

PAVEL FLORENSKIJ E LA TOLLERANZA INFELICE

DOI: 10.7413/18281567071

di Marina Guerrisi

Università degli studi dell'Insubria (Varese - Como)

Pavel Florenskij and dry tolerance

Abstract

How catholic Church and Orthodox thought have read the concept of tolerance from Enlightenment? If catholic writings seem to support an idea of tolerance measured by moral conscience of unity, Pavel Florenskij helps us understand how could be equivocal the relationship between liberal values and religious culture. Tolerance without a sufficient knowledge of the religious phenomenon is likely to become an indifferent consent. What's that kind of knowledge, according to Florenskij, able not to develop into sad tolerance yearning for transcendence?

Keywords: tolerance, orthodoxy, Pavel Florenskij, pluralism, catholic thought.

In uno scritto dal titolo *Nota sull'ortodossia*¹ P.A. Florenskij dichiara che i « positivisti e gli altri apostoli della tolleranza sono persino peggio degli autori da cui sarebbe naturale aspettarsi un certo fanatismo ».² Per comprendere l'origine di tale avveduta propensione sarà opportuno riflettere sul grado di ricezione del positivismo europeo nei primi anni del XX secolo russo e in particolare sul modo in cui la categoria umanista di tolleranza venne diversamente combattuta – in parte assimilata – e dal magistero cattolico e dal pensiero ortodosso.

¹ Come scrive N. Valentini nella nota alla traduzione italiana, « l'originale del testo *Nota sull'ortodossia* è un manoscritto di S.I. Ogneva, scritto sotto dettatura di padre Florenskij e da lui rivisto e titolato. Si può supporre che il testo sia incompiuto, forse predisposto per la pubblicazione sulla rivista "Pilgrim" (ove però non venne mai stampato). Pubblicato per la prima volta su "Simvol", 21, 1989, 91-98, da una copia che circolava in *samizdat* (pubblicazioni dattiloscritte o manoscritte che circolavano clandestinamente durante il periodo sovietico) » in P.A. FLORENSKIJ, *Bellezza e Liturgia. Scritti su Cristianesimo e cultura*, Milano 2010, XLVIII. Il testo russo si trova in P.A. FLORENSKIJ, SČT, vol. II, 537-46.

² P.A.FLORENSKIJ, *Nota sull'ortodossia* in *Bellezza e liturgia*, cit., 42.

Considerando la nascita storico-religiosa di tale concetto, possiamo qui accordarci nel concepire la tolleranza cristiana come la pubblica convivenza di verità e credenze maturate nella società civile, al termine delle guerre di religione nel XVII secolo. I principi liberali che lo sostengono legittimano la relazione tra ordine pubblico e libertà privata, stato e religione, a partire dalle rivendicazioni delle minoranze – di natura protestante - rispetto agli assolutismi europei del XVI secolo e ancor prima dalla lotta per le investiture. Da Carlo V fino ad arrivare ai *Trentanove articoli* promulgati da Elisabetta I nel 1563, la tolleranza civile viene elaborata giuridicamente entro i confini di libertà concessa alle frange riformate da parte dello stato sovrano.

Ragioniamo pertanto su quel tipo di elargizione finalizzata all'ordine pubblico che diviene sintomo di valore morale riconosciuto entro un immaginario collettivo solo a partire da una sua trattazione sistematica o propagandistica, ossia a partire dallo sviluppo di un pensiero intellettualmente giustificato. Poniamo in tal senso il 1763, anno di pubblicazione del *Trattato sulla tolleranza* di Voltaire, quale incipit letterario del concetto di *dignità morale*, che, sulla base di una ragione illuminata, predilige una tolleranza tra credenze, ritenendo il bene comune come la prima forma di convenienza per ogni società democratica.³

Ciò potrebbe consegnarci ad un'analisi meramente prescrittiva della tolleranza europea. Le guerre di religione nel XVII secolo stabilirono infatti che il compito dello stato moderno si realizza nell'unità della nazione, che è il corpo del popolo, concedendo la libertà formale al singolo di autodeterminarsi. Considerando l'aspetto giuridico di questo traguardo, verrebbe retoricamente da chiedersi se il concetto di tolleranza sia sufficiente per trasformare la religione in una questione sociale di spirito borghese, come direbbe Marx, e se lo stato possa mantenersi realmente unito contando esclusivamente sull'etica dei singoli cittadini.⁴

³ Ricordiamo che Voltaire scrive dall'indignazione innescata rispetto al caso storico di Jean Calas, il calvinista giustiziato a Tolosa dal fanatismo cattolico. Sull'influenza della propaganda illuminista: « Nella sua Storia di Francia, Leopold Ranke ha descritto la guerra confessionale francese. [...] Ciò che è interessante nel nostro contesto è lo sviluppo di uno specifico pensiero intorno allo Stato nelle teorie dei cosiddetti *Politiques*, i pubblicisti francesi, e la concentrazione e stabilizzazione del potere statale che si basa su di loro. Questi *Politiques* svilupparono ora un tipo di argomentazione che, in confronto con la tradizione giusnaturalistica della Scolastica, era nuova e specificatamente politica. Essi affermarono un concetto formale della pace, ossia al tacere delle armi, alla pace e sicurezza materiale della vita, essi attribuiscono il primato rispetto alla lotta in nome della verità religiosa ». E.W. BÖCKENFÖRDE, *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, Bari-Roma 2010, 43.

⁴ Il problema è ben ripreso ancora da Böckenförde: « lo stato liberale, secolarizzato, vive di presupposti che esso di per sé non può garantire. Questo è il grande rischio che per amore della libertà lo Stato deve affrontare. Come stato liberale,

La questione viene presentata in termini simili da L. Kolakowski, nello studio sul rapporto tra pretesa giustificata di una verità assoluta e pretese di verità plurali interne al Cristianesimo:

il problema è anzitutto in che misura questa giustificazione sia logicamente valida nel contesto della fede cristiana; in secondo luogo se l'intolleranza, anche ammettendo che quelle pretese non offrano ragioni necessarie per giustificarla, ne sia l'inevitabile risultato sociale e psicologico. [...] Lo stesso problema potrebbe essere riformulato in un altro modo: anzitutto, un cristiano è incoerente se predica la tolleranza? In secondo luogo, è improbabile su basi empiriche che il cristianesimo possa accettare autenticamente il principio di tolleranza? [...] Ma anche se riuscissimo a mostrare che tali valori esistono nella rivelazione, rimane il problema di come considerare l'intera storia dell'intolleranza nelle vicende del cristianesimo: un errore? Un fraintendimento da parte dei cristiani della loro stessa fede?⁵

Fin qui l'opinione ci permetterebbe di intendere la coercizione, l'esclusivismo (*extra ecclesiam nulla salus*) e il controllo sull'informazione come i risultati più controversi della lotta al modernismo da parte del magistero cattolico. Nell'inconciliabilità tra tolleranza politica e politica di cristianizzazione, il papato fu a conti fatti impegnato a legittimare la propria autonomia in senso giuridico prima ancora che ecclesiale, a fronte della massificazione degli ideali liberali. Come scrive Alberigo, «accanto a una concezione dell'autorità forse meno arbitraria ma certo più esigente di quella pre-rivoluzionaria ottiene una considerazione sempre maggiore l'istituzione scolastica [...]». Nasce cioè la stagione delle ideologie come riconoscimento della capacità di aggregazione e dell'efficacia di controllo sociale delle concezioni della vita e della storia. Le idee non giovano più

esso da una parte può sussistere soltanto se la libertà che concede ai suoi cittadini si regola a partire dall'interno, dalla sostanza morale del singolo e dall'omogeneità della società». Ib., 50.

⁵ L. KOLAKOWSKI, *È concepibile una tolleranza cristiana?* in P.C. BORI (cur.), *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, Atti del Convegno Internazionale di Bologna, 12-14 Dicembre 1985, Bologna 1986, 227. Come conferma N. Bobbio nel medesimo volume: «altro è il problema della tolleranza di credenze o opinioni diverse, che implica un discorso sulla verità e la compatibilità teorica o pratica di verità anche contrapposte; altro è il problema della tolleranza di colui che è diverso per ragioni fisiche o sociali, un problema che mette in primo piano il tema del pregiudizio, e della conseguente discriminazione. [...] La prima deriva dalla convinzione di possedere la verità; la seconda deriva da un pregiudizio, inteso come un'opinione o un insieme di opinioni, che vengono accolte acriticamente e passivamente dalla tradizione, dal costume oppure da un'autorità i cui dettami si accettano senza discuterli.» in N. BOBBIO, *Le ragioni della tolleranza*, ivi, 243.

solo a capire la realtà, ma anche a dominarla, che si voglia conservare o modificare lo status quo non importa».⁶ Dall'enciclica *Mirari Vos*, emanata da Gregorio XVI nel 1832, alla *Tametsi futura* di Leone XIII nel 1900 dovremmo dedurre – gravemente - quale sia stato il grado di intolleranza coercitiva contro i valori della modernità, giustificata dalla chiesa cattolica in nome di una salvezza universale.

Giovanni XXIII e il Concilio Vaticano II stabilirono le occasioni storiche perché una simile strategia di trincea si aprisse al potenziale salvifico insito nell'intera storia secolare dell'umanità, considerata in definitiva senza discriminazione in tutti i suoi aspetti plurali. Giovanni Paolo II e Benedetto XVI continuarono da un lato a ribadire - nonostante la teologia sui segni dei tempi ne avesse stemperato le predisposizioni d'animo - la deriva relativista di ogni atteggiamento tollerante autoreferenziale e la sua persistente insufficienza nel classificarsi come valore morale completo.⁷ Esplicito appare infatti il contenuto dell'omelia proferita da Giovanni Paolo II ai rappresentanti delle diverse confessioni cristiane:

Dicevo allora che abbiamo bisogno di tolleranza, ma che la sola tolleranza tra le Chiese è decisamente troppo poco. Che fratelli sono coloro che soltanto si tollerano? Occorre anche accettarsi reciprocamente. Ricordo oggi queste parole e le confermo con tutta fermezza. Neppure della reciproca accettazione, tuttavia, ci si può accontentare. Il Signore della storia infatti ci pone di fronte al terzo millennio del cristianesimo. Scocca una grande ora. La nostra risposta dovrebbe essere all'altezza del grande momento di questo particolare *kairos* di Dio. Qui, in questo luogo, voglio dire: Non basta la tolleranza! Non basta la reciproca accettazione. Gesù Cristo, colui

⁶ G. ALBERIGO, *Il cattolicesimo contemporaneo: Giovanni XXIII*, ivi, 131.

⁷ « In questo senso, il relativismo morale mina il funzionamento della democrazia, che da sola non basta a garantire la tolleranza e il rispetto tra i popoli. » BENEDETTO XVI, *Lettera al Cardinale W. Kasper in occasione della conferenza sulla pace e sulla tolleranza* (Istanbul, 7-9 Novembre 2005). « La tolleranza, che ammette per così dire Dio come opinione privata, ma gli rifiuta il dominio pubblico, la realtà del mondo e della nostra vita, non è tolleranza ma ipocrisia. Laddove però l'uomo si fa unico padrone del mondo e proprietario di se stesso, non può esistere la giustizia. Là può dominare solo l'arbitrio del potere e degli interessi.» BENEDETTO XVI, *Omelia per l'apertura della XI assemblea generale ordinaria del sinodo dei vescovi*, Basilica Vaticana – 2 Ottobre 2005.

che è e che viene, attende da noi un segno leggibile di unità, attende una testimonianza comune.⁸

Terminato quindi il manicheismo d'assalto, testimonianza comune e tutela dell'integrità della coscienza morale diventano le risposte ermeneutiche fornite dal magistero cattolico finalizzate all'unità sociale che tentano di mitigare quel legalismo relativista covato dagli apologisti della tolleranza di prima generazione illuminista (rischio culturale d'altra parte denunciato secoli prima da Spinoza⁹).

Anche il card. Bertone rinforzerà in questo modo il rapporto tra il carattere della tolleranza e la totalità della coscienza cristiana: « ciò che conferisce alla tolleranza il suo valore è la sacralità della coscienza. Questa tende sempre al bene ed alla verità, rispetto ai quali è, pertanto, un valore secondario. Se, invece, la tolleranza diventa il valore supremo, allora ogni convinzione autenticamente veritativa, che escluda le altre, è intolleranza». ¹⁰ All'interno del medesimo discorso cardinalizio troviamo anche il riferimento al più importante filosofo del pensiero ortodosso, V. Solov'ëv:

Solov'ëv attribuisce all'Anticristo un libro, *La via aperta alla pace ed al benessere del mondo*, che ha come contenuto essenziale l'adorazione del benessere e della pianificazione razionale. La religione certamente non può non svolgere una funzione sociale. Tuttavia, ciò avviene, anzitutto, tenendo vivo il senso di Dio e della trascendenza.¹¹

⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per la preghiera ecumenica con i rappresentanti delle diverse confessioni cristiane*, «Hala Ludowa» (31 maggio 1997), sul web: w2.vatican.va

⁹ « Se nessuno può rinunciare alla libertà di pensare e di giudicare secondo il proprio criterio, e se ciascuno per insopprimibile diritto di natura è padrone dei propri pensieri, ne viene che, in una comunità politica, avrà un esito sempre disastroso il tentativo di costringere uomini che hanno diversi e contrastanti pareri a formulare giudizi e a esprimersi in conformità con quanto è stato prescritto dall'autorità sovrana. » B. SPINOZA, *Trattato teologico-politico*, Torino, 2005, 721.

¹⁰ T. BERTONE, *Discorso al Convegno di Villa Cagnola (Gazzada-Varese)*, (19 Ottobre 2007), sul web: w2.vatican.va

¹¹ Ib.

Posto che il fine della tolleranza di coscienza cristiana, così come abbiamo visto, sia davvero l'unità e la testimonianza comune, in che modo l'educazione della coscienza morale si affianca al compito originario, affidato alla chiesa, di preservare e alimentare il senso di trascendenza? Per essere più chiari, se l'accanimento contro la "pianificazione razionale" dei valori umanisti, perpetuati dall'illuminismo, trova nell'Occidente cristiano la sua risposta nella riabilitazione della teologia morale, nell'Oriente cristiano quali sono le sue radici teologiche?

Riprende il card. Bertone: « in realtà, la Chiesa è ferma sui principi, perché crede; nella pratica è sempre tollerante e benevola, perché, nonostante i difetti dei suoi membri, ama ogni persona. Viceversa, gli accoliti della secolarizzazione sono spesso tolleranti per principio, perché non credono a valori irrinunciabili; d'altra parte, capita che siano incoerenti nella pratica, perché non sanno sempre amare ».¹²

Mettendo da parte un irenismo da "salvati", proviamo a comprendere in che modo questo tipo di tolleranza dell'amore *tout court* si differenzi – nelle forme e nei metodi - della lotta intrapresa dal pensiero ortodosso, e in particolare dallo stesso Florenskij, contro la stessa forma di relativismo etico e di razionalismo che visse la Russia di fine XIX secolo.

Un veloce sguardo alla diversa ricezione della questione impone innanzitutto di segnalare che mentre nell'Europa cristiana la causa legata alla categoria di tolleranza era maturata entro un gioco di forze secolarizzate, protette dal sovrano, per cui la libertà assume il senso «dell'autodeterminazione egualitaria borghese»¹³, nella Russia di Vladimir Solov'ëv troviamo un cristianesimo scollato sia dalle istanze del popolo rurale che dalla protezione dello zar. La Chiesa e i suoi monasteri ascetici infatti non sono sufficienti alla lotta delle comunità agricole, né lo è la nobiltà locale e burocratizzata degli zar. In breve, in Russia non esiste il senso di un pensiero sociale condiviso che miri all'unità. Non esiste il proliferare dell'opinione pubblica. Come scrive egli stesso: « a eccezione di studiosi e letterati di professione che non rappresentano in ogni caso la società, in Russia non si possono immaginare forze sociali di grandi dimensioni; [...] in questo stato

¹² Ib.

¹³ « L'accettazione dell'uguaglianza di tutti gli uomini è un elemento necessario della dottrina moderna della tolleranza, ma non per questo sufficiente. L'uguaglianza è particolarmente pertinente quando si tratta di affermare la tolleranza nei confronti degli stranieri; ma il problema può presentarsi anche all'interno di una società data se non si ammette il diritto per tutti di agire liberamente: si pensi all'intolleranza religiosa [...] La tolleranza ha bisogno non solo dell'uguaglianza ma anche della libertà». T.TODOROV, *La tolleranza e l'intollerabile* in *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, cit., 93

dei fatti, anche se il governo supremo si entusiasmasse all'idea più elevata e sacra, non troverebbe gli strumenti adatti alla società russa per la sua realizzazione ». ¹⁴ Nonostante il popolo russo possa dirsi « teocratico nel profondo della sua anima » ¹⁵, non gode affatto alla fine dell'Ottocento di un ordinamento ecclesiastico operoso e del tutto autonomo rispetto allo stato.

La responsabilità di tale disorganicità è attribuita da Solov'ëv e dall'intera tradizione slavofila principalmente alla deviazione liberale dell'*intelligencija* russa che, asservita all'ideologia europea del libero pensiero, smise di lavorare per l'unità organica del suo popolo. Lo stesso Berdjaev non trascurò mai gli effetti di tale disgiunzione culturale:

ho già detto che la Russia praticamente non conobbe la gioia dell'opulenza creativa rinascimentale. I russi si sentivano più vicini all'umanesimo cristiano. Proprio la coscienza russa è gravida del dubbio religioso, etico e sociale circa la legittimità della creazione artistica nella cultura. [...] Tuttavia, seppure alla Russia fu estraneo l'umanesimo nell'accezione europeo-occidentale e rinascimentale, essa possedeva in massimo grado il senso dell'umanità, vale a dire ciò che talora viene convenzionalmente denominato umanesimo, e proprio nel pensiero russo si dischiuse la dialettica dell'affermazione dell'individuo. ¹⁶

Da parte slavofila, il termine che indica l'unità – *соборность* – è parte integrante e irrinunciabile dello sviluppo storico-culturale del cristianesimo orientale nonché della sua teologia ecclesiale dovuta alla commistione di popoli e culture in uno spazio territoriale vastissimo. Risulta evidente come ecumenicità e tolleranza non stabiliscano nel pensiero ortodosso i criteri a priori di una coscienza moralmente educata poiché essi sono prima di tutto connaturati al tessuto della nazione e alla coscienza del popolo preso nel suo insieme. ¹⁷

¹⁴ V. SOLOV'ËV, *Il destino della teocrazia*, Milano-Udine 2014, 41.

¹⁵ *Ib.* 38.

¹⁶ N.A. BERDJAEV, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo*, Milano 1992, 114-115.

¹⁷ « Il segreto dell'armonica unione di libertà e unità, smarrito dall'Occidente, era stato invece conservato dall'ortodossia, rimasta fedele alla tradizione protocristiana: era il segreto di un'unità libera, interiore, di un'unità di vita nel seno della Grazia. Chomjakov definì l'essenza di una simile, organica e libera comunità, col nome di *sobornost'*, una parola che compare spesso nei testi slavo-ecclesiastici, e che, secondo il nostro, era l'esatto corrispondente del

Questo è il campo “genetico” in cui Florenskij affonda l’analisi sul rapporto tra cristianesimo ortodosso e cultura. Non a caso egli scriverà nella stessa nota sull’ortodossia: « tali due lineamenti principali dell’ortodossia in Russia sono: da un lato, la psicologia e la conformazione spirituale e sociale del popolo russo, dall’altro l’ecumenicità che il popolo russo ha ricevuto dai greci ».¹⁸

« Si comincia a predicare la tolleranza (терпимости) per approdare, come sua naturale evoluzione, all’indifferenza »¹⁹ – riprendendo il nostro incipit, notiamo come anche Florenskij intraveda dietro il principio di tolleranza il rischio di qualunquismo etico. « Tuttavia – e straordinariamente – continua Florenskij - né la tolleranza, né l’indifferentismo indeboliscono l’ostilità suddetta, al contrario la rafforzano, e si finisce per diventare ostili non a singole confessioni e religioni, ma a tutte quante insieme ».²⁰ L’ostilità presa in considerazione dal nostro autore non appartiene all’ordine del vizio morale, bensì denota una propensione metodologica errata che trova le sue radici prima di tutto nell’opposizione individualista di tipo razionale tra soggetto e realtà. Egli infatti chiarirà:

Il fanatismo, inoltre, diventa ostilità quando – analizzando una confessione altrui – vi scopre qualcosa che nega nella sostanza ciò a cui esso è devoto. Mentre l’ostilità esistente è di tipo metodologico. Essa non viene determinata dal contenuto della religione o della confessione in esame ma dal metodo della conoscenza. Una conoscenza, propria a tutta la cultura dell’Evo moderno, che avviene tramite la negazione: *omnis determinatio est negatio*. L’evo moderno non conosce per compenetrazione simpatetica nella realtà, ma tramite l’affermazione di un se stesso che alla realtà è ostile, affermazione che si scontra con un ostacolo che non riesce a penetrare: la realtà.²¹

significato originario del greco *xauolikos*. Per Chomjakov la sua qualità essenziale era nell’idea di concilio, come organo dello Spirito Santo, concilio che esprime l’unità di tutti e perciò l’unità nella molteplicità ». A.WALICKI, *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Torino 1973, 189.

¹⁸ P.A.FLORENSKIJ, *Nota sull’ortodossia*, cit., 46.

¹⁹ P. FLORENSKIJ, *Nota sull’ortodossia*, cit., 40.

²⁰ Ib.

²¹ Ib., 41.

La compenetrazione simpatetica nella realtà, oltre a essere un aspetto dell'uni-totalità soloveviana, ereditata anche da Florenskij, diviene propedeutica per comprendere che l'unità ricercata dalla categoria moderna di tolleranza non deve corrispondere necessariamente ad una concordia esterna di tipo filantropico, tendente ad annullare il peso specifico di ciascuna confessione, a livellarne i caratteri, bensì dovrà concepirsi come il fine primo di un metodo di conoscenza globale della religione cristiana e delle religioni, propedeutico ad ogni giudizio su di esse. Che tipo di conoscenza dunque può combattere l'omologarsi delle identità religiose senza sfociare in fanatismo, rimanendo fedele a quel desiderio di trascendenza che non trasformi le chiese e le comunità credenti, diremmo oggi, in agenzie di servizio esclusivamente assistenziale? Florenskij descrive perfettamente il sintomo d'indifferenza sociale che preannuncia la realizzazione di tali condizioni:

L'uomo moderno guarda a priori alla religione o alla confessione che studia come a qualcosa di esterno, di estraneo, di ostile; egli mostra i denti a priori, metodologicamente predisposto all'attacco. Ma non per eccesso d'amore per la propria confessione, verso la quale, piuttosto si mostra freddo, da cui è lontano e che non esclude di poter attaccare. Qualunque conoscenza della religione, compresa quella della propria confessione, è determinata dalla particella "non". Quando ha a che fare con un'altra religione e un'altra confessione, l'uomo moderno non vede e non coglie il significato interiore di ciò a cui si è accostato, la sua interiore coerenza e legittimità, la forma che le è propria (собственной формы, *SČT*, II, 539).²²

La forma propria della religione di cui parla Florenskij non pare ricavarsi dall'accostamento manualistico alle sue caratteristiche formali, bensì chiama a rivalutare radicalmente il rapporto tra soggetto e oggetto della conoscenza religiosa che si esprime nella forma di una dialettica concreta. Siamo lontani quindi da ogni forma di intellettualismo illuminato per cui ad una società civile corrisponde l'espedito della tolleranza di natura borghese. L'appello di Florenskij è rivolto all'integrità della persona nella sua totalità che impara a conoscere il fatto religioso portando con sé

²² Ib.

tutta la sua storia individuale e addentrandosi senza riserve nella storia della sua cultura, di cui il culto costituisce il cuore pulsante.

L'analisi di questo tipo di dialettica è descritta nell'opera magistrale *La colonna e il fondamento della Verità*, apparsa nel 1914, dopo una serie di rifiniture, come tesi di dottorato in teologia presso l'Accademia teologica di Mosca. La prima versione della ricerca (dal titolo originale *Sulla verità spirituale*) venne ridotta in alcune sue parti, ritenute oggetto di perplessità dai membri dell'Accademia. Si tratta dei capitoli sulla Sofia, l'Amicizia e la Gelosia, che Florenskij considerò senza compiacimento come « strumenti per preparare il lettore alla comprensione delle costruzioni dogmatiche e filosofiche ». ²³ Per non addentrarci nella sistematica dell'opera teologica, la stessa prolusione al dibattito della tesi (dedicata al vescovo Antonij, alleato e confidente) contiene non pochi chiarimenti propedeutici alla comprensione generale del lavoro di ricerca, sottoposto al giudizio della commissione, qui utili per indagare sui motivi che inducono Florenskij a definire la tolleranza una categoria incompleta e spesso fuorviante.

La dialettica posta a sostegno della teodicea ortodossa non si presenta infatti come una semplice apologetica moderna della religione, almeno non nelle sue intenzioni di stesura. Essa trova il suo senso primo nell'essere il dispositivo regolatore, la lente specifica per la conoscenza del religioso in sé, al fine di non ridurne le forme pubbliche a una condotta, diremmo oggi, esclusivamente costituzionale. La gnoseologia delineata da Florenskij come fondamento della teologia o, se vogliamo, della fenomenologia religiosa delinea dunque una precisa preparazione metodologica.

La forza vitale insita nel culto religioso appartiene ad una particolare forma del sapere che non può sottoporsi interamente alla giurisdizione relativa alle pretese di verità assoluta. Questa si realizza in un potenziale del pensiero di natura simbolico-concreta, trasversale e allo stesso tempo particolare, tale non poter esaurirsi nel binomio sociologico tolleranza-intolleranza, se non a costo di perdere le proprie ragioni dinamiche. In questo senso sarà chiara l'opposizione ad una conoscenza astratta del religioso che anticipa una prassi della tolleranza del tutto privata della verità spirituale:

²³ N. VALENTINI, nota introduttiva all'inedito *Ragione e dialettica*, prolusione al dibattito della tesi *Sulla verità spirituale* per il conseguimento del titolo di "magister", pronunciata il 19 Maggio 1914, tr.it. C. Zonghetti, 91-111, in N. VALENTINI, *Pavel Florenskij*, Brescia 2004, 86. Come scrive Valentini nella nota riferita alle osservazioni pronunciate da Florenskij riguardo le reazioni del Sacro Sinodo, « tale documentazione è presente nell'edizione russa delle Opere, cfr. P.A. FLORENSKIJ, SČT, vol. II, 742-743.

Meglio comprendere anche solo un'unica religione viva, che sezionare e distruggere tutte quelle che sono esistite nel tempo e nello spazio. Se la tolleranza e la liberalità per la fede altrui si limitano al fatto che, per quieto vivere (per non far torto a nessuno), si faccia a meno della religione, allora abbasso un tale riguardo e una tale liberalità! Che il maggior riguardo usato a una religione sia la lotta aperta con essa piuttosto che la tolleranza, che livella tutte le religioni a un generale disprezzo.²⁴

Al di là dei toni esasperanti la questione della tolleranza razionalista, proviamo a verificare alcuni aspetti del metodo gnoseologico proposto da Florenskij.

« Solo un pensiero concreto – scrive il Nostro – può essere un pensiero dialettico ».²⁵ La concretezza è da ricercarsi nell'aspetto individuale della sua pensabilità. Questo tipo di correlazione pensata non è di natura ideale o cartesiana bensì va concepita nella rete di energie trasferite dal singolo che conosce all'oggetto conosciuto. Il soggetto che si immerge in questo tipo di legame non lascia prevalere né la sua coscienza personale – « astratta, sbiadita e scialba »²⁶ né l'io dell'autore « che non può e non deve diventare significativo per la filosofia ».²⁷ L'io di cui si parla è qui di natura simbolico-concreta e definisce il cosiddetto “io tipico” o metodologico, il cui sguardo è sostenuto dal soggetto, potremmo dire letterario, protagonista del *dramma* dialettico. La dialettica dell'apostolo in genere rispecchia non a caso tale “apprensione” che non corrisponde infatti alla scientificità della sua parola ma alla forza vitale in essa contenuta e all'autorità che ne deriva attraverso il suo riconoscimento comunitario-ecclesiale. Solo in questa prospettiva si può comprendere il modo con cui Florenskij mira a capovolgere il senso della tolleranza asettica con una conoscenza integrale del fatto religioso. Una conoscenza nella complessità ha come suo ultimo scopo l'interezza (sobornost') dell'umano. Questo non implica certamente la presunzione che tutti gli uomini debbano forzarsi ad una conversione religiosa per conoscere la tolleranza. Acquisire un metodo dialettico significa ragionare secondo forme complesse che ci includono come diretti interlocutori di una prassi interna e non soltanto di un diritto esterno. Affrontare la questione

²⁴ Ib., 106-107.

²⁵ Ib.

²⁶ Ib., 108.

²⁷ Ib.

relativa all'ecumenismo, ad esempio, rischia da un punto di vista esclusivamente giuridico di snaturare l'affezione specifica che contrassegna la religione come "grumo noumenico" che mi riguarda in quanto forma dell'esistenza concreta, prima ancora che della mia coscienza. Solo così smentiremo la questione posta da Kolakowski sull'impossibilità di una tolleranza nelle fedi.²⁸

Florenskij pare rivolgersi non tanto alle schiere miscredenti dell'*intelligenza* russa quanto alle stesse confessioni secolarizzate interne al Cristianesimo.²⁹ Per questo motivo – scrive Valentini – «non vi è profanazione più terribile e inaccettabile per la dogmatica cristiana che quella di spezzare il suo legame sostanziale con la vita e con l'esperienza mistica ecclesiale». ³⁰ Se gli storici delle religioni rischiano di naufragare nello scetticismo e i fanatici non alimentano viceversa alcuno studio adeguato delle loro credenze è perché le coscienze non conoscono la struttura del pensiero ecclesiale. La complessità di tale *forma mentis* nutre ogni confessione religiosa nella sua forza vitale e quindi nella capacità di accordarsi naturalmente alla cultura universale.

Da un punto di vista formale il pensiero ecclesiale è sostanzialmente diverso da quello scientifico. E così è in tutte le religioni. Lo stesso vale per le letterature popolari di tutti i paesi e di tutti i popoli. Da un punto di vista formale il pensiero ecclesiale è vicino al pensiero del popolo, delle masse. Esso e i suoi modi aborriscono la scissione del pensiero. Perciò esso è quanto mai vario. Singoli suoi momenti –

²⁸ « O forse l'ecumenismo è un errore, una concessione a mode moderne, altrimenti inconciliabile con la serietà della fede? [...] Il contenuto della rivelazione non è solo dotato di una perfetta certezza, ma è il significato decisivo per la vita umana: accettarla o non accettarla potrebbe essere equivalente a scegliere tra salvezza e dannazione. Sembra inoltre che la rivelazione non ammetta gradazioni; non vi sono gradi di certezza, e nemmeno probabilmente gradi di importanza: possiamo pensare che Dio abbia voluto rivelarci verità irrilevanti? ». L. KOLAKOWSKI, *E' concepibile una tolleranza cristiana?* in P.C. BORI (cur.), cit., 227-228.

²⁹ « Anche nel nostro tempo, ogni confessione cristiana commette il medesimo peccato: dimentica il termine "cattolico" e attribuisce alla parola un significato estensivo e quantitativo, mentre καθολικός indica in primo luogo l'intensità e la qualità ». P.A. FLORENSKIJ, *Cristianesimo e cultura in Bellezza e liturgia*, cit., 57. Solov'ëv affianca questo male all'insorgere del protestantesimo dalla corruzione del rapporto stato-chiesa: « L'enorme affermazione del protestantesimo dipendeva in gran parte dalla precedente lotta tra i due poteri supremi del mondo cristiano. Senza questa lotta, con il dovuto equilibrio e la giusta cooperazione tra potere ecclesiastico e potere imperiale, non si sarebbero trovati così tanti pretesti plausibili per la nascita del movimento anti-ecclesiastico, né così tante condizioni favorevoli alla sua diffusione. La forza del protestantesimo sorse sulle rovine dell'edificio della teocrazia d'Occidente. La precarietà di questo edificio dipendeva dal rapporto sproporzionato fra i due principali poteri teocratici, ma questo rapporto sproporzionato era dovuto a sua volta alla divisione e all'antagonismo tra l'Oriente dell'imperatore e l'Occidente del sommo sacerdote ». V. SOLOV'ËV, *Il destino della teocrazia*, cit., 29.

³⁰ Ib. 56.

come i canti – sembrano persino non avere un legame reciproco, sembrano poco uniti tra loro, ma riflettendoci coglieremo i fili che vanno dall’uno all’altro. Fili che si intrecciano come un merletto.³¹

Questa forma di dialettica è l’accumulo di un pensiero in crescita, il cui rischio potrebbe tradursi in una lotta feroce tra poli opposti ma che di certo, esplicandosi come forma di ragione a sé, non può scendere nel fondamentalismo o nell’indifferenza, ma piuttosto intende convergere senza sminuire le differenze specifiche. Questo ci aiuta a illuminare alcune discrepanze tra Oriente e Occidente, le cui strutture di pensiero e di prassi pastorale appaiono spesso distanti e inconciliabili tra loro. Florenskij mette in discussione, alla luce di tale avversione, la natura della teologia morale farisaica.

E quando la coscienza si ritrova priva di fondamenta – venendo così egli al cuore di questa ambivalenza - e la religione viene equiparata alla morale, la morale stessa smette di essere ispirazione viva e vitale del bene e diventa una mera accolta di norme esteriori di condotta prive di reciproca relazione e perciò causali.³²

Ciò che distingue di fatto una sensibilità filantropica da una intimamente cristiana è che la prima corrisponde ad una conoscenza di natura volontaristico-morale, la seconda rivela un atteggiamento in origine sapienziale, un predisporre prima di ogni cosa all’insieme dell’ecclesia e non al sentimentalismo per l’unità. Quest’ultimo spesso non è che un effetto politico intriso di apologetica, utile per affrontare a posteriori un problema più vasto legato alla disintegrazione della cristianità al suo interno.³³

Bisogna ricordare che i rischi di un’integrazione sradicata dal tessuto storico e culturale del proprio territorio sono anche dettati in Florenskij da una condizione storica precisa: le spinte stataliste post-

³¹ P.A.FLORENSKIJ, *Lezioni sulla concezione cristiana del mondo in Bellezza e liturgia*, cit., 82.

³² *Ib.* 50.

³³ In questo Florenskij è molto esplicito: « io, che appartengo a una determinata confessione e di conseguenza riconosco che gli ordinamenti della mia Chiesa strutturano la vita vera, ingannerei la mia Chiesa e i credenti di altre confessioni se li rifiutassi – per tattica o per leggerezza – in nome dell’unità fra i cristiani ». P.A. FLORENSKIJ, *Cristianesimo e cultura*, 56.

rivoluzionarie dell'epoca che da lì a poco avrebbero nazionalizzato il Monastero di San Sergio nonché sequestrato tutti i beni al suo interno.

Quale tipo di tolleranza poteva allora divenire frutto di una ragione illuminata alla maniera occidentale se bisognava destinarne i frutti a chi avrebbe eliminato ogni traccia di cultura cristiana dalla vita del popolo? E come rispondere in maniera autenticamente morale se le coscienze critiche della società del tempo avrebbero anch'esse confuso l'aristocrazia del pensiero con una salvifica libertà della ragione?

« La concezione ecclesiale del mondo non può essere razionalizzata in un unico filo, giacché per tirarlo sarebbe necessario strappare ciò che resta, che invece è vitale ».³⁴ Per rispondere all'intolleranza tipica del secolarismo bolscevico è necessario prima di ogni cosa recuperare l'integrità della personalità cristiana.

Tale mutamento è legato in modo intrinseco alla mentalità ortodossa, la cui spiritualità popolare ha da sempre anticipato, per sua stessa natura, la teologia del popolo di Dio proclamata dal Concilio Vaticano II negli anni successivi. Secondo la Costituzione dogmatica sulla Chiesa emanata dal Concilio, il popolo - che è sacramento visibile - ha per condizione la dignità e la libertà, e per fine il compimento del regno di Dio sulla terra.³⁵ Il senso della dignità cattolica resta quindi saldamente legato alla coscienza morale che chiama a compiere e amare il bene a-priori: tale obbedienza – conferma il magistero - è la dignità stessa dell'uomo che si sforza di conformarsi alle norme oggettive della moralità.³⁶

Comprendiamo come questa impostazione trovi nella teologia ortodossa un rapporto differente con la coscienza attiva da quello delineato dalla dottrina sociale cattolica che affida alla coscienza illuminata dalla grazia la salvezza della cristianità: « in questa – scriverà Benedetto XVI - si trovano i riferimenti per poter difendere la struttura morale della libertà, così da salvaguardare la cultura e la società europea sia dall'utopia totalitaria della “giustizia senza libertà” sia da quella della “libertà senza verità”, cui si accompagna un falso concetto di “tolleranza”, entrambe foriere di errori ed

³⁴ Ib. 83.

³⁵ LG 13 in EV, 1/284-443

³⁶ GS 16 in EV, 1/1319-1644.

orrori per l'umanità, come testimonia tristemente la storia recente dell'Europa stessa ».³⁷ Tale differente struttura dogmatica – il pensiero ecclesiale ortodosso e la coscienza morale cattolica – ha il compito oggi di recuperare il suo personale dialogo, la sua conciliazione ecumenica per poter rispondere in maniera completa all'umanesimo formale.

Conclusioni

Nel pensiero ortodosso il popolo stesso assume in sé il carattere sacramentale poiché in esso si esplicano senza alcuno sforzo morale i segni che lo conducono a esprimere un legame intimo e irriducibile con i linguaggi della liturgia e della vocazione ecclesiale. Questo margine di forza costituisce un potere reale che reclama il suo riconoscimento non tanto a partire dalla sfera del diritto di religione quanto dall'unità politico-religiosa tipica sia dell'Europa medievale che consacrava il suo imperatore come garante della pubblica salvezza che della Chiesa nazionale russa. Una tolleranza raggiunta all'interno di uno stato a-confessionale e una *concordia animarum* perseguita dall'ecclesia cristiana non insistono sul grado di coscienza reale di un popolo bensì sulla sua uniformità. In questo senso moderno, il popolo rappresenta una condizione politica su cui lo stato garantisce sicurezza e protezione, anziché una cellula vivente connessa ad una ragione ecclesiale. Chiesa-nazione e stato liberale stabiliscono gli antipodi politici su cui far passare in modo indifferente la tolleranza sistemica, entrambi ugualmente sottoposti ad una ricezione sociale e popolare della loro giurisdizione spesso insufficiente.

In ambito ecumenico, l'importanza della fruizione dei documenti conciliari o del magistero in genere tra le varie chiese cristiane, viene considerata essenziale dal teologo Y. Congar nel volume *Diversità e Comunione* (1982). Egli insiste nel « praticare una ri-ricezione degli scritti simbolici, dei decreti conciliari o pontificali, e cioè degli scritti normativi per la fede delle singole chiese, quelli di cui esse si sono nutrite lungo la loro storia ».³⁸ Nel 1983 il progetto ecumenico Heinrich Fries e Karl Rahner, *Unione delle Chiese – possibilità reale*, enunciava il cosiddetto principio della “tolleranza gnoseologica esistente”, intesa come astensione dal giudizio e senso di realtà rispetto alle altre chiese, elementi che spingono a non considerare più le polemiche dottrinali in modo

³⁷ BENEDETTO XVI, Es. ap. *Ecclesia in Europa* (28 Giugno 2003), 98, in EV, 22/413-589.

³⁸ R.GIBELLINI, *La teologia del XX secolo*, Brescia 2007, 530.

discriminante per la conoscenza, bensì a voler concentrarsi sullo stato reale del cristianesimo esistente.

La lente attuale per la scuola ortodossa non dimentica, come intuito già da Florenskij, che il significato di tolleranza civile va considerato soprattutto nel divario storico tra fede e cultura secolare: la privazione della trascendenza nel soggetto moderno è la condizione a-priori di ogni tolleranza “infelice”. Il progetto di “ortodossia radicale” trova oggi nell’anglicano John Milbank (*Theology and Social Theory. Beyond Secular Reason*, 1990) il tentativo di reintegrare l’individuo isolato, disconnesso dal reale, ad una teologia filosofica post-secolare omnicomprensiva. A partire dal nominalismo, secondo Milbank, la cristianità medievale ha introiettato il sintomo del sospetto e della negazione della religione che va sanato attraverso un’ontologia della differenza che mantenga la mondanità della sua autonomia esterna e nella finitudine propria di ogni sapere scientifico ma tutelando la pretesa di verità del credente come un’estensione positiva, aggiuntiva, della comprensione del reale. Gli interlocutori di Milbank sono infatti i rappresentanti delle filosofie liberali e della post-modernità.

se la modernità ha cercato di nascondere la violenza insita nei grandi racconti del progresso umano, i postmoderni apertamente professano una ontologia nichilista della violenza. I decostruzionisti francesi (Derrida, Foucault, Deleuze, Lyotard) sono continuamente alla ricerca del “diverso” rimosso. Eppure, una volta che questo “diverso” è stato recuperato, loro lo oppongono ai resti dei sistemi totalizzanti o alle scuole che per loro non si sono spinte abbastanza lontano nella pratica della decostruzione. In tal modo, essi danno prova di promuovere la “differenza” definita come differenza positiva”.³⁹

Nonostante le direzioni contemporanee intraprese dalla teologia cattolica e protestante a favore di una rivalutazione della trascendenza a partire dal pluralismo contemporaneo, la specificità della tolleranza cristiana nella teologia non può fare a meno di confrontarsi con i limiti incommensurabili tra pubblico e privato proposti dalle democrazie occidentali. La sacramentalità del popolo, comune

³⁹ G. DE SCHRIJVER, “*Ortodossia radicale*”: un’indagine critica in *Concilium* 50 (2014), 2, 126-138:130.

a cattolici post-conciliari e ortodossi, dovrebbe anteporre nell'autonomia delle sue differenze la legittima pretesa della conoscenza particolare rivolta alla propria fede, alle proprie tradizioni e ai propri linguaggi, anziché la legittima pretesa di verità universale, in modo da impegnarsi in una più autentica costruzione della propria identità. Questo ci sembra ricordare anche l'intimo sforzo compiuto da Florenskij.⁴⁰

⁴⁰ Lieven Boeve, teologo belga, esprime in modo chiaro gli effetti di una crescita dell'identità cristiana interrotta dal relativismo contemporaneo o, nel peggiore dei casi, degenerata in fanatismo. Egli annuncia l'esigenza di un approccio critico-costruzione a tale interruzione socio-culturale. Essa può infatti divenire occasione per affinare l'interesse e lo studio delle proprie tradizioni particolari spesso sconosciute: « l'ortodossia non è un possesso, ma resiste per essere continuamente re-impegnata. In sintesi, l'interruzione socioculturale delle pretese cristiane di verità sollecita un sincero impegno riflessivo della tradizione cristiana, che interrompe allo stesso tempo sia gli effetti paralizzanti dell'insicurezza che ne deriva (lo sbarazzarsi di ogni verità da parte del relativismo) sia le risposte teologiche contro-culturali (che rivendicano la verità e la certezza in opposizione al contesto) ». L. BOEVE, *Ortodossia nel contesto postmoderno. Interruzione della pretesa cristiana di verità* in *Concilium* 50 (2014), 2, 101-113: 111.

Bibliografia

Fonti

FLORENSKIJ P.A., *Sočinenija v čertyrech tomach* (Opere in quattro volumi), a cura di A.Trubačëv (et.al.), Mysl', Moskva, II, 1996

FLORENSKIJ P.A., *Bellezza e Liturgia. Scritti su Cristianesimo e cultura*, Mondadori, Milano 2010

SOLOV'ËV V., *Il destino della teocrazia*, Mimesis, Milano-Udine 2014

BENEDETTO XVI, Es. ap. *Ecclesia in Europa* (28 Giugno 2003), in EV, 22/413-589

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen Gentium* (21 Novembre 1964) in EV, 1/284-443

CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Cost. past. sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et Spes* (7 Dicembre 1965), in EV, 1/1319-1644

Studi

BERDJAEV N.A., *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo*, Mursia, Milano 1992

BÖCKENFÖRDE E.W., *Diritto e secolarizzazione. Dallo stato moderno all'Europa unita*, Laterza, Bari-Roma 2010

BOEVE L., *Ortodossia nel contesto postmoderno. Interruzione della pretesa cristiana di verità* in *Concilium* 50 (2014), 2, 101-113

BORI P.C. (cur.), *L'intolleranza: uguali e diversi nella storia*, Atti del Convegno Internazionale di Bologna, 12-14 Dicembre 1985, Il Mulino, Bologna 1986

DE SCHRIJVER G., "Ortodossia radicale": un'indagine critica in *Concilium* 50 (2014), 2, 126-138

GIBELLINI R., *La teologia del XX secolo*, Queriniana, Brescia 2007

SPINOZA B., *Trattato teologico-politico*, Einaudi, Torino 2005

VALENTINI N., *Pavel Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004

WALICKI A., *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Einaudi, Torino 1973

Web-bibliografia

GIOVANNI PAOLO II, *Omelia per la preghiera ecumenica con i rappresentanti delle diverse confessioni cristiane*, «Hala Ludowa» (31 maggio 1997), sul web: w2.vatican.va

BENEDETTO XVI, *Lettera al Cardinale W. Kasper in occasione della conferenza sulla pace e sulla tolleranza* (Istanbul, 7-9 Novembre 2005), sul web: w2.vatican.va

BENEDETTO XVI, *Omelia per l'apertura della XI assemblea generale ordinaria del sinodo dei vescovi*, Basilica Vaticana – 2 Ottobre 2005, sul web: w2.vatican.va

BERTONE T., *Discorso al Convegno di Villa Cagnola (Gazzada-Varese)*, (19 Ottobre 2007), sul web: w2.vatican.va



Sesto San Giovanni (MI)
via Monfalcone, 17/19

© Metabasis.it, rivista semestrale di filosofia e comunicazione.
Autorizzazione del Tribunale di Varese n. 893 del 23/02/2006.
ISSN 1828-1567



Quest'opera è stata rilasciata sotto la licenza Creative Commons Attribuzione- NonCommerciale-NoOpereDerivate 2.5 Italy. Per leggere una copia della licenza visita il sito web <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/it/> o spedisci una lettera a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.