (con scritti di N. BERDJAËV, S. BULGAKOV, M. GERŠEN-ZON, A.S. IZGOEV, B.A. KISTJAKOVSKIJ, P.B. STRUVE, S.L. FRANK) a cura di P. MODESTO, Jaca Book, Milano 1970.

prosa, filosofia strabiliante. No, è una maniera di vivere, e cioè qualcosa di molto più semplice e, forse, più complesso (...). Ma qual è il significato ultimo di questo spirito e dove sono i suoi frutti eterni? Il russo non fa che guardare all'eternità: basta "dargli l'eternità" e lui è contento (...). Diciamo poi qualcosa delle caratteristiche dello spirito russo! Io penso ce ne siano due fondamentali: la dolcezza e la radicalità (l'assenza di mezze misure)». ⁴ In questi tratti riconosciamo certamente il volto più autentico e misterioso dell'anima russa orientata verso un *tròpos*, un "modo di essere", di vivere la verità con tutto se stessi, animati dalla radicalità e dalla ricerca dell'assoluto; aspetti che non si esprimono soltanto nel pensiero, ma, per dirla sempre con Rozanov, «dentro il nostro stesso sangue, nel fuoco ardente delle aspirazioni». ⁵

Nell'anima della cultura russa incessantemente traspare un'inclinazione mistica ed escatologica, e forse proprio in questi tratti è custodita la sua "vocazione" e il suo senso destinale ancora non pienamente disvelato nel più vasto orizzonte della storia universale. Uno dei pensatori più tipici e rappresentativi della rinascita religiosa russa della fine del XIX secolo, Vladimir Solov'ëv, osservava che «il carattere eminentemente religioso del popolo russo, al pari della nostra tendenza mistica, così evidente nella filosofia, nella letteratura e nelle arti, sembra riservare alla Russia una grande missione religiosa». ⁶ In effetti, nonostante le drammatiche esperienze storiche e politiche, nella storia degli ultimi due secoli, contrariamente all'opinione comune e più diffusa, il genio russo ha trovato la sua naturale espressione e incarnazione nella spiritualità della *Slavia ortodossa*, in una fioritura di arte, fede e pensiero in gran parte ancora sconosciuta, non soltanto all'Occidente, ma alla stessa cultura russa, oggi ancora alla disperata ricerca della sua identità culturale e religiosa. ⁷ Oltre un secolo fa, sempre lo stesso filosofo-veggente, così richiamava le proprie convinzioni: «Se la Russia è chiamata a dire la sua parola al mondo, questa parola non risuonerà dalle brillanti regioni dell'arte e delle lettere, né dalle superbe altezze della filosofia e delle scienze, ma dalle cime umili e sublimi della religione». ⁸ Queste sottolineature, sebbene possano apparire oggi più sorprendenti di allora, rivelano tuttavia una radicata persuasione interiore verso il messianismo e

⁴ V. ROZANOV, *Poputnye zametki*, tr. it., *Note di viaggio*, L'Argonauta, Latina 1997, pp. 43-45.

⁵ *Ibidem*, p. 47.

⁶ V. SOLOV'ËV, *La Russia e la Chiesa universale e altri scritti*, a cura di A. DELL'ASTA, Casa di Matriona, Milano 1989, p. 72.

⁷ Per un approfondimento più sistematico della tradizione teologica ortodossa russa, tenendo conto del suo sfondo antropologico, filosofico e spirituale, ci permettiamo di rinviare al nostro studio: N. VALENTINI, *Volti dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo*, Paoline, Milano 2012.

⁸ V. SOLOV'ËV, *La Russia e la Chiesa universale*, cit., p. 74.

l'esperienza mistica, non come condensato di fantastiche chimere, bensì di ragionevoli speranze alimentate da un'autentica vocazione originaria, incline allo stupore e alla conoscenza mistica e simbolica della verità.⁹

2. *L'unità integrale della conoscenza*

Per la tradizione culturale slavo-ortodossa esistono diverse forme del pensiero, della ragione e della conoscenza, difficilmente riducibili a schemi univoci e incontrovertibili. Differenti sono inoltre le concezioni e le prospettive antropologiche, le modalità concrete di essere e di rivelarsi della persona. Se in Occidente il tono dominante del pensiero moderno e contemporaneo, sia pure con qualche eccezione, si è caratterizzato per il progressivo sopravvento veritativo della forma logica, concettuale, dimostrativa e razionalistica, ciò non sembra essere accaduto allo stesso modo in molte aree culturali dell'Oriente cristiano europeo. Secondo diversi pensatori russi cresciuti sull'eredità teoretica di Solov'ëv, in Occidente il pensiero filosofico (e in gran parte anche quello teologico) si è da tempo separato dalla sua fonte viva; inaridendosi, ha progressivamente innalzato barriere che hanno reso sempre più difficile il rapporto con la radice vivente e vissuta della conoscenza: barriere del naturalismo e dello storicismo, dell'empirismo e del pragmatismo, dello scientismo e del nichilismo. Il pluriforme dispiegarsi delle tante correnti della filosofia analitica e delle varie tecniche ermeneutiche, alla ricerca di uno specialismo sempre più esasperato, ha fatto smarrire l'*idea dell'insieme* e dell'*unità integrale* della conoscenza, ma anche l'unità e integrità della persona¹⁰ in rapporto alla ricerca di senso della vita. A ciò ha corrisposto la crescente difficoltà di passare dal fenomeno al fondamento, dalla proliferazione del dato all'audace lotta per il significato, in vista di un'autentica ricerca della verità nella persuasione interiore.

Proprio su questi presupposti formali si fonda generalmente la critica che il pensiero cristiano slavo-russo ha mosso alla filosofia occidentale,¹¹

⁹ L'insieme di questi aspetti risalta soprattutto dagli scritti che compongono la preziosa raccolta di P.A. FLORENSKIJ, *La mistica e l'anima russa*, a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006.

¹⁰ Cfr. AA. VV., *L'idea di persona nel pensiero orientale*, (a cura di G. Grandi), Rubettino, Soveria Mannelli (CN) 2003.

¹¹ Emblematiche restano a riguardo la vigorosa creazione speculativa di Vl. S. Solov'ëv, a partire da *Krisis zapadnoj filosofii*, del 1874, tr. it., *La crisi della filosofia occidentale*, a cura di A. DELL'ASTA, La Casa di Matriona, Milano 1986; si veda anche la rilevante opera di VL. ERN, *Bor'ba za Logos. Na puti k logizmu* (La lotta per il Logos. Sulla via verso il logismo), pubblicata nel 1911, ora in Id., *Sočinenija*, a cura di N.V. KOTRELEV, E.V. ANTONOVA, Pravda, Moskva 1991.

per la quale questa visione integrale della conoscenza resta una “pro-vocazione”, una sfida teoretica e pratica che la sollecita a generare un rinnovato legame tra il *logos* e l’enigma dell’esistenza, la conoscenza logica e quella simbolica, in vista di un reale significato per la vita e l’integrità dell’*essere personale in relazione*. Per gran parte dei pensatori russi la perdita di quell’*idea dell’insieme*, incentrata sulla persona e sulla conoscenza mistica, appare come una sorta di insidiosa *malattia mortale*.¹² Ma questo non può essere inteso come un nostalgico richiamo ad una visione di totalità ormai consumata dal tempo, bensì come la nitida percezione che la sfida attuale del pensiero resta ancora appesa alla possibilità di ritornare alle cose, alla possibilità di ripensare i legami vitali che tengono insieme le parti, alla riscoperta di quel palpitar di nessi che danno forma all’unità della persona e della conoscenza. L’intento è quello di tornare a contemplare l’unità mistica del creato come esercizio mediante il quale la filosofia si spoglia della veste esteriore di ornamento della vita, per disvelarne finalmente la sua interiore bellezza. Da questa complessa e ricca esperienza teoretica e spirituale, ancora scarsamente indagata e approfondita nei suoi fecondi sviluppi all’interno della cultura europea contemporanea, può oggi rifiorire un nuovo pensiero ricentrato sulla conoscenza mistica e l’ontologia della persona.

Nel corso del secondo millennio, e in particolare negli ultimi secoli, queste diverse prospettive antropologiche e spirituali hanno determinato prolungati e persistenti malintesi concettuali tra pensiero orientale e occidentale, alimentati dal reciproco pregiudizio, fino alla reciproca negligenza. Nel frattempo, si sono elaborate nei secoli differenti forme della conoscenza, diverse categorie concettuali e distinti linguaggi. Questa alterità viene generalmente giustificata dal mancato rapporto della cultura slavo-ortodossa con la modernità e con le sfide del pensiero illuministico, logico e scientifico. Eppure, proprio la comune radice cristiana, al di là delle comprensibili diversità storiche di contesto e percorso, ci sollecita a ripensare la potenzialità di un rinnovato confronto a partire non solo dai tratti peculiari di questa esperienza di pensiero, ma anche dagli elementi di sostanziale complementarietà.

¹² Così la definisce Pavel Florenskij, uno dei maggiori protagonisti di questo indirizzo di pensiero personalista nella Russia dei primi decenni del ‘900, il quale osserva: «Ma noi, uomini del XX secolo che quasi abbiamo perso la capacità di vedere l’unità ed oltre agli alberi non siamo più capaci di vedere un bosco, noi, per comprendere di nuovo questa unità del genere, dobbiamo riscattare con il pensiero l’insufficienza della nostra vista. E, come riscatto, potremo usare queste ipotesi: la vista quadrimensionale, l’unità di sangue o l’unità di seme, l’unità della forma biologica e infine l’unità puramente mistica», P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell’idealismo*, a cura di N. VALENTINI, SE, Milano 2012, p. 76.

I principali pensatori che hanno dato avvio al cosiddetto “rinascimento russo”,¹³ pur provenendo in prevalenza da una solida formazione in ambito logico e matematico, giungono ad elaborare un’acuta critica ai principi astratti della filosofia occidentale, proprio a partire da un radicale ripensamento dell’idea di persona. Non si tratta soltanto di intuizioni fugaci, ma di un’attenta e problematica rilettura della modernità, così dolorosamente caratterizzata dalla “sovranità dell’io”, dalla perdita di una visione unitaria dell’essere e della persona, dalla frattura irreparabile tra ragione e passione, tra contemplazione ed azione. Questo pensiero ha il suo punto di partenza nella vigorosa riconsiderazione dell’antropologia cristiana e di una filosofia personalista incentrate sul principio-esperienza dell’amore come atto ontologico. Una filosofia della persona incentrata sulla mistica e che intende dunque rinsaldare quel nesso vitale tra idea e ragione, tra conoscenza razionale e conoscenza simbolica, persona e simbolo, persona e libertà, conoscenza e amore; tra verità, bene e bellezza. All’interno di una tale prospettiva teoretica si ritrovano insieme, sia pure con accentuazioni differenti, le figure più autorevoli e rappresentative del pensiero russo del Novecento, autori quali N. Berdjaev e L. Šestov, ma soprattutto di P. Florenskij, V. Ern, B. Vyšeslavcev, L. Karsavin, S. Frank, S. Bulgakov, V. Ivanov, Nikolaj e Vladimir Losskij, e molti altri.¹⁴

In un arco temporale piuttosto contenuto questi pensatori russi sono riusciti ad elaborare una preziosa e originale filosofia della religione nella quale si confrontano e s’incontrano, spesso in una feconda tensione antinomia, Oriente e Occidente, slavofilismo e occidentalismo, filosofia e rivelazione, ragione e fede, realismo e simbolismo, logica e mistica; il tutto entro una *Welthanschauung* integrale che ha nel personalismo il suo cardine teoretico, spirituale ed etico.

3. Conoscenza ed esperienza della “verità vivente”

Tracciando la conclusione ad uno degli studi più vasti e completi sulla storia della cultura religiosa russa, Georgij Florovskij in *Vie della Teologia*

¹³ Cfr. N.A. BERDJAEV, *Autobiografia spirituale*, Vallecchi, Firenze 1953, pp. 153-180. Un vivido affresco di questa stagione culturale è presente anche in N. ZERNOV, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, già citato.

¹⁴ Purtroppo, un’accurata e puntuale ricostruzione storica e teoretica sulla ricchezza e vitalità del personalismo in Russia, e tra i pensatori della “diaspora” europea all’inizio del Novecento, non esiste ancora. Alcuni spunti significativi sono presenti in O. CLEMENT, *Aperçus sur la Théologie de la personne dans la “diaspora” russe en France*, in AA.VV., *Mille ans de Christianisme russe (988-1988)*, Ymca Press, Paris 1989, pp. 303-309; Id., *Le personnalisme chrétien dans la pensée russe des XIX et XX siècle*, in «Contacts», 2 (1987), pp. 206-225.

Russa osservava nel 1937 che «nella storia della cultura russa operano interruzioni, svolte, rinnegamenti e passioni, disillusioni, tradimenti, scissioni, in una parola, tutto, fuorché la continuità».¹⁵ Il filosofo Nikolaj Berdjaev, facendogli eco, giungerà ad affermare che «la storia russa è contrassegnata da assenza di continuità».¹⁶ Nell'anima russa, infatti, vi è la stessa incommensurabilità e immensità della sua pianura: «La vastità delle pianure della Russia e l'immensità dei suoi spazi sono la misura interiore dell'anima del popolo russo. E non è assolutamente un caso che il popolo russo abiti in una pianura illimitata, dagli orizzonti infiniti, senza frontiere evidenti: tale è anche la geografia dell'anima russa. (...) La cultura europea è troppo aristotelica nel suo principio, è fondata sull'organizzazione della materia ad opera della forma. Il popolo russo racchiude ancora immense forze latenti, il suo elemento dionisiaco primordiale non è affatto estinto».¹⁷ Un'enorme forza naturale si contrappone alla debole capacità di organizzazione, di misura e determinazione, dispiegando così una storia tra le più tormentate. Di qui l'insorgere delle sue polarità e contraddizioni, tratti antitetici che delineano la natura mistica e tragica dell'anima russa.

Difficoltà, dualismi, sofferenze indicibili e lacerazioni solcano molta parte del pensiero russo, «eppure nonostante tutte le sue tortuosità e rotture, la storia spirituale della Russia è notevole per fedeltà a un tema fondamentale, la concentrazione su di esso, gli sforzi insistenti per trovarne la giusta soluzione. Al suo centro sta la ricerca della verità, del significato nell'esistenza terrena, alla luce della sua trasfigurazione, della sua iniziazione al regno celeste dello Spirito Santo».¹⁸ Questa sottolineatura è determinante per avvicinarsi consapevolmente, senza pregiudiziali ideologiche e con sguardo oggettivo, alla comprensione dell'anima russa nelle sue intenzionalità profonde, in cui la ricerca della verità si pone in rapporto essenziale con la vita.

Per il pensiero religioso russo e più in generale per l'ortodossia, la verità è questione esistenziale decisiva, vitale e agonica. Questa pre-comprensione si traduce spesso in una sostanziale messa in questione radicale di ogni speculazione astratta e vuoto concettualismo o razionalismo. Paradigmatica resta a riguardo la precisazione formulata da padre Pavel Florenskij, il quale osserva: «Ci sono solo due esperienze del mondo:

¹⁵ G.V. FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, a cura di P.C. BORI, Marietti, Genova 1998, p. 396. Questo tema della discontinuità compare soprattutto a partire dall'opera di N. BERDJAEV, *Smysl tvorcestva* (1915), tr. it. *Il senso della creazione*, Jaca Book, Milano 1994, per prolungarsi fino ai nostri giorni; cfr. J. LOTMAN, *La cultura e l'esplosione*, Feltrinelli, Milano 1993.

¹⁶ N.A. BERDJAEV, *Russkaja ideja*, Parigi, 1946, tr. it. *L'idea russa*, cit., p. 48.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 16-17.

¹⁸ N. ZERNOV, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, cit., p. 311.

l'esperienza umana in senso lato e l'esperienza "scientifica", cioè "kantiana", come ci sono due tipi di rapporto con la vita: quello *interiore* e quello *esteriore*, come ci sono due tipi di cultura: contemplativo-creativa e rapace-meccanica». ¹⁹ Orbene è fin troppo evidente che, mentre la prima modalità indicata è quella che distingue la forma di conoscenza più connaturale alla cultura dell'Europa orientale, la seconda connota invece quella occidentale. La gnoseologia kantiana ha costituito per lungo tempo un riferimento ineludibile per molti pensatori russi, anche se generalmente tra essi ha prevalso l'idea che proprio quel sistema speculativo fosse il modello della frantumazione dell'unità reale, dell'imporsi nel pensiero moderno di quel "dualismo metafisico" che porta in sé il rischio di una scissione irreparabile fra trascendente e immanente, intellegibile ed empirico.

I maggiori rappresentanti del pensiero russo avevano evidenziato da tempo l'inconciliabile ostilità presente nella storia della cultura europea tra questi modelli gnoseologici, intesi come il ritorno dell'originaria contrapposizione tra *terminismo* (nominalismo) e *realismo* (idealismo), manifestando l'esigenza di dar forma a un "nuovo pensare", in grado di recepire nella sua interezza la *verità vivente*, categoria filosofica introdotta dagli slavofili e che diversi teologi e pensatori ortodossi, a cominciare da Florenskij, fanno propria richiamando il significato ontologico originario del termine russo *Istina* la verità assoluta in senso ontologico, radicalmente distinta dalla *Pravda*, che connota una verità relativa di natura giuridica, sociale o politica. Letteralmente i linguisti fanno risalire il termine russo *Istina* al verbo essere, forma sostantiva del verbo *est*, che racchiude quindi il significato della realtà assoluta, ciò che veramente esiste, a differenza di ciò che appare. Nella coscienza russa, quindi, è evidente che la verità è un'esistenza, designando essenzialmente il momento ontologico. Scavando a fondo alle radici etimologiche delle forme verbali slave, è possibile scoprire come «questo ontologismo dei russi, che si rivela nell'accezione di *Istina*, si mostra ancora più profondo se ci rendiamo conto del contenuto originario del verbo "est". Esso deriva dalla radice "es" [...] e nel sanscrito (*as*) questa radice nella sua fase più antica e concreta significava "respirare"». ²⁰ Dunque, la parola russa *essere* contiene in origine il significato addizionale di *respirare* e più in generale di *essere vivo*, poiché il respiro è l'essenza stessa della vita, portando alla luce la stretta correlazione tra *respirare*, *vivere*, *essere*. Non si tratta di un dettaglio di poco conto, poiché ne consegue che: «Il russo intende *Istina* come un essere soprattutto vivo, e non è difficile naturalmente

¹⁹ P.A. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, (a cura di N. Misler), Casa del libro, Roma 1983, p. 92.

²⁰ P.A. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenie Istiny. Opyt pravoslavnoj feodicej v dvenadcati pis'mach*, tr. it. *La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, p. 26.

rilevare che questa accezione della verità costituisce proprio la caratteristica speciale e autonoma della filosofia russa». ²¹ L'originalità di questa singolare intuizione è stata quindi largamente assorbita dalla ricerca di una conoscenza integrale, di un'interpretazione unitaria del mondo quale «*unitotalità*» (*vseedintvo*). ²² Per comprendere la verità ortodossa bisogna entrare nell'intima essenza dell'ortodossia, senza alcuna presunzione dimostrativa, visto che l'ortodossia si mostra, non si dimostra e il suo volto non si calcola ma si sente, si vive nella verità, distinguendosi essenzialmente per una particolare bellezza spirituale. Immergendosi in questa bellezza, la Parola ascoltata e contemplata trova la sua concretezza esistenziale, entro la ricca tradizione della viva ecclesialità (*Cerkovnost*), una vita speciale, una nuova vita nello Spirito Santo, non facilmente afferrabile, determinabile e definibile dal raziocinio.

Nell'opera *La colonna e il fondamento della Verità*, considerata il suo capolavoro, una sorta di *Summa* del pensiero ortodosso, raro esempio nella filosofia del Novecento di fecondo e creativo incontro tra ragione e fede, logica e mistica, filosofia e ontologia trinitaria, Pavel Florenskij, da uomo di scienza, matematico e fisico, persegue un'implacabile ricerca della verità colta nelle sue diverse stratificazioni, al fine di mostrare il cammino verso la sapienza dell'amore. Nei primi capitoli dell'opera, dapprima mostra come sia possibile attingere alla verità attraverso la messa in atto di una ragione esigente, un rigoroso percorso delle forme logiche e gnoseologiche della ragione (intuitiva e discorsiva) e del loro diverso grado di attendibilità dimostrativa, conducendole fino alle loro estreme possibilità, tanto da percepire (sulla scorta di Pascal e dell'ultimo Schelling) una sorta di "abisso della ragione" che fa precipitare la coscienza nel più tormentato inferno scettico. Quindi porta all'evidenza come, sia il principio d'identità, sia quello di ragion sufficiente, quali criteri logici fondanti della conoscenza filosofica, siano di fatto inadeguati a corrispondere alla legge universale dell'essere. La filosofia non può rinunciare a essere esercizio della ragione, ma la ragione non può ridursi a vuoto schematismo concettuale, a corrispondenza formale ad una norma. La ragione deve poter accogliere in sé la vita, instaurare un legame vitale con l'essere, poiché: «Se la ragione non partecipa dell'essere, neanche l'essere partecipa della ragione». ²³ Occorre, cioè, considerare la ragione umana nella sua forza reale, nella sua attività, mostrando cioè in che modo la ragione partecipi dell'essere e l'essere della razionalità. In tal modo si esce gradualmente dal sistema dei concetti rassicuranti del quieto possesso, della ragione logica cartesiana, per andare

²¹ Ibidem, p. 27.

²² Termine introdotto nel linguaggio filosofico da Vl. Solov'ev e acquisito dai principali pensatori.

²³ Ibidem, p. 84.

alla ricerca di un significato esistenziale e sapienziale più autentico e reale di essa. Infatti, conoscere implica sempre vedere una cosa nel suo significato, nel suo dono di sapienza, nella ragione della sua esistenza, ove il criterio razionale indica una direzione senza confondersi con il fine. Si tratta insomma di comprendere la realtà ed esercitare la ragione, senza mai recidere il legame con la vita, con la radice vivente della conoscenza, richiamando alla necessità di «uscire dal piano dei concetti per entrare nella sfera dell'esperienza viva»,²⁴ l'unica in grado di offrirci un metodo legittimo di conoscenza, anche di quella dei dogmi, che storicamente appare la più impervia alla ragione.

4. *La verità antinomica e l'approdo alla Trinità*

Questo superamento dell'autoidentità ($A=A$; $Io=Io$) avviene anzitutto sul terreno di una "logica vivente" che s'incontra con una verità concreta, con una diversa concezione dell'identità, intesa non più superficialmente come legge universale dell'essere, ma come «il volto interiore della profondità della vita inaccessibile al raziocinio; e in questa vita esso può avere la sua *radice* e la sua *giustificazione*».²⁵ Come accade nelle vicende umane più tormentate ed intense della storia e della letteratura russa, narrate con impareggiabile profondità soprattutto nei romanzi di Dostoevskij, anche nei pensatori russi e in Florenskij in particolare, una certa inclinazione a perdonare la debolezza creaturale è sempre congiunta all'atteggiamento implacabile contro la cerebralità del raziocinio, al quale sembra irrimediabilmente preclusa ogni possibilità di afferrare l'incontenibile pienezza della vita.²⁶ Infatti: «La vita è infinitamente più ricca delle definizioni razionali e perciò nessuna formula può contenere tutta la pienezza della vita. Quindi nessuna formula può sostituire la vita stessa nella sua creatività, nella sua capacità di produrre il nuovo in ogni momento e in ogni luogo. Di conseguenza le definizioni razionali troveranno sempre e in ogni luogo delle obiezioni».²⁷ Come possiamo concettualizzare in una formula o giudizio la pienezza incontenibile di questo *datum*? Nel valore vitale della verità che oltrepassa la definizione puramente logica di questa, vista l'inattignibilità della sua pienezza,²⁸ si cela la presenza della sua antinomia, in altre parole:

²⁴ Ibidem, p. 72.

²⁵ Ibidem, p. 55.

²⁶ Sull'impossibilità della verità logica e dialettica di comprendere l'universo e la vita nella sua frammentarietà cfr. in particolare F.M. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*.

²⁷ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 160.

²⁸ Una prospettiva filosofica esplorata con efficacia soprattutto da S.L. FRANK, *L'inattignibile. Verso una filosofia della religione*, Jaca Book, Milano 1977.

«La verità è antinomica e non può non essere tale»²⁹ e se intende accogliere in sé la pienezza della vita deve poter contenere anche ciò che la può casare.

L'antinomia, categoria fondamentale del pensiero florenskijano, che ritroviamo nei maggiori filosofi e teologi ortodossi russi, nasce dalla persuasione che la verità dogmatica si disveli sempre in modo pugnace, quale frutto di una tensione tra opposti, una reale "*coincidentia oppositorum*", secondo la celebre formulazione di Niccolò Cusano. La logica della fede cristiana si dona sempre nella sua paradossalità e ammette simultaneamente la presenza di due asserzioni che appaiono logicamente incompatibili ma ontologicamente necessarie. Ogni dogma di fede costituisce infatti il limite ideale del raziocinio, anzi «il dogma come oggetto della fede include necessariamente l'antinomia del raziocinio».³⁰ Florenskij considera l'antinomia l'essenza stessa delle esperienze vitali, il tessuto interiore dell'esperienza religiosa viva e della verità dogmatica, giungendo persino a ritenere che dove non c'è antinomia non ci possa essere neppure fede, e che essa scomparirà solo quando la fede e la speranza verranno meno e rimarrà soltanto l'amore (1 Cor 13, 1ss.).

Per Florenskij, come anche per S.N. Bulgakov, S.L. Frank, B.P. Vyčeslavcev, V. Losskij, A. Schmemmann e molti altri, l'antinomia è costitutiva all'essenza veritativa del dogma, poiché ne disvela l'ontologica distanza tra intelletto umano e Verità divina, tra realtà e mistero; essa è la cifra paradossale della fede cristiana. Considerata l'impossibilità logica della ragione di poter "catturare" e contenere una verità quale espressione di tutta la pienezza della vita, egli può giungere ad affermare - in una concezione che dalla logica apre alla mistica -: «Non sono l'intuizione e la discorsività a dare la conoscenza della verità: essa nasce nell'anima per una rivelazione libera della stessa verità triipostatica, per una graziosa visita fatta all'anima dallo Spirito Santo».³¹

Dalla consapevolezza dell'antinomia dogmatica scaturisce anche la percezione viva della verità come accadimento, frutto di una diversa prospettiva relazionale. L'incontro dell'Io con il Tu dell'altro al cospetto di un Terzo, segna l'inizio di una nuova fondazione della conoscenza che poggia su una logica triadica. Perseguendo coerentemente questa prospettiva si giunge a scoprire che solo: «La Verità è la contemplazione di sé attraverso l'Altro nel Terzo: Padre, Figlio, Spirito. Ecco la definizione metafisica della "Sostanza" [*ousía*] del Soggetto autodimostrabile che, come si vede, è una relazione sostanziale. Il Soggetto della Verità è la relazione di Tre».³²

²⁹ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 161.

³⁰ *Ibidem*, p. 174.

³¹ *Ibidem*, p. 105.

³² *Ibidem*, p. 56.

Questa la svolta della ragione, alla quale si chiede di rinunciare alla propria limitazione entro i confini del raziocinio e rivolgersi alla norma nuova, diventare una *ragione nuova*, che esige un atto “libero” ed “ascetico” di rinuncia a sé stessi, quindi anche di apertura al dono e abbandono nella fede. L’ammissione di questo “fondamento trans-logico” della ragione, oltre le norme del raziocinio, non è altro che l’inizio della conoscenza mistica. Non fuga nell’irrazionalismo e neppure fede razionale «che è infamia e fetore davanti a Dio», ma apertura della ragione all’accoglimento della fede quale fiducioso atto d’amore, abbandono e rinuncia a sé stessi a partire dalla “*kenosis* dell’Io”, da una vera e propria consegna di sé stessi.

Per il pensiero russo la verità, dunque, appare nella sua libertà e gratuità infinita, come rivelazione dell’amore trinitario. Qui, nel convergere delle sue leggi reciprocamente contraddittorie della ragione, l’oggetto del pensiero (che è proprio e altro rispetto alla ragione) non è trascendentale, ma possibilità di una rivelazione come consegna dell’uno all’altro, accoglimento del dono nell’esperienza dell’amore reciproco. *Deus-Trinitas* come rivelazione della verità ultima, nella sua originaria forza sorgiva, fulcro supremo «esigenza ultima della ragione» e culmine di tutte le esperienze spirituali profonde e autentiche. Non è casuale dunque che Florenskij colga, nel dogma trinitario, in accordo con i grandi filosofi russi, da Ivan V. Kireevskij³³ a Sergej N. Bulgakov,³⁴ il «fondamento del filosofare» - elemento questo fortemente trascurato dal pensiero occidentale, se si eccettua la «filosofia della rivelazione» di Schelling che, come afferma lo stesso Florenskij, «è uno dei pochi tentativi di realizzare il filosofare su accettazione cosciente del dogma della triadicità».³⁵

³³ Florenskij riporta in nota, a questo proposito, un’importante dichiarazione di Kireevskij nella quale il pensatore slavofilo dichiara: «La dottrina della santissima Trinità attira la mia mente non solo perché è come il fulcro supremo di tutte le verità sante che ci furono comunicate con la rivelazione, ma anche perché scrivendo di filosofia sono pervenuto alla convinzione che la direzione della filosofia dipende nel suo primo principio dal concetto che abbiamo della santissima Trinità», cit. in *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 784. La profonda persuasione che dal dogma trinitario scaturiscono le diverse forme del pensiero e della sapienza è ribadita con forza anche nella conclusione dell’opera *Il significato dell’idealismo*.

³⁴ Particolarmente eloquenti in proposito sono le opere di S.N. BULGAKOV, *Glavy o troičnosti* (Capitoli sulla Trinitarietà) in «Pravoslavnaja mysl’», 1 (1928), pp. 68-69, tr. it. in appendice al volume di P. CODA, *Sergej Bulgakov*, Morcelliana, Brescia 2003, pp. 128 ss.; Id., *La luce senza tramonto*, a cura di M. CAMPATELLI, Lipa, Roma 2001.

³⁵ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 784. Nella stessa prospettiva l’Autore colloca il pensiero di Serapion Maškin e di V.S. Solov’ëv, ma l’elenco potrebbe estendersi notevolmente considerando la fecondissima ricezione che Schelling ha trovato nel pensiero russo, a partire da coloro che si recarono in Germania per seguire le sue lezioni e incontrarlo: Vellanskij, Pavlov, Caadaev, Kireevskij, Odoevskij e altri ancora.

Pur attingendo a questo mistero fontale, l'antinomia che inerisce al fenomeno sovrabbondante della vita e dell'amore indeducibile di Dio, non viene eliminata o rinnegata, ma addirittura conservata e assunta come presupposto per una comprensione più profonda del suo significato. Per il pensiero religioso russo del primo Novecento la verità è dunque antinomica, apofatica e mistica. Un nesso profondo tiene insieme queste tre forme della verità, a partire dalla prima sintesi patristica che trova la sua ricapitolazione nella *teologia mistica* di Dionigi Areopagita,³⁶ la quale unisce all'affermazione la negazione, alla parola il silenzio, poiché la verità è eccedente e «*in finem nostrae cognitionis Deum tamquam ignotum cognoscimus*»³⁷. Il tutto in funzione della trascendenza, della contemplazione, del silenzio orante ed estatico, nella perfetta unione mistica con la Trinità. Sarà soprattutto il genio teologico di Gregorio Palamas a raccogliere l'eredità dei Padri della Chiesa d'Oriente, e a rilanciare «con la mano leggera degna dell'artista creatore i due estremi dell'antinomia: Dio visibile e partecipabile e Dio invisibile ed impartecipabile».³⁸ Di tale natura antinomica, apofatica e mistica il pensiero ortodosso ha saputo preservare il senso nel tempo, allorché le contrapposte interpretazioni razionalistiche e spiritualistiche rivendicarono il carattere increato della grazia e della luce taborica. Così a proposito della natura divina partecipabile e impartecipabile, accessibile e inaccessibile, Palamas non cessa di ribadire la necessità di mantenere «la loro antinomia come criterio della pietà».³⁹ Nel solco di questa tradizione, i pensatori russi sopra citati ripropongono la sfida di un pensiero che includa la prospettiva mistica come possibilità dell'incontro unificante con il mistero di Dio-Trinità. Entriamo nel regno della verità attraverso l'esperienza di una «conoscenza che diviene amore» (s. Gregorio di Nissa) custodita nel dogma dell'unica e indivisibile sostanza della Trinità. Per questo si può affermare che l'atto del conoscere non è solo gnoseologico ma anche ontologico, non solo ideale ma anche reale. La conoscenza essenziale della verità avviene attraverso la partecipazione ontologica alla verità stessa. Ciò implica, secondo Florenskij, l'accoglimento dell'amore quale sostanza divina, vale a dire, «entrare nelle viscere della Unitrinità divina, e

³⁶ Opera veramente fondamentale per l'intera riflessione della teologia ortodossa e di cui «difficilmente si potrebbe esagerare l'importanza per tutto lo sviluppo del pensiero cristiano», cfr. VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, EDB, Bologna 1985, cit., p. 19.

³⁷ DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, 2, in Id., *Tutte le opere*, tr. it. P. SCAZZOSO, Rusconi Milano 1981.

³⁸ P. SCAZZOSO, *La Teologia di S. Gregorio Palamas*, Milano, 1970, p. 59. Opera di straordinaria importanza, tutta incentrata sulla teologia antinomica di san Gregorio Palamas, recepita come la continuazione e la ricapitolazione della spiritualità dei Padri dell'Oriente.

³⁹ GREGORIO PALAMAS, PG. 150, 932D.

non semplicemente attingere idealmente la sua forma esteriore. Perciò la vera conoscenza è conoscenza della verità ed è possibile solo attraverso la *transustanziazione* dell'uomo, la sua *divinizzazione*, l'acquisto dell'amore quale sostanza divina: chi non è con Dio non conosce Dio. (...). Ciò che per il soggetto della conoscenza è verità, per l'oggetto della conoscenza è amore, mentre per chi contempla la conoscenza è bellezza». ⁴⁰ Dunque, la conoscenza non è un percorso puramente intellettualistico, «non è vorace possesso di un oggetto morto da parte di un soggetto gnoseologico predace, ma invece una *comunione morale di persone* ognuna delle quali è per ciascun'altra oggetto e soggetto». ⁴¹ Un atto che coinvolge la persona nella sua interezza, implicando, da un lato una sua divinizzazione, dall'altro un'autentica partecipazione alla vita di Dio-Trinità-Amore, una comunione sostanziale di persone, una "trinitizzazione".

5. *La teologia mistica, tra stupore e apofatismo*

Come è stato colto con pertinenza e acutezza da Pavel Evdokimov, uno dei maggiori divulgatori del pensiero ortodosso russo in Occidente: «Gli ortodossi non hanno mai avuto simpatia per le *summe teologiche*, né per i sistemi scolastici. Ogni formulazione o definizione eccessiva provoca una diffidenza istintiva. L'ortodossia non ha bisogno di formulare, ha bisogno di non formulare. È una convinzione innata che viene dai Padri della Chiesa, che non è bene speculare sui misteri, è meglio contemplarli, lasciarsi illuminare e penetrare dalla loro luce. Così, senza farsi razionalizzare, il mistero diviene illuminante. Di qui ogni tipo di spiritualità, molto più liturgico e iconografico che discorsivo, concettuale e dottrinale». ⁴² L'ostilità costitutiva dell'ortodossia verso ogni forma di astrazione concettuale si traduce in una connaturale apertura allo stupore e alla meraviglia quale scaturigine originaria della conoscenza, nella profonda consapevolezza che, come osservava san Gregorio Nisseno «i concetti creano gli idoli di Dio, solo lo stupore afferra qualcosa». ⁴³ Questo tratto contemplativo, che l'anima russa ha ereditato dalla tradizione patristica bizantina, ci sembra essenziale per la comprensione della mistica e del silenzio di Dio, ma anche per una riconsiderazione dello stupore quale «ordinamento

⁴⁰ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 85.

⁴¹ Ibidem, p. 84.

⁴² P.N. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Città nuova, Roma, 1972, p. 35.

⁴³ GREGORIO DI NISSA, *De vita Moysis*, PG.44, 377b; in, Id., *Cantica Canticorum*, PG 44, 1028d.

dell'anima in filosofia». ⁴⁴ L'apofatismo che appare come un non sapere fondato su un sapere, il "sì" apofatico di cui l'icona è in qualche misura rivelazione, indica come Dio sia inconoscibile fuori dalla comunicazione che Lui fa di sé stesso. Un tale silenzio non è più *enigmatico* ma, a ben vedere, risponde ad una particolare espressione della cultura russa, secondo i moduli da essa richiesti e ad essa più connaturali. In questo percorso mistico tutto viene dato, non tutto è conoscibile, poiché la totalità supera la coscienza che ne abbiamo. Ciò che la dottrina formula, la mistica lo intuisce e sperimenta oltre ogni espressione. Il *tutto* donante è una sorgente inesprimibile, che si fa esperienza vissuta ⁴⁵ nella visione-contemplazione-ascolto, lasciando percepire il senso dell'assoluta gratuità e trascendenza di Dio, non racchiudibile in concetti puramente umani, perché la sua natura sovra-essenziale resta sempre inconoscibile.

Già dal breve percorso compiuto emerge con evidenza come nel pensiero cristiano slavo-russo filosofia, teologia e mistica siano indissolubilmente congiunte. La mistica non riguarda soltanto il vissuto, l'esperienza personale e intima dei divini misteri, le visioni interiori riservate a pochi, ma è una vera e propria facoltà della conoscenza che investe l'intera esperienza ecclesiale, la sua "tradizione vivente", che fa esperienza dei misteri rivelati. ⁴⁶ In questa tradizione culturale si è saldamente custodito un nesso vitale tra amore di Dio, visione divina e conoscenza di Lui. Per questo la mistica è intesa come culmine della teologia, vale a dire, in ultima istanza, «contemplazione della santa Trinità» (come suggerito da Evagrio Pontico e Gregorio di Nissa). Questa contemplazione della luce della Trinità si dona come «teofania visibile», visione luminosa di Cristo trasfigurato. Si delinea pertanto una via mistica nella conoscenza di Dio, che va dalle "tenebre" del Monte Sinai alla "luce" del Monte Tabor, passando dal Dio inconoscibile al volto glorioso di Dio incarnato. Un passaggio decisivo quasi a confermare che: «La teologia della luce è intimamente connessa alla spiritualità ortodossa: l'una è impossibile senza l'altra», ⁴⁷ ma anche a testimoniare nel contempo che questo bagliore di conoscenza e di sapienza si attua come evento di bellezza che porta con sé il sigillo e lo splendore della

⁴⁴ Di particolare rilevanza al fine di cogliere il nesso tra filosofia e mistica, lo scritto di P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, a cura di N. VALENTINI, Quodlibet, Macerata-Roma 2011; cit., p. 54.

⁴⁵ VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., p. 5.

⁴⁶ Per questo, come è stato sottolineato: «Teologia e mistica si sostengono e si completano a vicenda (...). Non vi è dunque mistica senza teologia, ma soprattutto non vi è teologia senza mistica. (...) La tradizione dottrinale – cioè le linee fissate dalla Chiesa sul cammino della conoscenza di Dio, e la tradizione mistica – cioè l'esperienza acquisita dei misteri della fede, non possono venire separate o contrapposte», VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica nella Chiesa d'Oriente*, cit. p. 5; 231.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 109.

verità, seppure di una verità non dimostrabile, poiché la verità si mostra, non la si dimostra, si contempla, non si cattura. In modo assai paradigmatico, è quanto accade anche all'*uomo ridicolo* messo in scena da Dostoevskij: «Io l'ho vista la Verità l'ho vista con i miei occhi, ho visto tutta la sua gloria. (...). Non l'ha inventata la mia mente, l'ho vista e la sua immagine viva ha riempito la mia anima per sempre».48

Già i Padri della Chiesa d'Oriente che ebbero una maggiore influenza sulla cultura slava ortodossa (Dionigi Areopagita, san Gregorio Palamas, san Gregorio di Nissa, san Giovanni Damasceno...) avvertirono l'impotenza delle parole ad esprimere i divini misteri, ricorrendo spesso all'apofatismo,⁴⁹ all'antinomia, ai simboli iconografici e liturgici, come pure alle potenti forme della pietà popolare russa.⁵⁰ La concezione dottrinale più radicata e diffusa in questa tradizione culturale poggia sulla convinzione che ogni affermazione su Dio, appena raggiunta debba essere subito superata, in ragione dell'insondabile e inconoscibile profondità dell'essenza divina.⁵¹ La tradizione cristiana orientale, a partire soprattutto da Dionigi Areopagita, ha sempre manifestato la sua predilezione per la teologia apofatica, vale a dire per l'impossibilità di affermare alcunché su Dio, in quanto ritiene che non possa esservi alcuna analogia fra gli attributi del finito e quelli dell'infinito. Per la teologia apofatica i caratteri e i nomi della divinità sfuggono a ogni sforzo di definizione umana, ma questo non significa affatto precipitare in vaghe forme di nichilismo, come ingenuamente si potrebbe pensare, bensì prendere atto di un mistero di Dio che eccede ogni possibilità umana di racchiuderlo in un concetto. Infatti, «l'apofatismo supera tutti i concetti, tutto il campo della speculazione filosofica (...) trasforma la teologia dei concetti in contemplazione, i dogmi in esperienza dei misteri ineffabili».52

⁴⁸ F.M. DOSTOEVSKIJ, *Il sogno di un uomo ridicolo*, pp.56-57.

⁴⁹ Letteralmente "lontano dal dire", la via *negationis* (negativa), che predilige la contemplazione e il "non dire", ma l'*apofasi* è anche ascesa, salita. Nell'ambito del linguaggio teologico enunciativo, il termine apofatico si contrappone a quello di catafatico, vale a dire, la negazione all'affermazione.

⁵⁰ Su questo aspetto rimandiamo alla raccolta antologica di T. ŠPIDLIK, *I grandi mistici russi*, Città Nuova, Roma 1977; N.S., ARSENJEV, *La piété russe*, Neuchâtel, 1963; I. GORAINOFF, *I pazzi in Cristo nella tradizione ortodossa*, Ancora, Milano 1988; D. BARSOTTI, *Mistici russi*, Il leone verde, Torino 2000; S.S. AVERINCEV, A. POPPE, V. VODOFF e AA. VV., *Forme della santità russa*, a cura di A. MAINARDI, Comunità di Bose, Magnano, (BI) 2002.

⁵¹ Cfr. in particolare DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, in Id., *Tutte le opere*, cit., pp. 398-414. Si vedano inoltre le *Opere* di Gregorio Palamas, in particolare la raccolta *L'uomo mistero di luce incenerata*, a cura di M. TENACE, Paoline, Milano 2005. Cfr. inoltre l'importante studio di J. MAYENDORFF, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Gribaudi, Milano 1997.

⁵² VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica nella Chiesa d'Oriente*, cit. p. 233.

La teologia, per la tradizione cristiana orientale, non è conoscenza intellettuale di cose che riguardano Dio, questo sarebbe razionalizzarlo, ridurlo alle proprie idee. Qualsiasi *definizione* riguardo a Dio rischia di diventare *idolo*; il “*nome di Dio*” sarà sempre un “*non nome*”.⁵³ L'inconoscibilità di Dio non concerne l'incapacità umana di saltare l'abisso che lo separa da Lui, ma più esattamente il fatto che Egli non corrisponde alle categorie dell'umano conoscere. Questa tradizione ci mostra pertanto come sia possibile fare esperienza concreta dei misteri rivelati alla Chiesa attraverso una mirabile sintesi dei suoi diversi elementi costitutivi: dalla sapienza patristica bizantina alla spiritualità *esicasta*, dalla *filocalia* alle vette della liturgia e dell'iconografia. Fulcro di tali esperienze ascetiche è il linguaggio, le modalità diverse e complementari di come sia possibile “dire Dio” e insieme tacerlo. Il linguaggio o, meglio ancora, la parola, che mai si separa dall'esperienza, finisce paradossalmente quasi per raggiungere il suo culmine nell'apofasi. Aperta sul silenzio, la parola della teologia diventa come un simbolo dell'esperienza ecclesiale ortodossa.⁵⁴ Ma come potrà dirsi il silenzio in quanto silenzio? Un'inevitabile polarità antinomica percorre ancora una volta il linguaggio della fede. Dunque, in ultima istanza, l'apofatismo è il rifiuto di esaurire la conoscenza (di Dio e dei Divini Misteri), nella sua formulazione, mettendosi alla ricerca di altre forme della conoscenza lungo il cammino ascetico della contemplazione della «tenebra più che luminosa del silenzio».⁵⁵

Questo cammino ascetico mediante il quale la creatura esce sempre più da sé stessa per “salire” fino alla «caligine luminosissima, del silenzio che insegna arcanamente»,⁵⁶ realtà che avvolge l'abisso della vita intradivina, lo

⁵³ Cfr. P. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Paoline, Roma 1983, p. 24.

⁵⁴ Particolarmente acute e significative risultano le riflessioni filosofico-teologiche maturate nell'ambito dell'ortodossia contemporanea (di area greca) da CH. YANNARAS, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Jaca Book, Milano 1973, poi ristampato con diverso titolo: *Heidegger e Dionigi Areopagita, assenza e ignoranza di Dio*, (a cura di A. FYRIGOS), Città Nuova, Roma 1995. Approdando ad una sua originale sintesi teoretica su questo tema, egli contrappone provocatoriamente la comprensione dell'apofatismo orientale come “silenzio cristiano su Dio” al silenzio con cui l'Occidente ha preteso dimenticarsi di Dio.

⁵⁵ DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, cit., p. 406, ripreso e commentato nel I capitolo dell'opera di VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., pp. 19-38.

⁵⁶ Un formidabile ossimoro con il quale Dionigi Areopagita condensa questa esperienza mistica in forma di preghiera a partire dal mistero trinitario: «Trinità sovrastanziale, superdivina ed oltremodo buona, custode della divina sapienza dei cristiani, conduci noi direttamente verso il vertice superinconoscibile, splendidissimo e altissimo delle Scritture occulte, là dove i misteri semplici e assoluti e immutabili della teologia sono svelati nella *caligine luminosissima*, del silenzio che insegna arcanamente,

porta gradualmente ad appartenere totalmente all'inconoscibile, all'ineffabile e trova il suo compimento nell'unione divina e deificante. L'ascetica, giustamente definita dai santi padri «arte delle arti», tra le più sofferte e gioiose, è la trasformazione della “materia” umana, di tutto l'essere umano, nella sua inesauribile conformazione al divino.

La mistica non è il misticismo, vale a dire progressiva deriva nelle diverse forme di psicologismo e sentimentalismo; la sua rilevanza è essenzialmente ascetica e speculativa al tempo stesso. Pensare la mistica in termini teologici e filosofici significa tentare di «dire l'indicibile», comprendere la specificità del suo evento linguistico, nel quale il farsi luce della parola e della sua dicibilità deve misurarsi con l'eccedenza del suo significato.⁵⁷ Come già per l'antica tradizione patristica, anche per il pensiero ortodosso russo, la profonda adesione all'esperienza mistica «... secondo la rivelazione del mistero taciuto per secoli» (Rm 16,25), preserva la natura eccedente di Dio, la Sua infinita distanza dalla ragione umana, affermando al contempo l'insopprimibile nostalgia della perfetta comunione, senza fusione. Molto opportunamente, giungendo alla sintesi conclusiva della sua opera sulla teologia mistica, Vladimir Losskij osserva che essa «è anche una teologia esistenziale che impegna l'essere intero, ponendolo sulla via dell'unione, obbligandolo a cambiare, a trasformare la sua natura per giungere alla vera “gnosi”, che è la contemplazione della Santa Trinità».⁵⁸

La mistica richiama anzitutto la relazione sostanziale al mistero, ma i misteri in senso cristiano «non sono segreti che non è lecito svelare, non sono parole d'ordine convenute di congiurati, ma invece *esperienze* inespri-mibili, indicibili, indescrivibili, che non possono rivestirsi di parole se non nella contraddizione».⁵⁹ L'intera realtà fisica e visibile, come pure la nostra

caligine che fa risplendere in maniera superiore nella massima oscurità ciò che è splendidissimo e che esuberantemente riempie le intelligenze prive di occhi, di splendori meravigliosi, nella completa intangibilità e invisibilità. Questa sia la mia preghiera», DIONIGI AREOPAGITA, *Teologia mistica*, cit., (I, 997 b.), pp. 405-406.

⁵⁷ Per un confronto più ampio su questo versante si veda in ambito russo l'ottima sintesi di N.A. BERDJAEV, *Mistica e vita spirituale*, in Id., *Filosofia dello spirito libero*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1997, pp. 318-345. Cfr. inoltre AA. VV., *Filosofia e mistica*, a cura di A. MOLINARO e E. SALMANN, Studia Anselmiana, Roma 1997; M. VANNINI, *Mistica e filosofia*, Piemme, Casale Monferrato 1997.

⁵⁸ VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., p. 233. Dello stesso autore si veda anche *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart*, La vita felice, Milano 2016.

⁵⁹ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, ... cit., p. 171. L'attenzione di Florenskij per la mistica è sempre stata molto presente in tutta la sua vasta opera e nella sua vita, assumendo differenti risonanze tematiche, originali implicazioni e tipologie quali: la “mistica dell'infanzia” e la “mistica del fiabesco”, la “percezione mistica della natura” e della realtà, fino ad elaborare prospettive di antropologia teologica centrate sulla “profondità mistica del corpo” e sulla “mistica del cuore”, la “mistica

esistenza in essa immersa, nonostante la negligente indifferenza umana, sono pervase dal mistero, poiché «tutto è mistero»,⁶⁰ misteri terribili e mirabili, superiori alla pura ragione, che di essa ne rivelano l'antinomia, concepita in senso ultimo proprio come «mistero dell'anima, un mistero di preghiera e di amore». ⁶¹ L'autentica mistica cristiana non è mai gnostica fuga dal mondo e dal corpo, tanto meno «mistica della testa» (o dello yoga),⁶² e «mistica del ventre»,⁶³ bensì mistica del cuore che, secondo la grande tradizione esicasta e filocalica, è «la mistica del raccoglimento dell'essere umano, la quale anzitutto apre l'accesso alla grazia che nutre l'intimo dell'uomo, emenda la personalità e le consente di salire di vetta in vetta». ⁶⁴ In questo senso il cammino ascetico verso la divinizzazione, l'inabitazione della grazia, dono dell'immagine di Dio e della sua Verità triipostatica⁶⁵ sollecita la creatura a una vita nuova in Cristo, a una trasformazione autentica della sua materia, fino alla vera e propria trasfigurazione, portandola a riscoprire il suo *cuore cherubico*, quel nucleo angelico sempre invisibile agli occhi della carne, il tempio santo interiore in cui abita lo Spirito Santo che brilla di bellezza celeste sotto strati di fango e di limo.⁶⁶

Il mistico, al pari dell'iconografo, dal mondo terreno ascende verso quello celeste, e qui contempla il mistero della vita divina, «tocca gli eterni noumeni delle cose», poi impregnato di questa conoscenza, trasformato da questa esperienza, ritorna al mondo terreno. Questo è quanto avviene nell'esperienza mistica: «L'anima si inebria del visibile e perdendolo di vista, si estasia sul piano dell'invisibile». ⁶⁷ Tuttavia questo cammino verso la *divinizzazione (théôsis)*, porta a consumare l'involucro psichico, svuota ogni residuo di autosufficienza e soltanto così si prepara all'incontro luminoso con «Colui che è Santo». Un cammino che è essenzialmente svuotamento

del culto" e del rito liturgico, la "mistica dell'*homoousia* trinitaria" e la "mistica dell'amicizia". Ognuno di questi aspetti meriterebbe una specifica e approfondita trattazione.

⁶⁰ «In tutto c'è il mistero di Dio ... ed è meglio che sia mistero: esso è terribile e mirabile al cuore, e questo timore è per la letizia del cuore... È ancor più bello che sia mistero ...», F.M. DOSTOEVSKIJ, *I demoni*.

⁶¹ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, ... cit., p. 172.

⁶² Pratiche diffuse in Oriente, specialmente in India e importate in Europa dagli occultisti e soprattutto dai teosofi.

⁶³ Si pensi soprattutto ai culti orgiastici antichi e moderni.

⁶⁴ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit. p. 283.

⁶⁵ Ci riferiamo ad alcune delle figure spirituali che hanno maggiormente inciso sul pensiero russo, in particolare: Dionigi Areopagita, i padri Cappadoci, Atanasio di Alessandria, Simeone il Nuovo Teologo e naturalmente San Sergio di Radonež.

⁶⁶ Cfr. P.A. FLORENSKIJ, *La gioia eterna*, in Id., *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*, a cura di N. VALENTINI e L. ŽAK, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2015, pp. 220-229.

⁶⁷ P.A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, a cura di E. ZOLLA, Adelphi, Milano 1977, p. 35.

nel dono di sé, vera e propria *kenosis* dell'Io, fino alla *consegna* e alla consumazione di ogni residuale «autosufficienza inospitale», considerata dai santi Padri la radice di ogni peccato. Non l'idealistico e romantico annichimento estatico del Sé, ma una vera e propria rinuncia a sé stessi, alla propria aseità e al proprio solipsismo, come unica condizione che può riavvicinare la creatura alla somiglianza con Dio, lasciandole intravedere la radiosa bellezza del cuore purificato, bellezza di luce e quasi di gloria. La mistica è ciò che dona alla fede il suo ardimento e la libertà del suo *ethos*.

BIBLIOGRAFIA

- AA. VV., *Vechi. L'intelligencija russa tra il 1905 e il 17*, (con scritti di N. BERDJAEV, S. BULGAKOV, M. GERŠENZON, A.S. IZGOEV, B.A. KISTJAKOV-SKIJ, P.B. STRUVE, S.L. FRANK) a cura di P. MODESTO, Jaca Book, Milano 1970.
- AA. VV., *L'idea di persona nel pensiero orientale*, (a cura di G. GRANDI), Rubettino, Soveria Mannelli (CN) 2003.
- AA. VV., *Gregorio Palamas e oltre*, a cura di A. RIGO, Olschki Ed., Firenze 2004.
- S.S. AVERINCEV, *L'anima e lo specchio. L'universo della poetica bizantina*, Il Mulino, Bologna 1988.
- S.S. AVERINCEV, *Atene e Gerusalemme. Contrapposizione e incontro di due principi creativi*, Donzelli, Roma 1994.
- S.S. AVERINCEV, *La Russia e la "cristianità" europea*, Quaderni dell'accademia "Sapientia et scientia", Sofia: idea Russa idea d'Europa, Roma 2010.
- D. BARSOTTI, *Mistici russi*, Il leone verde, Torino 2000.
- N.A. BERDJAEV, *Il senso della creazione, saggio per una giustificazione dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1994.
- N.A. BERDJAEV, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e XX secolo)*, a cura di C. DE LOTTO, Mursia, Milano 1992;
- N.A. BERDJAEV, *Filosofia dello spirito libero*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1997.
- S.N. BULGAKOV, *L'Orthodoxie*, Felix Alcan, Paris 1932; ed. L'Age d'Homme, Lausanne 1980.
- S.N. BULGAKOV, *L'Agnello di Dio, Il mistero del Verbo incarnato*, Intr. di P. CODA, Città Nuova, Roma 1995.
- S.N. BULGAKOV, *La luce senza tramonto*, (a cura di M. Campatelli), Lipa, Roma 2002.
- O. CLÉMENT, *Alle fonti con i Padri. I mistici cristiani delle origini. Testi e commento*, Città Nuova editrice, Roma 1987.
- DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, tr. it. P. Scazzoso, Rusconi Milano 1981.
- V. F. ERN, *Bor'ba za Logos. Na puti k logizmu* (La lotta per il Logos. Sulla via verso il logismo), ora in Id., *Sočinenija*, a cura di N.V. KOTRELEV, E.V. ANTONOVA, Pravda, Moskva 1991.
- P.N. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972.
- P.N. EVDOKIMOV, *La conoscenza di Dio secondo la tradizione orientale*, Paoline, Roma 1983.
- P.N. EVDOKIMOV, *La vita trasfigurata in Cristo. Prospettive di morale ortodossa*, Lipa, Roma 2000;
- P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea*

- ortodossa*, a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2010.
- P.A. FLORENSKIJ, *La mistica e l'anima russa*, a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2006.
- P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. VALENTINI, Rusconi, Milano 1999, nuova edizione aggiornata in SE, Milano 2015.
- P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. VALENTINI e A. GORELOV, Bollati-Boringhieri, Torino 2007.
- P.A. FLORENSKIJ, *Le porte regali. Saggio sull'icona*, (a cura di E. ZOLLA), Adelphi, Milano 1977.
- P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, a cura di N. VALENTINI, Quodlibet, Macerata-Roma 2011.
- P.A. FLORENSKIJ, *Realtà e mistero*, a cura di N. VALENTINI, SE, Milano 2013.
- P.A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*, (nuova edizione riveduta e ampliata, a cura di N. VALENTINI e L. ŽÁK, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 2014.
- P.A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, San Paolo, a cura di N. VALENTINI, Cinisello Balsamo (MI) 2016; La II edizione riveduta e corretta è stata ristampata nel 2017.
- P.A. FLORENSKIJ, *Bellezza e Liturgia. Scritti su Cristianesimo e cultura*, a cura di N. VALENTINI, SE, Milano 2020. Nuova edizione riveduta e integrata.
- G.V. FLOROVSKIJ, *Vie della teologia russa*, a cura di P.C. BORI, Marietti, Genova 1987.
- L.S. FRANK, *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*, Vita e Pensiero, Milano 1977.
- L.S. FRANK, *L'inattinguibile. Verso una filosofia della religione*, Jaca Book, Milano 1977.
- L.S. FRANK, *Svet vo t'me. Opyt christionskoj etiki i social' noj filosofii* (La luce nelle tenebre. Saggio di un'etica e filosofia sociale cristiane), Ymca Press, Paris 1949.
- GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2003.
- GREGORIO PALAMAS, *L'uomo mistero di luce incenerata*, a cura di M. TENACE, Paoline, Milano 2005.
- V. I. IVANOV, *Dostoevskij. Tragedia, Mito, Mistica*, Il Mulino, Bologna 1994.
- VL. LOSSKIJ, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, EDB, Bologna 1985.
- VL. LOSSKIJ, *Teologia negativa e conoscenza di Dio in Meister Eckhart*, La vita felice, Milano 2016
- J. MEYENDORFF, *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Gribaudi, Milano 1997.

- G. PIOVESANA, *Russia – Europa nel pensiero filosofico russo. Storia antologica*, Lipa Roma 1995.
- V.V. ROZANOV, *Poputnye zametki*, tr. it., *Note di viaggio*, L'Argonauta, Latina 1997.
- O. SEDAKOVA, *Apologia della ragione*, La Casa di Matriona, Milano 2009.
- A. SINJAVSKIJ, *Ivan lo Scemo. Paganesimo, magia e religione del popolo russo*, Guida, Napoli 1993.
- L. ŠESTOV, *Sulla bilancia di Giobbe*, Adelphi, Milano 1991.
- V.S. SOLOV'EV, *Krasota v prirode*, tr. it., in Id., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano 1988.
- V.S. SOLOV'EV, *I fondamenti della vita spirituale*, Lipa, Roma 1998.
- V.S. SOLOV'EV, *La Russia e la Chiesa universale e altri scritti*, a cura di A. DELL'ASTA, Casa di Matriona, Milano 1989.
- T. ŠPIDLIK, *I grandi mistici russi*, Città Nuova, Roma 1977.
- T. ŠPIDLIK, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995.
- CH. YANNARAS, *Ignoranza e conoscenza di Dio*, Jaca Book, Milano 1973; recentemente riproposto, con il titolo: *Heidegger e Dionigi Areopagita, assenza e ignoranza di Dio*, (a cura di A. FYRIGOS), Città Nuova, Roma 1995.
- CH. YANNARAS, *La libertà dell'ethos. Alle radici della crisi morale dell'occidente*, EDB, Bologna 1984.
- B.P. VYŠESLAVCEV, *Etika preobražennogo Erosa* (Etica dell'eros trasfigurato) (1931), Respublika, Moskva 1994.
- B.P. VYŠESLAVCEV, *Il cuore nella mistica cristiana e indiana*, Lipa, in AA.VV., *L'intelligenza spirituale del sentimento*, Roma 1995.
- N. ZERNOV, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, La Casa di Matriona, Milano 1978.