Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 29

LA RELAZIONE PERSONALE DI AMICIZIA
ONTOLOGIA E MISTICA DELLA *PHILIA* NEL PENSIERO RUSSO

Natalino Valentini

«Proprio perché questa verità è caduca,
e un vento può strapparla via,
molto dipende da essa»[1].

1. Il pensiero contemporaneo di fronte alla fragilità del bene

Il cuore della riflessione che intendo proporre è in gran parte già racchiuso in questo intenso aforisma di W. Benjamin che, più di tante altre argomentazioni, lascia percepire la natura della fragilità del bene, della vulnerabilità della verità e della bellezza… ma, proprio in ragione di questa natura, anche la decisività del suo senso destinale.

Nella storia del pensiero umano esistono *esperienze* di vita che diventano *parole*, *nomi* che attraversano i secoli, senza che il loro contenuto concettuale, la loro sostanza noumenale, venga assunta definitivamente. Esse custodiscono la radice più profonda del nostro essere, del nostro rapporto con la natura segreta delle cose e delle creature, il senso ultimo del nostro mondo interiore e della vita, eppure la loro essenza eccede sempre la nostra possibilità di comprensione, sfugge ad ogni tentativo di "cattura".

Tra queste esperienze l'*amicizia* riveste una rilevanza del tutto eccezionale, in essa si sono sedimentati significati antichi e sempre nuovi; cifra concettuale di «una ricchezza insofferente del misero recipiente di una parola»[2]. In questo nome-parola, come intuirono i grandi filosofi nel corso della storia umana e come hanno riscoperto soprattutto alcuni pensatori russi dell'inizio del XX secolo, «è racchiusa l'energia del mondo, la voce del mondo, l'ideazione (*ideacija*) del mondo nel suo rapporto con l'essere (*bytie*)»[3]. Nella parola-esperienza dell'amicizia è

[1] W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, I, 3, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974, p. 1247.
[2] S. Kracauer, *Über die Freundschaft,* Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1971, tr. it. di L. Pertesio, *Sull'amicizia*, Marietti, Genova 1989, p. 11.
[3] S.N. Bulgakov, *Filasofija imeni* (La filosofia del nome), scritto in Russia nel 1920, poi pubblicato presso Ymca Press, Paris 1953; tr. fr. *La philosophie du Verbe et du nom*, a cura di C. Andronikov, L'Age d'Homme, Lausanne 1991, pp.7-8.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 30

inclusa la persona stessa in relazione, tesa nello sforzo del disvelamento e della donazione di sé all'altro e dell'altro a sé, quindi coinvolta in una attività conoscitiva che diviene forma ontologica dell'essere-in-relazione, forma dialogica della vita stessa.

Il dibattito filosofico, sviluppatosi negli ultimi decenni all'interno del pensiero occidentale, ha ricondotto generalmente la riflessione filosofica, antropologica ed etica sull'amicizia nell'alveo della "riabilitazione della filosofia pratica" e della riscoperta teorica e pratica delle virtù. Tuttavia la peculiarità di questa relazione personale valica questi confini e non sottostà a nessun calcolo morale. Pertanto, ripensare oggi i fondamenti dell'idea e del concetto-esperienza di amicizia[4] alla luce di quanto si è andato cristallizzando nella filosofia greca e successivamente nel pensiero cristiano patristico, poi in maniera ancora più articolata lungo il pensiero medievale e quello moderno, anzitutto ci sollecita a un rinnovato confronto con le forme lacerate del presente, con una cultura che ha progressivamente smarrito il fondamento ontologico dell'essere-in-relazione, il valore etico e spirituale dell'unità nei rapporti intersoggettivi e ha ridotto l'amicizia alla categoria dell'*utile* o del vago *sentimentalismo*, consumandone a poco a poco lo spessore ontologico, mistico ed etico insito alla sua dinamica oblativa e relazionale.

Nella cultura contemporanea, che assiste quasi impotente all'accrescimento abnorme di quello che Ch. Taylor ha definito «il lato oscuro dell'individualismo»[5], nonostante si continui a considerare generalmente l'amicizia uno dei "valori" più alti dell'esistenza, in realtà sempre più frequentemente la si riduce a fatto meramente soggettivo, a puro stato emozionale, psicologico-affettivo. Una serie di complesse ragioni storiche e ideologiche hanno determinato profondi mutamenti del pensiero e conseguentemente una sorta di *implosione dell'Io*, di riduzione della realtà oggettiva a conoscenza puramente fenomenica, empirica, razionale, oppure ad un "sentire" soggettivo, se non ad un mero "stato d'animo", spalancando l'abisso tra ragione e sentimento, intelletto e cuore.

Di fronte a questo orizzonte culturale l'amicizia assume i tratti di una "scelta eversiva", ma anche di una sfida teoretica, tesa a restituire vigore ontologico ed etico alla relazione interpersonale, a questa complessa esperienza esistenziale che diviene comprensibile solo alla luce del vissuto concreto della sua fragile verità e bellezza.

Riproporre oggi, nella cultura cosiddetta "post-moderna", una più attenta considerazione della categoria dell'interiorità, della verità affettiva, dell'*Amico* e della relazione personale nell'orizzonte di una più vasta concezione della razionalità e di un dinamico rapporto tra *conoscenza e amore*, potrebbe sembrare persino temerario. Mai come in questi ultimi due secoli, infatti, in una corsa progressivamente folle, l'uomo ha scisso l'intelligenza dall'amore, la ragione dalla passione, la mente dal cuore. Il pensiero filosofico (e in gran parte anche quello

[4] Rimandiamo in particolare alla vasta raccolta degli Atti del XXII convegno internazionale di studi italo-tedeschi: Aa. Vv., *Il concetto di amicizia nella storia della cultura europea*, a cura dell'Accademia di studi Italo-Tedeschi (L. Cotteri), Merano 1995.

[5] Rischio determinato dal suo incentrarsi sull'io, «che a un tempo appiattisce e restringe le nostre vite, ne impoverisce il significato, e le allontana dall'interesse per gli altri e per la società», Ch. Taylor, *Il disagio della modernità* (1991), Laterza, Bari 1994, pp. 6-7.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 31

teologico) si è da tempo separato dalla sua fonte viva; inaridendosi ha progressivamente innalzato quelle 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, l'unità e integrità della Persona 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 persuasione.

2. La perdita della conoscenza relazionale

Tra le molteplici espressioni della filosofia contemporanea che con sofferta acutezza hanno avvertito un tormentato senso di spaesamento di fronte a queste tendenze dominanti nel pensiero occidentale, sembra distinguersi in modo del tutto speciale la filosofia della religione maturata in Russia tra la fine del XIX secolo e l'inizio del XX. Si tratta di un orientamento di pensiero assai composito e diversificato, che per un verso si mostra fedelmente radicato all'*eredità slavofila* e alla ricca tradizione spirituale dei Padri orientali, alla tradizione bizantino-ortodossa, ma per altro verso non nasconde il suo appassionato confronto con la grande filosofia occidentale, con alcuni suoi snodi dilemmatici riguardanti il rapporto tra filosofia e teologia. Da questa complessa e ricca esperienza teoretica e spirituale, ancora scarsamente indagata e approfondita nei suoi fecondi sviluppi all'interno della cultura europea del XX secolo, può oggi rifiorire un nuovo pensiero centrato sulla persona[6]. Per alcuni di questi pensatori russi la perdita di quell'*idea dell'insieme*, centrata sulla persona, appare come una sorta di insidiosa *malattia mortale*[7]. Non si tratta di un nostalgico richiamo ad una visione di totalità ormai dispersa, quanto piuttosto della nitida percezione che la sfida attuale del pensiero sia ancora appesa alla possibilità di *ritornare alle cose*, alla possibilità di *ripensare i legami vitali* che tengono insieme le parti, alla riscoperta di quel *palpitare di nessi che danno forma all'unità della persona*. L'intento è quello di tornare a *contemplare l'unità* come esercizio mediante il quale la filosofia si spoglia della veste esteriore di ornamento della vita, per disvelarne finalmente la sua interiore bellezza.

[6] Rimandiamo a proposito alla preziosa raccolta *L'idea di persona nel pensiero orientale*, (a cura di G. Grandi), Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, in particolare al prestigioso saggio di B. Petrà, *Il pensiero personalista nella Grecia del secolo XX. Un primo tentativo di sintesi*, pp. 37-75.

[7] 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 e 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», P. Florenskij, *Il significato dell'idealismo* (1914), a cura di N. Valentini, Rusconi, Milano 1999, p.122.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 32

Alla perdita progressiva di una visione d'insieme del senso, di una conoscenza sapienziale e relazionale, è corrisposta una naturale "perdita del centro", una vertiginosa caduta del significato dell'interiorità, dell'*intelligenza del cuore*, e più generalmente dell'*intelligenza spirituale del sentimento*. Di qui un uomo sempre più povero e profondamente smarrito, nonostante l'insistente esibizione della sua *hybris*, della sua presunzione egocentrica, di dominio tecnologico. Un uomo sempre più fragile, che vive sospeso tra l'incapacità di affrontare il presente e l'ansia del futuro.

L'urgenza di una rinnovata visione antropologica si sta facendo strada, sia pure tra tante ostilità, avversioni, contraddizioni, generate da questa stessa cultura nella quale siamo immersi. Il pensiero che si affaccia sul terzo millennio dovrebbero anzitutto tornare a far propria e assumere in sé questa sfida teoretica e pratica di una *visione integrale della conoscenza*, dell'interezza, a partire dal nostro *essere-personale-in-relazione*, instaurando un rinnovato legame tra il *logos* e *l'enigma dell'esistenza*, il *sentire* e il *comprendere*, la conoscenza *logica* e quella *simbolica*, in vista di un reale *significato* per la vita.

Ora, l'*amicizia* costituisce per molti aspetti il plesso simbolico di questa sfida del pensiero di fronte alla fragilità dei sentimenti, alla vacuità di ciò che definiamo "interiore", interiorità… e alla vulnerabilità della natura umana. Si tratta di una prospettiva teoretica che, come hanno mostrato alcuni dei pensatori russi ai quali accenneremo, può forse illuminare in modo più efficace quel legame vitale che tiene insieme *teoria del sentire* e *percezione assiologia*, "ordine del cuore" (in senso ontologico) e vita etica[8], logica e mistica. Si tratta altresì di ripensare l'amicizia come nodo cruciale non soltanto dell'etica, ma anche di una vera e propria rifondazione ontologica, di un rinnovato orizzonte di senso del nostro essere-in-relazione con l'altro, di una diversa qualità e autenticità dei legami affettivi. Nella solitudine e nello smarrimento del nostro tempo, la filosofia dell'amicizia assume infatti una rinnovata attualità e, proprio in questo tempo inospitale nel quale sembrano infittirsi le ombre del nichilismo, del fraintendimento e della dissomiglianza, occorre interrogarsi radicalmente sul significato del suo *ethos* più profondo.

Non intendiamo proporre, pertanto, una riflessione astratta sull'amicizia e neppure una trattazione di questo tema sotto il profilo psicologico o sociologico, né del complesso universo che dà forma alla fenomenologia dei sentimenti e delle passioni, quanto piuttosto lasciare emergere il portato ontologico e spirituale (e conseguentemente etico) dell'amicizia. Lasciandoci guidare da quanto maturato all'interno del pensiero russo, in particolare dalla filosofia dell'amicizia di padre Florenskij, tenteremo di mostrare alcuni dei tratti salienti di questa sfida radicale di senso della nostra fragile umanità, racchiusa nel concetto-esperienza dell'amicizia.

[8] Tra i percorsi più convincenti in questa direzione, ci riferiamo in particolare all'ultima opera filosofica di R. De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 33

3. L'eredità slavofila dell'amicizia, tra prossimità e distanza

Sia pure ormai in gran parte dimenticata o rimossa, l'esperienza dell'amicizia in Occidente ha sempre assunto un ruolo cruciale nella concezione antropologica e nel riconoscimento in essa di un valore morale supremo, al confine tra i rapporti etico-politici e quelli personali. Questo oscillare tra valenza pubblica (politica) e privata (se non interiore) dell'amicizia rappresenta una costante della riflessione su di essa. Dalle radici doriche che hanno nutrito la più antica sapienza greca, alle raffinate costruzioni filosofiche di Platone e di Aristotele, fino a Cicerone, che ha definito l'amicizia il «perfetto accordo sulle cose umane e divine», come pure dei molti altri pensatori dei secoli successivi, sempre all'amicizia è stata riservata una lode speciale. Eppure, appena oltre la sua esaltazione, nel discorso pubblico e nel panegirico, si cela l'*inafferrabilità della sua stessa essenza*, l'impossibilità di definirla persino concettualmente, anche perché essa non può essere certo confusa con una proprietà o una qualità del soggetto.

Nell'amicizia ciò che vi è di più essenziale, la più intima prossimità all'amico, si sottrae ad ogni rappresentazione e definizione concettuale, ad ogni teoria o argomentazione puramente razionale. Nella storia del pensiero occidentale l'amicizia è profondamente immersa nel cuore stesso della filosofia, un'intimità così profonda che lo stesso termine *philosophia* include in sé il *philos*, l'amico, ma «nel suo stesso nome e, come spesso avviene per ogni prossimità eccessiva, rischia di non riuscire a venirne a capo»[9]. Essendo oggi venuto meno quel legame amicale, frutto di una concreta *comunione di pensiero,* si spiegherebbe anche il motivo per cui questa relazione tra filosofia e amicizia sia tanto caduta in discredito, al punto da considerare la stessa riflessione sull'amicizia con una sorta di imbarazzo e di cattiva coscienza.

Lasciando sullo sfondo del nostro percorso le riflessioni più autorevoli e significative che si sono susseguite nella storia del pensiero occidentale intorno al senso e all'esperienza dell'amicizia: da Platone ad Aristotele, da Cicerone ad Agostino a San Tommaso d'Aquino, dalla sapienza dei Padri cappadoci alla ricca tradizione spirituale monastica, della quale la trattazione di Aelredo di Rievaulx resta una delle sintesi più mirabili, passando per Michel de Montaigne e Bacone, l'amicizia morale di Kant e di Hegel, fino alle tante schegge luminose che attraversano la filosofia contemporanea, concentreremo la nostra attenzione soprattutto su alcune delle tesi maturate all'interno del pensiero religioso russo nei primi decenni del Novecento. La prodigiosa fioritura di questo pensiero attinge linfa e vigore certamente dalla tradizione slavofila, dal particolare rilievo ontologico ed etico che questa attribuisce all'amicizia già presente nel pensiero di Aleksej Chomjakov e di Ivan Kirienskij, ma soprattutto in quello di Nikolaj Fëdorov; un pensiero che si è nutrito dell'abissale riflessione sull'uomo messa in atto dall'opera di Fëdor M. Dostoevskij, come pure dalla singolarità di quel realismo mistico e concreto compiutamente elaborato da Vladimir Solov'ëv.

In questo contesto di pensiero, l'*ethos* dell'amicizia intende richiamare certamen-

[9] G. Agamben, *L'amico*, Nottetempo, Roma 2007, p. 5.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 34

te il suo significato originario di "dimora" e di apertura a «ciò che viene incontro all'essenza dell'uomo»[10], ma soprattutto di «possibilità personale della relazione»[11].

Questa riflessione sulla relazione personale di amicizia nasce primariamente, in ambito slavofilo, sul terreno della critica alle forme del razionalismo occidentale a favore di un ritorno al realismo ontologico. Dalle diverse prospettive di pensiero elaborate da alcuni dei principali pensatori russi di matrice slavofila (Vl. Solov'ëv, Vl. Ern, e prima ancora Ivan Kireevskij e Aleksej S. Chomjakov, come pure di K. Aksakov e J. Samarin), matura gradualmente l'esigenza di un radicale ripensamento delle forme della ragione che, a partire dalla critica del razionalismo e della civilizzazione moderna, giunge al recupero del valore del *Logos* organico della cultura antica come chiave di ricomprensione delle nuove sfide poste di fronte al pensiero contemporaneo[12].

In questa direzione, l'apporto degli slavofili, che inaugurarono una nuova forma dell'ontologismo russo centrato sul problema della vita e della sua *conoscenza integrale,* fu per i filosofi di inizio Novecento estremamente prezioso. Se a Chomjakov si deve il tentativo di fondazione gnoseologica della *sobornost',* a Kireevskij spetta il merito di averne individuato le sue implicazioni etiche, e questo «a par-

[10] Per evitare malintesi siamo costretti a precisare sin da ora che il termine *ethos*, più volte richiamato, è l'*ethos* con la "eta", più che l'*ethos* con la "epsilon", il quale traduce il *mos*, i costumi, cioè la condotta socialmente accettata e dotata di informatività tacita all'interno di un gruppo sociale. L'*ethos* con la "eta", invece, significa piuttosto la *dimora* (e filologicamente si collega alla radice indeuropea *swe*, da cui *swesor* – sorella, e indica l'originaria appartenenza ad una comunità; nella sua variante *swe-d* – si collega al termine greco *idios* che indica "suo", "proprio", nel senso di ciò che è parte e insieme ci appartiene). Nel pensiero del Novecento la rilevanza di questa distinzione è stata messa in luce soprattutto da M. Heidegger, che interpretando il celebre frammento 119 di Eraclito («*éthos anthrópos dáimon*»), in relazione ad Aristotele, fa notare che «la parola nomina la regione aperta dove abita l'uomo, l'apertura del suo soggiorno lascia apparire ciò che viene incontro all'essenza dell'uomo e così avvenendo, soggiorna nella sua vicinanza. Il soggiorno dell'uomo contiene e custodisce l'avvento di ciò che appartiene all'uomo nella sua essenza», M. Heidegger, *Lettera sull'umanesimo* (1947), in Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1987, pp. 306 ss. Su tale questione restano per noi un punto di riferimento, sia metodologico, sia teoretico, le riflessioni di Italo Mancini intorno alla nascita dell'ethos nel pensiero occidentale e il suo ribollente cammino lungo la *via antiqua*, la *via modernorum* e la *via perennis*; alla centralità che in questo percorso viene ad assumere il legame tra *nomos* ed *ethos*, e quindi tra valore e dimora, come richiamo della fedeltà alla terra, alla città degli uomini «che non è lecito abbandonare» (Agostino), e come «resistenza alla deterritorializzazione», primo passo verso il nichilismo. Si tratta di una ricerca del valore della relazione tesa a mostrare la superiorità dei mondi etici su quelli puramente legali, ricerca nella quale razionalità e salvezza non calano «da astratti e immobili cieli dell'idea, come se la storia fosse un ripostiglio di rifiuti e la prassi non abbia autonome capacità creative», ma s'incontrano in modo fecondo con la concretezza e la dignità umana (I. Mancini, *L'ethos dell'Occidente. Neoclassicismo etico, profezia cristiana, pensiero critico moderno*, Marietti, Genova 1990).

[11] Questa importante e ulteriore specificazione, che va a completare (richiamandola) quella heideggeriana, è stata più volte sottolineata dal maggiore filosofo e teologo greco degli ultimi decenni, Ch. Yannaras, il quale, sempre a partire dallo stesso frammento eracliteo e assumendo la riflessione di Heidegger, rimarca tuttavia che l'*ethos* dell'uomo viene qui di fatto definito «come la maniera (*tropos*) secondo cui l'uomo è, conseguentemente, come "relazione" dell'uomo con Dio (…). La possibilità della *relazione* è una possibilità "personale", essa si rapporta all'originale realtà ontologica dell'uomo, alla sua esistenzialità *personale*», Ch. Yannaras, *La morale della libertà*, in Aa.Vv., *La legge della libertà, evangelo e morale*, Jaca Book, Milano 1973.

[12] Il frutto più compiuto di questo confronto filosofico è rappresentato dall'importante opera filosofica di V. Ern, *Bor'ba za Logos. Na puti k logizmu* (La lotta per il Logos. Sulla via verso il logismo), ora in Id., *So inenija*, a cura di N.V. Kotrelev, E.V. Antonova, Pravda, Mosca 1991.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 20/10/2010 13:26 Pagina 35

tire dall'esperienza morale e religiosa di Optina, che vede il mondo integro e indissolubilmente legato dai "vincoli dell'amore", in un'unità che durerà finché nel mondo vi sarà amore»[13]. Lo stesso significato ascetico e morale di quel «vivaio della nuova cultura russa» rappresentato dal grande Monastero di Optina Pustyn, veniva percepito anche da padre Florenskij, il quale individua attraverso la tradizione spirituale di quegli *starcy*, «una sorgente integra, potente e collettiva di esperienza spirituale ed etica (…). Optina nella sua integrità, genera la convinzione che questo modo di guardare il mondo non sia uno stato d'animo casuale, ma qualcosa che investendo la nostra coscienza nella sua totalità, è poi in grado di trarne una nuova creatività culturale, una nuova scienza, una nuova filosofia, una nuova arte, una nuova coscienza sociale e statale»[14]. Attraverso Optina si fondono le grandi tradizioni culturali e spirituali della Russia, ed è mediante quell'esperienza storica, e quel luogo di incontro dei maggiori filosofi e scrittori russi dell'epoca (dagli slavofili a Gogol, da Dostoevskij a Solov'ëv e a molti altri), che il pensiero religioso russo del Novecento giunge alla sua matura autocoscienza, non soltanto spirituale, ma anche etica.

Florenskij, che aveva assunto una posizione di rifiuto aperto delle posizioni filosofiche del positivismo e del razionalismo scientista, avvertiva l'acuta urgenza di riprendere il cammino dall'eredità consegnatagli dai pensatori slavofili. Allo stesso tempo accoglieva con favore, in questa prospettiva, la rinascita dell'idealismo «platonico-aristotelico», dell'«ontologismo realista medievale» dell'«idealismo concreto» di Schelling[15] e dell'«idealismo magico» di Novalis[16]. Egli, infatti, considerava gli idealisti un antico «genere di pensatori» del suo stesso «sangue filosofico» e questo soprattutto per una ragione: per il comune sforzo di arrivare all'«oggettività del pensare». In altre parole, Florenskij sentiva una profonda sintonia con la loro percezione integrale del mondo e, di conseguenza, per la capacità di guardare l'oggetto della conoscenza come un'*unità organica*, come una «forma concreta» della realtà[17]; ma soprattutto avvertiva una condivisione interiore per la loro concezione della "verità vivente" e di una ragione pratica della *sobornost'* [18] (conciliarità/comunionalità) quale criterio veritativo della stessa relazione personale di amicizia.

[13] V. Kotel'nikov, *L'Eremo di Optina e i grandi della cultura russa*, La Casa di Matriona, Milano 1996.

[14] P.A. Florenskij, *Pis'mo H.P. Kiselev* (Lettera a N.P. Kiselev), in Id., *Opravdanie kosmoca*, pp. 199-200, tr. it. in Aa.Vv., *Monachesimo e trasfigurazione tra Oriente e Occidente*, a cura di R. Nardin e N. Valentini, EDB, Bologna 2008, pp. 224-229.

[15] C'è chi, riferendosi alla questione filosofia negativa-positiva, considera Florenskij «il vero interprete dell'ultimo Schelling in Russia», F. Tomatis, *Kenosis del Logos. Ragione e rivelazione nell'ultimo Schelling,* Città Nuova, Roma 1994, p. 30. L'idealismo di Schelling, comunque, attirò in Russia l'attenzione non solo di Florenskij. Nei suoi appunti esiste un'annotazione, dove sotto il titolo *Gli schellinghiani in Russia* vengono nominati 32 filosofi russi, appartenenti alla tradizione schellinghiana, tra i quali I.V. Kireevskij, A.S. Chomjakov, V.S. Solov'ëv, S.N. Trubeckoj, S.N. Bulgakov, V. Ivanov, ecc. Sull'influsso del pensiero di Schelling in Russia cfr. Z.A. Kamenskij, *Russkaja filosofija nacala XIX v. i Schelling,* Moskva 1980; A.D. Siclari, *Schelling e la cultura russa nei primi decenni del XIX secolo,* in «Orientalia Chr. Periodica», 2 (1977), pp. 389-407 e 1 (1979), pp. 145-158.

[16] Cfr P.A. Florenskij, *Puti i sredoto ija* (Le vie e i punti di incrocio), in Id., *U vodorazdelov mysli* (Agli spartiacque del pensiero), Pravda, Mosca 1990, p. 32.

[17] Cfr. *Ibi,* pp. 32-33.

[18] Tra i contributi recenti che sviluppano questa prospettiva in riferimento al pensiero di Chomjakov alla sua filosofia della *sobornost'* e al concetto di "*obscina*", si veda l'ampio e ricco saggio introduttivo di

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 36

Dalla tradizione slavofila delle origini, giunta fino a lui nella sua concretezza fisica attraverso l'amata figura di Theodor D. Samarin[19], Florenskij eredita almeno due aspetti che diventeranno fondamentali nel suo pensiero. Anzitutto, come già accennato, la concezione di una verità nel suo legame inscindibile con la vita, oltre la logica formale, attenta alla sua concretizzazione nell'esperienza della vita pratica, una verità orientata a un'etica inter-soggettiva incentrata sulla *Sobornost'*. L'altro aspetto strettamente connesso a questo, tanto da costituirne in qualche modo il presupposto teorico e pratico, è la rivalutazione del valore specifico dell'amicizia. Come egli sottolinea, infatti: «Fondato su un nucleo di amici e parenti, lo slavofilismo primigenio aveva giustamente sottolineato il valore dell'amicizia, assurta a valore conoscitivo se non dogmatico»[20]. Da questo punto di vista, Feodor Samarin rappresenta per Florenskij il più fedele testimone di quell'originaria filosofia dell'amicizia: «Egli ricercava incessantemente la relazione amicale, cercava continuamente di dar forma ad un pensiero dell'amicizia come chiave di comprensione delle questioni filosofiche, teologiche ed ecclesiali che lo interessavano. In tal senso riteneva inaffidabile, pericolosa e inutile ogni riflessione solitaria e individuale che non comprendesse la relazione personale di amicizia»[21].

4. L'amicizia consustanziale/comunionale

Mettendo a frutto questa preziosa eredità teoretica e spirituale, padre Pavel A. Florenskij è tra i pensatori russi colui che ha tentato una ricognizione più sistematica e approfondita di ciò che potremmo definire una *filosofia dell'amicizia*. Egli, com'è noto, non è un filosofo dell'etica, né un teologo morale, eppure gran parte della sua vasta opera (filosofica, teologica, scientifica) è attraversata da una profonda istanza etica, la cui insonne preoccupazione è la ricerca di un *ethos* inteso in senso personalista, vale a dire, ha il suo fulcro nell'*amore come atto ontologico* sul quale rifondare un nuovo modello di ragione e di razionalità. Un *ethos* come cuore pulsante di una rinnovata *filosofia della persona* che ha il suo tratto peculiare *nell'unità interiore* e il suo dinamismo nel ripensamento del complesso

A. Cavazza, *Nuova ricognizione dell'opera di A.S.Chomjakov*, in A.S. Chomjakov, *Opinioni di un russo sugli stranieri*, il Mulino, Bologna 1997, pp.19-86. Cfr. inoltre T. Blagova, *A.S. Chomjakov come filosofo*, in «Annuario Filosofico», 8 (1992), pp. 347-367; A. Gracieux, *L'élément moral dans la théologie de Khomjakov*, in «Bessarione», 3 (1910), pp. 358-366.

[19] La riflessione commemorativa su Samarin, unitamente alle lettere a lui dedicate, costituisce una fonte assai preziosa per comprendere la concezione florenskijana dello slavofilismo, cfr. P.A. Florenskij, *Pamjati Fedora Dmitrievica Samarina* (In memoria di F.D. Samarin), in *Sočinenija... (Opere...)*, vol. 2, pp. 337-345. Per un confronto con una scelta delle lettere si veda *Perepiska F.D. Samarina i svj. P.A. Florenskogo* (Corrispondenza tra F.D. Samarin e il sacerdote P.A. Florenskij), in «VRCHD», 125 (1978), pp. 251-271. In una di queste lettere a Samarin tra l'altro Florenskij così si esprime sullo slavofilismo: «Come un *simbolo*, anche lo slavofilismo è eterno, perché esso rappresenta un'espressione simbolica dell'autocoscienza russa. (…) Tutto il meglio che fa parte della cultura russa è sempre organicamente legato con lo slavofilismo, anche se non se ne può trarre un *more geometrico*. Ecco perché le idee slavofile, come simbolo, rappresentano sempre nella mia coscienza il centro della cristallizzazione di ogni pensiero», p. 258.

[20] Florenskij, *Ponjati F.D. Samarin*, p. 341.

[21] *Ibidem*.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 37

rapporto tra identità e differenza, tra "medesimezza" e alterità, tra io e non-io, tra io e tu, tra libertà della creatura e responsabilità morale. All'interno del singolare versante di pensiero costituito dal personalismo russo, del quale Florenskij rappresenta la posizione più originale e significativa, si fa strada una delle più vigorose prospettive etiche dell'alterità, in gran parte ancora sconosciuta, che ha nel concetto di persona il fondamento di un'ontologia della relazione con l'*altro* (*drugoj*) e, in modo del tutto speciale, con l'*altro* dell'*amico* (*drug*). Nell'amicizia Florenskij individua la possibilità di una piena realizzazione della persona, della sua vocazione originaria, del suo senso destinale che si dispiega nella *relazione-partecipazione*, sempre in vista di un *con-essere*. Nel rapporto di amicizia avviene il riconoscimento di essere l'uno per l'altro una donazione di senso, riconoscimento che si fa riconoscenza e gratitudine, divenendo esercizio virtuoso e ascetico teso verso il suo compimento: «La consustanzialità dell'uno con l'altro»[22].

Per questo motivo il pensatore russo coglie nell'amicizia terrena la forma suprema di quell'amore che ha in sé la forza inaudita della prefigurazione ontologica dell'amore trinitario, la sua concreta incarnazione. La relazione personale, che si fa comunione intersoggettiva, è quindi il presupposto della forma teologale dell'amicizia, definita da Florenskij «amicizia omousiaca», in profonda sintonia con il linguaggio dei Padri Niceni. L'*ethos* dell'amicizia lungi dal dissolvere le distinzioni livellandole in un'uguaglianza generica, rafforza la reciprocità nella bi-unità e, a partire da questa molecola, la sua forza unitiva si apre verso il "noi" della *sobornost'*.

In questa prospettiva di pensiero, la ragione non è un sistema di funzioni meccaniche sempre uguali a se stesse, ugualmente applicabili a qualunque materiale e situazione, bensì «essa è qualcosa di vivo e di teleologico, un organo dell'essere umano, un *modus* di interazione dinamica del soggetto conoscente con l'oggetto conoscibile, vale a dire un tipo di legame vitale con la realtà dell'essere (*vid svjazi bytija*)»[23]. Portando all'estremo questa prospettiva di attendibilità della ragione in vista del dono della verità, egli individua nel dogma della Trinità «la radice comune della religione e della filosofia, e in esso viene superato il secolare conflitto dell'una con l'altra»[24].

Sulla base di questi presupposti, Florenskij dà forma ad una ontologia della relazione interpersonale e della reciprocità, ad una filosofia della persona intesa in ultima istanza come *filosofia dell'omousía*, procedendo in tal modo verso la determinazione filosofica e teologica dell'amicizia passando attraverso la ricognizione delle sue diverse forme (filologica, antropologica, logica, ontologica e mistica). Nella prospettiva ermeneutica di Florenskij, che egli definisce "metafisica concreta" nel senso dell'antropologia filosofica (nella visione di Goethe), la comprensione dell'oggetto è sempre determinata dalla corrispondenza alla sua forma or-

[22] P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità* (1914), Rusconi, Milano 1974, p. 478. Una nuova edizione riveduta e corretta (a cura di N. Valentini) di questo capolavoro del pensiero cristiano del XX secolo è uscita nel 2010 presso le Ed. San Paolo, Milano.

[23] P.A. Florenskij, *Razum i dialektika* (Ragione e dialettica), (*Sočinenija...* (cit.), vol. 2, vol. II, pp. 137), tr. it. in appendice a N. Valentini, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 91-111, cit. p. 101.

[24] *Ibidem*.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 38

ganica unitaria, della connessione vitale che tiene insieme la forma al suo contenuto. Per tale ragione quella di Florenskij non è una filosofia dell'amicizia racchiusa in un sistema: essa si snoda piuttosto lungo *vie e punti d'incrocio*, «domande intorno alle radici del pensiero», alla ricerca della *forma* (platonico-aristotelica, goethiana e schellinghiana). Di queste molteplici implicazioni tenteremo di riportarne in luce almeno le più rilevanti.

5. Dal superamento dell'autoidentità al Tu dell'amico

La sfida ontologica ed etica che l'esperienza dell'amicizia dischiude alla creatura sta nella possibilità di spezzare la corazza della propria aseità, del proprio solipsismo, nella «distruzione dell'autoidentità», fino ad «abolire i confini del proprio Io». Ciò è possibile non astrattamente e neppure come proiezione desiderante, ma per Florenskij, filosofo della scienza, soltanto dopo aver mostrato l'inattendibilità logica e gnoseologica della legge d'identità e quindi delle sue implicazioni nella sfera etica.

Ora occorre constatare che gran parte degli sforzi teoretici messi in atto da Florenskij da molteplici prospettive d'indagine, prima e dopo la pubblicazione del suo capolavoro, rispondono in gran parte all'esigente tentativo di ricerca di nuovi presupposti epistemologici sui quali fondare gli stessi criteri etici.

La critica del razionalismo astratto (ma anche dell'empirismo, del naturalismo e del nominalismo) avviene non certo in vista di una fuga nell'irrazionalismo o nel vago spiritualismo, bensì di una ricerca di compiutezza della stessa razionalità, di una "ragione nuova" in grado di proporsi come un solido fondamento ontologico per un *ethos* che corrisponda più adeguatamente a una *filosofia della persona* e non della *cosa*. Tutto questo complesso rivolgimento di pensiero è incentrato essenzialmente su questa fondamentale intuizione: «L'amicizia, come nascita misteriosa del Tu, è il luogo nel quale ha inizio la rivelazione della Verità»[25].

Percorrendo con determinazione e persuasione l'intero sentiero che porta ad esplorare le forme logiche della verità e l'attendibilità della ragione, Florenskij giunge, come abbiamo detto, ad infrangere la legge inferiore dell'identità e del soggettivismo individualista ad esso connesso, uscendo dai confini del proprio "Io", verso il "Tu", per ritrovarlo poi rafforzato di un "senso nuovo". Questo movimento interiore dell'"uscire da se stessi" assume una decisività non soltanto gnoseologica, ma anche etica, ontologica e mistica, poiché l'atto originario del conoscere non è soltanto ideale, ma anche reale. La conoscenza, infatti, per Florenskij è sempre «una *uscita* reale del conoscente da se stesso, oppure (le due cose si equivalgono) un reale *ingresso* del conoscente nel conosciuto, un'unione reale del conoscente e del conosciuto»[26]. In questa singolare teoria della conoscenza è custodito, a suo avviso, uno dei tratti costitutivi di tutta la filosofia russa[27] e, più in ge-

[25] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 456.
[26] *Ibi*, p. 114.
[27] Si tratta di un orientamento antico del pensiero russo, profondamente radicato nell'esperienza spirituale ortodossa, che recuperato dalla gloriosa scuola Kieviana, diventa poi patrimonio comune di una

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 39

nerale, del pensiero orientale. L'*uscire da se stessi*, che rappresenta per altri versi l'essenza stessa dell'*atto* di fede ortodossa, è anche il nucleo sostanziale di una conoscenza non predace, ma attenta alla natura originaria di un *ethos* dell'amicizia, alla «*comunione* morale di persone, ognuna delle quali è per ciascun'altra oggetto e soggetto. In senso proprio, infatti, è conoscibile solo la persona e nient'altro»[28].

Questo travagliato passaggio dall'*essere in sé* dell'Io, chiuso nel solipsistico e compiaciuto auto-possesso, al concreto *uscire da sé*, si configura innanzitutto come vera e propria provocazione antropologica[29], ed essa costituisce il presupposto ineludibile per la comprensione della forma ontologica ed etica dell'amicizia, ma anche la cifra di comprensione del suo senso mistico. Due modalità esistenziali nelle quali vi è la messa in gioco non soltanto di due diversi paradigmi speculativi, ma più essenzialmente della ridefinizione ontologica del complesso rapporto sussistente tra identità e differenza, e al contempo la ricerca del difficile equilibrio tra identità e relazione. Allo schema logico della legge dell'identità corrisponde la figura antropologica della *stasis*, in quanto autodeterminazione autosufficiente che trova il suo fondamento nell'ontologia statica dell'essere, la quale riduce l'esistenza ad un'identità formale, all'autoidentità, fino a precipitare nel *peccato radicale*, radice di tutti i peccati: «L'insistenza di non uscire da se stessi»[30]; l'autosufficienza inospitale, il peccato dell'aseità, del solipsismo, che esclude dall'Io tutta la realtà, privandolo di ogni relazione con il mondo, il "non-Io", l'*altro*.

Ma proprio questa condizione, come scorge acutamente Florenskij, priva progressivamente il soggetto anche di ogni "possibilità di *fondare*", cioè in sostanza "del lume della ragione". Arroccandosi nel proprio isolamento raziocinante, la coscienza si priva della razionalità che le è propria. Al movimento interiore dell'*uscire-da-se-stessi* appartiene invece la realtà dinamica dell'*extasis* che spezza gli schemi del razionalismo formale, non per fuggire dal reale con l'ebbrezza del volo visionario, ma per attingere alla pienezza della realtà attraverso un sovrappiù di conoscenza[31], trasferendo il proprio Io nel non-Io, nell'altro, nell'amico. Non distacco conoscitivo dalla concretezza del reale, ma attraversamento di questa in vista di una conoscenza ulteriore, di una "ragione nuova", di una compiuta razionalità che ricerca il suo fondamento etico e ontologico nell'amore per l'amico, restituendo alla creatura la sua integrità di senso. Infatti per Florenskij: «Il vero amore è *uscire* dall'empirico e *passare* a

nutrita schiera di pensatori tra la fine dell'800 e l'inizio del '900. Tra questi un rilievo particolare occupano P.D. Jurkevic, M.A. Ostronmov e O. Nivichij, ma soprattutto i grandi pensatori dell'inizio del secolo, che hanno avuto una rilevanza fondamentale nella formazione del Nostro, si pensi in particolare a S.N. Trubeckoj, N.O. Losskij, A.I. Vvedenskij, L.M. Lopatin. Nelle loro opere filosofiche più rilevanti, questi autori hanno sostenuto infatti, sia pure seguendo prospettive diverse, la possibilità gnoseologica dell' "uscire da se stesso", come «atto di unione interiore del conoscente con il conosciuto». Cfr. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, nota a p. 689.

[28] *Ibi*, p. 115.

[29] Per cogliere la rilevanza fenomenologica di questo tema nel pensiero moderno e contemporaneo si veda E. Baccarini, *Essere in sé – uscire da sé: la nuova provocazione antropologica*, in Aa.Vv, *Il pensiero nomade*, Cittadella, Assisi 1994.

[30] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 228.

[31] Questo il senso originario del termine nella sapienza antica, cfr. G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano 1977, pp. 18ss.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 40

una nuova realtà»[32]. Inoltre proprio qui va ricercata la cifra di una svolta all'interno del pensiero florenskijano, da una concezione gnoseologica e metafisica della verità-amore, alla sua concretizzazione etica, alla "pratica della verità". Non solo l'amore è la condizione fondamentale per un'autentica conoscenza della verità e, in tale prospettiva, il presupposto indispensabile per accedere all'accoglimento della Verità triipostatica, all'inabitazione nell'anima dell'amore divino (1Gv 4,12), ma per di più, per essere "perfetto" presuppone la concreta capacità di "uscire da se stessi" e farsi "dono per l'altro"[33].

L'*ethos* dell'amicizia ha il suo punto di partenza nel superamento dei confini dell'aseità e «per questo è necessaria la comunione spirituale reciproca»[34]. Tuttavia non si vuol dire che l'amore per il fratello sia il contenuto della verità, come sostengono i tolstoijani, ma è piuttosto la condizione esistenziale che apre la persona verso l'altro, fino alla possibilità di accoglimento dell'"Altro", del divino. Come già abbiamo evidenziato in precedenza, il «superamento translogico dell'autoidentità Io=Io e l'uscita da sé»[35] sono l'essenza "metafisica dell'amore". Ma in ciò consiste anche l'originale tentativo florenskijano di incardinare il principio di *consustanzialità* della teologia trinitaria alla realtà esistenziale della relazione umana: «L'Io nell'altro, nel non Io, diviene *consustanziale* all'altro (*omoúsios*) e non semplicemente simile all'altro (*omoiúsios*), come richiede il *moralismo*, che è uno sforzo futile e demente dell'amore umano extradivino»[36]. La prima forma dell'*ethos* dell'amicizia di Florenskij va dunque ricercata a partire da questo fondamentale passaggio dalla verità teorica alla verità pratica, che porta ad una nuova consapevolezza ontologica dell'*atto* concreto dell'*uscire da sé*, dai propri confini, dalla norma del proprio essere, fino a includere il proprio Io nell'Io dell'altro essere, senza mai fondersi con esso.

In tal modo «l'impersonale non Io diventa *persona*, un *altro Io*, cioè Tu», e soltanto a seguito di questo «svuotamento di sé, *kénosis* dell'Io, si ripristina l'Io nella norma dell'essere che gli è propria»[37]. La dinamica estatica, lungi dal disperdersi in fughe visionarie e misticheggianti, consente invece alla persona, attraverso l'esperienza *kenotica*, di incontrare l'*altro* nella perfetta libertà e distinzione, scorgere in esso la possibilità di una "redenzione" dal potere dell'autoaffermazione, e al contempo una liberazione dal peccato di un'esistenza isolata. Ma siccome la struttura relazionale pensata da Florenskij è sempre triadica, allora si verifica un'ulteriore apertura: l'*Io* "svuotando se stesso" si consegna all'*altro*, al Tu, senza con-fondersi o disperdersi in esso, ma ricercando l'unità (nella distinzione) in un *Terzo*.

[32] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 132. Questo è il cardine del pensiero di S.L. Frank, *L'inattingibile, Verso una filosofia della religione*, Jaca Book, Milano 1977. Il cap. II (*Il trascendimento ad extra: il rapporto io-tu*) e il cap. III (*Il trascendimento verso il dentro: l'essere spirituale*) di quest'opera possono essere considerati come la più elaborata messa a frutto dal punto di vista teoretico delle posizioni già presenti ne *La colonna*.

[33] Cfr. P.A. Sequeri, *Dono verticale e orizzontale: fra teologia, filosofia e antropologia*, in Aa.Vv, *Il dono. Tra etica e scienze sociali*, a cura di G. Gasparini, Ed. Lavoro, Roma 1999.

[34] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità,* p. 132.

[35] *Ibi*, p. 133.

[36] *Ibidem.*

[37] *Ibidem.*

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 41

Questa è una delle intuizioni fondamentali del filosofo russo, che troverà negli anni successivi una compiuta elaborazione sia teologica (nella sistematica trinitaria di Sergej Bulgakov[38]), sia di filosofia della religione nelle principali opere di L. Karsavin[39], ma anche più specificamente etica in alcune opere di S.L. Frank[40]. Ma il pensatore che contemporaneamente a Florenskij, e in dialogo con lui, coglie interamente la sfida ontologica di questo tema, facendo della mistica del "Tu sei" il fulcro dinamico del suo pensiero, è soprattutto Vjačeslavcev I. Ivanov. Nella sua opera filosofica e in quella poetica, tale aspetto diviene il nucleo dell'esperienza mistica ed etica, che nasce dall'estatico *trascensus sui* (di matrice agostiniana), dal superamento del proprio "io" attraverso il "non io", fino ad accogliere integralmente il "Tu" di Dio. Per Ivanov si tratta di una vera e propria "ragione mistica", cui andrebbe riconosciuta un'autonomia pari a quella della ragion pratica di Kant (con la quale condivide l'intuizione immediata e l'affermazione della realtà trascendente della persona), ove l'elemento psicologico-soggettivo lascia il posto a quello ontologico-oggettivo. Il principio dell'auto-donazione (*exinanitio*, *kénosis*) non è soltanto morale e non ha nulla a che fare con l'altruismo, ma scaturisce piuttosto dall'interiorità, dalle fibre ontologiche e mistiche della persona, aprendola ad una nuova comprensione della realtà[41].

Recuperando l'immagine classica dello specchio, Florenskij mette in gioco una nuova dialettica tra l'Io e *l'altro nell'Io* o, per esprimerci nei termini di Paul Ricoeur, tra il sé e *l'altro da sé*[42], attraverso la quale l'amico come *alter ego* viene accolto nell'Io come parte di sé: «Fra coloro che si amano si squarcia la cortina dell'aseità e ciascuno vede nell'amico come se stesso, la sua propria essenza più intima, il suo *alter ego* che poi non è diverso dall'Io. L'amico viene accolto nell'Io, gli diventa *accetto* nel significato più profondo del termine, viene ammesso nella struttura dell'amante alla quale non riesce estraneo e dalla qua-

[38] Il riferimento è ovviamente alla sua trilogia, ma in modo speciale a S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del verbo incarnato,* Città Nuova, Roma 1990; soprattutto agli intensi saggi Id., *Glavy o troicnosti* (Capitoli sulla Trinità) in *Pravoslavnaja mysl*, 1 (1928) pp. 31-88; 2 (1930), pp. 25-85.

[39] Il riferimento è all'opera che più di altre ha recepito l'influsso del pensiero florenskijano: L. Karsavin, *Noctes Petropolitanae* (Notti metropolitane), Gosudarstvennja Tip., Peterburg 1922; l'opera che riserva invece una maggiore attenzione al personalismo etico è Id., *O li˘cnosti*, Kaunas 1929, ora in *Religiozno-filosofskie so˘cinenija* (Opere filosofico-religiose), vol. I., Renaissanse, Moskva 1992.

[4] Cfr. In particolare S.L. 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. In quest'ultima opera del filosofo, l'etica ha un fondamento vivo nella cristologia e il paradosso della «buona notizia è posto al centro di questo cammino»; cfr. cap. II e III.

[41] «Una comprensione essenziale della realtà è data soltanto dall'amore. L'amore soltanto è in grado di dire "tu sei" e in tal modo di confermare nello stesso tempo l'essere dell'amato. Esso soltanto lega in modo reale colui che conosce e l'oggetto della conoscenza», V.I. Ivanov, *Dostoevskij. Tragedia, Mito, Mistica*, il Mulino, Bologna 1994, p.122.

[42] Cfr. P. Ricoeur, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993. Alcuni tratti della riflessione florenskijana sull'alterità mostrano analogie sorprendenti con l'approdo più compiuto e sistematico sulla dialettica antica del Medesimo e dell'Altro di P. Ricoeur in *Soi même comme un autre*. In essa si ritorna più volte a questo nucleo teoretico: «L'ipseità del se stesso implica l'alterità a un grado così intimo, che l'una non si lascia pensare senza l'altra», p.78. Per una più attenta valutazione delle diverse implicazioni di questa opera di P. Ricoeur si veda: Aa.Vv., *L'io dell'altro. Confronto con Paul Ricoeur*, a cura di A. Danese, Marietti, Genova 1993.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 42

le non viene respinto»[43]. Appare chiaro quindi che non siamo di fronte ad un'alterità intesa come una sorta di sovrastruttura estrinseca, aggiunta dall'esterno per arginare una deriva solipsistica, bensì ad una possibilità di incremento di senso dell'identità, inerente al proprio statuto. L'insorgere di questa dialettica impedisce all'Io la chiusura assolutistica che lo porterebbe alla narcisistica auto-fondazione di se stesso, consentendo al contrario l'apertura verso un'alterità non soltanto in senso esteriore mediante la relazione intersoggettiva, ma anche interiormente nelle pieghe stesse dell'anima: «L'Io amico è accolto nell'anima e così confluiscono due correnti vive»[44]. Un'*unità vitale* di *philía* che fiorisce nella perfetta libertà interiore, lontana da ogni tentativo di asservimento o servilismo, concessione o remissività. Tale unità non si riduce certo ad un principio formale o tanto meno ad una formula verbale esteriore, poiché essa inerisce nientemeno che all'*unità omousiaca* (consustanziale) che è il fondamento sul quale gli amici costruiscono la loro relazione personale, come casa sulla roccia: «Gli amici costituiscono la loro amicizia nelle viscere noumenali e non alla superficie semiumbratile e inerte della fenomenicità "psichica". Proprio per questa ragione gli amici costituiscono una bi-unità, una diade, non sono loro ma qualcosa di più: un'anima sola»[45].

L'amicizia così intesa è certamente una concreta uscita da sé per andare verso l'*altro* dell'*amico*, accogliendolo in sé a tal punto da ritrovare se stessi in lui e l'altro nell'io[46]. Ma questo esodo senza ritorno e la piena accoglienza dell'amico vengono intesi da Florenskij non come movimenti a se stanti aventi in loro il fine ultimo, ma sempre in vista dell'*unità omousiaca*, della consustanzialità dell'uno con l'altro come meta che sta di fronte a loro, come "centro" verso il quale si dirigono: «Ciascuno vive dell'altro, o meglio la vita dell'uno e dell'altro scaturisce da un unico e comune centro che gli amici con sforzo ascetico creativo pongono davanti a sé»[47]. In questa unità sostanziale, nell'unità verso il "centro" come comunione d'amicizia è custodita la sorgente della sua forza. Tuttavia occorre ribadire che nel cammino di unità verso quel "centro" non vi è nessuna assimilazione, riduzione

[43] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 498. Secondo l'antica radice slava, la parola russa per significare l'amico è *prijatel*, derivante dal verbo attivo *prijati* (accogliere - accettare). Questa interpretazione di *prijatel'* come *priemljuscuhij* (come colui che accoglie), ha di fatto avuto una sua ricezione proprio in ambito liturgico.

[44] *Ibi*, p. 499.

[45] *Ibi*, p. 493.

[46] Nella lingua russa, ancor prima che nel suo pensiero, l'*altro* è inteso come l'*amico* nel senso più profondo: tale relazione è richiamata anche dalle parole che stanno per "amico" *drug* e "altro" (*drugoj*) dove *-oj* è la cifra oggettivante come aggiunta alla radice *drug*, da cui anche *drugost'* per alterità che attira l'attenzione sulla pervasività dell'altro attraverso il suffisso *ost'*.

[47] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 493. Il richiamo al "centro" evoca un'immagine che ritorna in una celebre opera dell'antica letteratura russa: *Vita dell'arciprete Avvakum, scritta da lui medesimo*, a cura di P. Pera, Adelphi, Milano 1986, pp. 57-58. In essa l'Autore richiama il cammino dei santi verso il centro come metafora dell'incontro nell'amicizia con gli uomini e con Dio: «Immaginate un cerchio per terra, come una linea che va in circolo a una certa distanza dal centro (…) Immaginate che questo cerchio è il mondo, e il mezzo del cerchio è Dio, e le linee che dal cerchio vanno verso il centro sono le vie, ovvero le vite umane. Mano a mano che i santi entrano verso il centro per il desiderio di avvicinarsi a Dio … e più si avvicinano a Dio, più si avvicinano l'uno all'altro, e più si avvicinano l'uno all'altro, più si avvicinano a Dio», p. 57.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 43

o cattura dell'altro nell'io, nessuna dissoluzione di questo in quello, e soprattutto viene bandita ogni ipotesi di con-fusione.

In tal senso Florenskij, recuperando le intuizioni platonico-aristoteliche, può giungere al riconoscimento dell'antinomia implicita nel concetto di amicizia: «L'amico non è solo un Io ma *un altro* Io, altro per l'Io. Però l'Io è unico e tutto ciò che è altro rispetto all'Io è già non Io; l'amico è un Io che è non Io, una contraddizione, e il concetto stesso di amico implica un'antinomia»[48]. Identità e differenza, somiglianza e dissomiglianza, sono i poli oppositori che danno forma alla relazione d'amicizia, attraversandone da cima a fondo l'essenza vitale.

6. La gelosia, o della premura per l'amico

Nel quadro complessivo di questa filosofia dell'amicizia, una particolare rilevanza viene ad assumere la riflessione intorno alla gelosia. Indubbiamente è questa una delle questioni più trascurate e travisate dalla filosofia degli ultimi secoli, tanto che lo stesso uso terminologico costituisce per il pensiero e per la cultura contemporanea «un vizio, o perlomeno un indubbio difetto morale»[49]. Il malinteso sul suo significato attuale è ormai molto diffuso, e in essa si coglie soltanto la radice di sentimenti negativi: superbia, vanagloria, egoismo, diffidenza, sospettosità, «insomma ogni sorta di deficienza e nessuna qualità morale positiva». Questa concezione esclusivamente negativa della gelosia[50], secondo il parere di Florenskij, ha preso vigore nel XVIII secolo con l'illuminismo ed è stata successivamente assimilata anche dall'*intelligencija* rivoluzionaria; per comprovarlo, egli propone diverse valutazioni celebri sulla gelosia (Molière, M.me de Staël, La Rochefoucauld, Troullay, Boiste), tutte caratterizzate da una critica sprezzante di questo sentimento, insieme a interpretazioni più problematiche presenti in Schleiermacher o in Grillparzer. In tale confronto, un'attenzione particolare viene riservata all'*Ethica* di Spinoza e alla sua definizione icastica: «La gelosia è un amore pieno di odio verso l'oggetto amato e d'invidia verso un altro che gode dell'amore del primo»[51]. Spinoza richiama l'immagine di due liquidi che si mescolano e intorbidiscono, la *fluctuactio*; allo stesso modo l'amore e l'odio mescolando-

[48] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 505. La percezione dell'antinomia nell'amicizia va fatta risalire al giovane Platone, il quale ha dischiuso nel *Lisia* la natura di tale antinomia, che Florenskij esplica in questi termini: «Se la tesi dell'amicizia è identità e non somiglianza, la sua antitesi è la sua non identità e non somiglianza. Io non posso amare ciò che non è Io, perché altrimenti ammetterei in me stesso qualcosa di estraneo; d'altra parte amando non ricerco ciò che sono io stesso perché di ciò che già possiedo non m'importa ricercare», *ibidem*.

[49] *Ibidem.*

[50] Restano emblematiche le poche pagine ad essa dedicate da R. Barthes, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1973, pp. 97-98. Dopo una breve sintesi filosofico-letteraria, il semiologo francese che ha dedicato una particolare attenzione alla fenomenologia dei sentimenti annota: «… e se mi obbligassi a non essere più geloso per la vergogna di esserlo? La gelosia è brutta, è borghese: è un fervore indecoroso, uno *zelo*, ed è appunto questo zelo che noi rifiutiamo. Come geloso, io soffro quattro volte: perché sono geloso, perché mi rimprovero d'esserlo, perché temo che la mia gelosia finisca col ferire l'altro, perché mi lascio soggiogare da una banalità».

[51] B. Spinoza, *Etica* (1677), parte I, prop. XXXV.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 44

si generano nell'anima un intorbidimento della coscienza, un disordine delle passioni[52].

A differenza della concezione contemporanea della gelosia che la riduce ad una «escrescenza dannosa e deforme dell'amore» e che comunque la considera totalmente estranea all'essere dell'amore, Florenskij riconosce a Spinoza almeno il merito di aver colto lo stretto nesso che lega l'amore alla gelosia, anche se si tratta comunque pur sempre di un "nesso causale". L'esito di questa interpretazione è per certi versi inevitabile, considerato il carattere reificato della sua filosofia, nel quale, secondo il pensatore russo, viene a mancare la fondamentale categoria della persona e, conseguentemente, la decisiva distinzione tra l'amore per una persona e la brama di una cosa, confondendo l'amore e la brama e sostituendo questa a quello.

La gelosia va intesa essenzialmente come la cura speciale per l'amico, la sollecitudine premurosa e l'attenzione fedele[53]. Nella sua connessione sostanziale all'amore personale essa rivela la sua autentica natura, «lo stesso amore nel suo "essere altro"»[54], una condizione necessaria, un aspetto inscindibile dell'amore di amicizia. Molto efficacemente Florenskij ricorda la singolare positività che il concetto di gelosia riveste all'interno del pensiero biblico[55] e della cultura ebraica, come pure della mistica cristiana[56], che ribadiscono con forza e senza esitazione la gelosia di Dio. Ma al di là delle diverse giustificazioni teoriche e delle raffinate "prove" etimologiche, Florenskij intende soprattutto mostrare la portata ontologica implicita al concetto di gelosia, l'inscindibile connessione all'esperienza dell'amore e in particolare alla relazione personale di amicizia. In tal senso la gelosia viene considerata addirittura «indispensabile alla realizzazione di *ogni bene*», una vera e propria *virtù* e, per essere ancora più persuasivo, il filosofo russo richiama l'insegnamento ascetico-morale di Isacco il Siro (uno dei padri spirituali più presenti nella cultura russa), secondo cui essa «è *una virtù senza la quale non si fa il bene* e si chiama gelosia perché di tempo in tempo muove, eccita, infiamma e fortifica l'uomo»[57].

Proprio questo tratto costitutivo dell'amicizia come *dilectio*, come amore elettivo, mostra indirettamente il suo solido legame con la feconda riflessione me-

[52] In maniera più sistematica dalla XXXV alla XXXVIII, e nella prima si afferma: «Se qualcuno immagina che l'oggetto amato sia stretto da un vincolo d'amicizia uguale o più stretto di quello di cui prima godeva solo lui, invidierà quell'altro».

[53] Nella prospettiva di un confronto con il pensiero personalista fuori dal contesto russo si veda l'opera di M. Nedoncelle, *Della fedeltà*, ed. Paoline, Roma 1956.

[54] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità,* p. 555.

[55] La Bibbia conosce la duplice valenza della gelosia, sia negativa di rivalità e invidia (cfr. *Gn* 30,1; *At* 7,5; *Eccl* 45,18), che quella positiva di premura e fedeltà, che è prevalente (*Ct* 8,6; *Es* 20,5-6; *Dt* 6,14-15; 32,16-21; *1 Re* 14,22ss). In quest'ultimo aspetto la gelosia di Dio viene associata, in alcuni testi, alla santità, anzi ne diviene una sua espressione (*Gios* 24,19; *Ez* 39,25). Non va inoltre dimenticata la "gelosia apostolica" di san Paolo, che egli chiama "gelosia divina", e che implica la vigilanza e la cura dei fratelli (*2 Cor* 11,1-2; *Rm* 11,11-14; *At* 17,5).

[56] Tra le opere più emblematiche ricordiamo Anonimo di Erfurt, *De zelotipia (sulla gelosia). Tractatus de perfecto amore*, a cura di M. Sannelli, il Melangolo, Genova 1998.

[57] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 545. Per uno sviluppo di questa prospettiva si veda Vl. Jankélévitch, *Les vertus et l'amour*, Flammarion, Paris 1986. Una scelta parziale è stata tradotta anche in italiano: Id., *Trattato delle virtù*, Garzanti, Milano 1987.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 45

dievale che colse nell'amicizia la forma più perfetta dell'amore, in grado di conciliare l'ordinato e razionale orientamento al bene e la dolcezza che si fonda sul sentimento di predilezione. Tra le interpretazioni più raffinate e profonde del valore dell'amicizia nelle sue diverse forme (razionali, etiche, affettive, mistiche e spirituali), un posto del tutto speciale occupa la celebre opera di Aelredo di Rievaulx[58], *De spiritali amicitia*, la quale riserva un primato speciale all'amore di amicizia come *dilectio*. Le consonanze della riflessione florenskijana con il testo spirituale di Aelredo sono davvero molto profonde. Esse riguardano l'orizzonte teoretico complessivo all'interno del quale si colloca l'esperienza dell'amicizia, lo sfondo biblico, il valore cristologico e trinitario, etico, pedagogico, spirituale e mistico, come pure la sua interna tensione dialettica tra sentimento e ragione, tra «affetto dell'anima razionale» e «patto d'amore e di dolcezza».

Già per Aelredo infatti, fonte e origine dell'amicizia è l'amore (III, 2), come sentimento dell'anima razionale, e l'amicizia è «quella virtù che unisce gli animi con questo vincolo d'amore (*dilectionis*) e di dolcezza e ne fa di più uno solo» (I, 21). Tra gli amici si radica e fiorisce un vincolo di "alleanza" e di "fedeltà" nella libertà; solo in tal senso diviene fonte inesauribile di dolcezza (*dulcedo*) e compie in loro il miracolo dell'unità (*unum de pluribus*). Gran parte del libro terzo del *De spiritali amicitia* si concentra su questi aspetti, che caratterizzano l'autenticità e la verità della relazione personale di amicizia, e un posto particolare viene appunto riservato alla gelosia come *electio* e *dilectio*, amore selettivo ed elettivo che si manifesta nella disponibilità fattiva, nella benevolenza e nella cura premurosa verso l'amico. La gelosia infatti, come abbiamo accennato, costituisce uno dei momenti fondamentali dell'amicizia nel quale l'Io, nella perfetta libertà e autonoma decisione di fronte ai molti, *sceglie una* persona e con lei allaccia «un rapporto unico e di intimità spirituale». La persona dell'amico «sta nella folla ma l'Io la chiama e la introduce nella dimora ornata del proprio cuore, ne disegna l'effige su uno sfondo di oro zecchino […]. Essa è l'immagine dell'immagine di Dio, un'*icona*»[59].

Ciò implica da parte dell'Io un atto metafisico di autodeterminazione, che infrangendo la legge dell'identità sceglie e accoglie il tu della persona amica. Lo sceglie e lo accoglie nel dono della sua unicità, irripetibilità, eccezionalità, impenetrabilità, perché «l'amicizia è esclusiva come è esclusivo l'amore coniugale […]. Ogni amore è per sua natura selettivo (*dilectio*), quindi l'amato è sempre l'eletto, un prescelto, un unico»[60]. Nella relazione personale di amicizia la genericità dei "molti" è segno di imperfezione del legame d'amore, e qui Florenskij, piuttosto che richiamare la ricca tradizione spirituale orientale, preferisce affidarsi all'*Etica Nicomachea* nella quale Aristotele afferma: «Non si può essere amico di molti se si in-

[58] Aelredo è per la dottrina dell'amicizia nel Medioevo quello che Cicerone fu per l'antichità latina e come è stato giustamente osservato: «Nella luce di Agostino, dottore della Grazia, e di Bernardo, dottore dell'Amore, Aelredo appare come il dottore per eccellenza dell'amicizia», J. Dubois, *Presentation a L'amitié spirituelle*, Bruges, Paris 1948, p. LXXXII. Cfr. Aelredo di Rievaulx, *De spiritali amicitia*, tr. it. *L'amicizia spirituale*, Città Nuova, Roma 1997. Esistono numerose edizioni e versioni di questo testo classico della spiritualità medievale, quello qui citato contiene anche vasta bibliografia sulla concezione dell'amicizia in epoca medievale.

[59] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 537.

[60] *Ibidem*.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 46

tende l'amicizia perfetta, come non si può essere nel medesimo tempo innamorati di molti. L'amicizia perfetta può rivolgersi soltanto a una persona»[61]. L'esigenza etica e spirituale di corrispondere all'*identità numerica* (unicità) della persona amata, oltre l'*identità generica*, sia pure correndo il rischio dell'illusione d'amore, è per Florenskij questione decisiva, poiché l'idea stessa di «poter sostituire una persona con un'altra si basa sull'accettazione dell'*omoiusía* ed è quindi peccaminosa e porta alla morte»[62]. Nella relazione autentica di amicizia non è mai in gioco un interscambio tra *simili*, bensì, come sappiamo, un rapporto personale, che attraverso un faticoso cammino ascetico giunge fino all'unisostanzialità (*omousía*).

Una persona è chiamata alla sublime e regale dignità del Tu non semplicemente attraverso un atto di volontà, piuttosto mediante un misterioso e incomprensibile *atto di elezione*, al quale ella può, nella perfetta libertà, acconsentire o meno. Ora la gelosia è la forza spirituale ed etica in grado di incarnare nel tempo questo atto eterno di elezione dell'amato Tu. Un legame interiore sostanziale, e non soltanto formale, che implica fedeltà e responsabilità, sollecitudine e *cura dell'altro*[63], dedizione e memoria, la forza di custodire e rinsaldare quell'atto di elezione iniziale. Apparentemente questa amicizia esclusiva sembrerebbe contrapporsi a una visione comunitaria e universale dell'amore cristiano, ma in realtà ne costituisce l'essenza attraverso l'antinomia tra amore e gelosia: «L'amore è senza limiti di spazio e di tempo, è universale, ma questa universalità, invece di escludere, *presuppone* addirittura la specificità, l'isolamento, la solidarietà. Perché l'amore ha per radice il santuario dell'anima ed è possibile soltanto in quanto questo santuario è vivo. Custodire la perla dell'anima significa proteggere l'amore stesso, trascurare il proprio santuario significa trascurare l'amore. L'amore oltre a essere universale è limitato, oltre che sconfinato è circoscritto»[64]. Una sottolineatura che lascia comprendere ancor più profondamente il significato dell'antinomia esistente tra l'amore personale per l'amico e la carità sociale, tra la *philía* verso un tu e l'*agápe* verso tutti i fratelli. La concezione personalista e ontologica della gelosia riflette non soltanto una particolare profondità psicologica della vita relazionale, comunitaria e sociale, ma la stessa vita intradivina, poiché: «Nella tensione di *agápe* universale ed esclusiva *philía* si trova anche il dramma dell'amore del Dio trinitario verso l'umanità, come verso il suo popolo amato, e in quest'ultimo si trova incluso il mistero di ogni singolare, personale vocazione divina elettiva (*dilectio*)»[65].

[61] Aristotele, *Etica Nicomachea*, VIII, 7.

[62] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 538.

[63] L'amicizia come "cura dell'altro" è al centro dell'interpretazione etica proposta da P. Ricoeur alla ricerca della triade costitutiva dell'*ethos* personale: «È nell'amicizia che similitudine e riconoscimento più si avvicinano all'eguaglianza tra due insostituibili. Ma, nelle forme della sollecitudine segnate da una forte diseguaglianza iniziale, è il riconoscimento che ristabilisce il legame della sollecitudine. (…) La reciprocità, visibile nell'amicizia, è la molla nascosta delle forme ineguali della sollecitudine», P. Ricoeur, *Il tripode etico della persona*, in Aa.Vv., *Persona e sviluppo, un dibattito interdisciplinare*, a cura di A. Danese, Dehoniane, Roma 1991, pp. 68-69; il testo compare anche nella recente raccolta Id., *La persona*, a cura di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia 1997, pp. 42-43.

[64] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 540.

[65] M. Silberer, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin,* Augustinus, Würzburg 1984, p. 116.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 47

7. Conclusioni

Il confronto con la filosofia dell'amicizia maturata nel contesto culturale russo ci sollecita non soltanto a dilatare l'orizzonte di comprensione del tema a partire da altri presupposti teoretici e da altre categorie gnoseologiche, ma anche a cogliere più in profondità la reale sfida etica e spirituale insita nell'amore personale di amicizia, quale superamento dell'auto-identità e nascita della relazione personale, dell'affidabilità e del dono. Tutto questo implica un netto superamento della concezione moderna della relazione d'amore in senso essenzialmente psicologico; ridurla a questa sola dimensione la squalifica, ma peggio ancora, questa concezione veicola un'ontologia perniciosa, che si fonda sul principio d'identità e definisce la persona come una monade as-soluta, chiusa su sé stessa, inaccessibile. Al contrario, un'autentica filosofia dell'*amicizia omousiaca* serba invece il vigore della vera filosofia delle idee e della ragione, della personalità e della creatività, costantemente sorretta da una vitale tensione ascetica e da una permanente sollecitazione verso il superamento trans-logico dell'autoidentità, fino ad *uscire da se stessi*.

Certo, l'amicizia è difficile, perché esige auto-rinuncia, pazienza, fedeltà, cura dell'altro; essa, come ci ricorda Florenskij, implica anche il saper portare la croce dell'amico. L'amicizia è sconosciuta, la sua maschera espone al rischio del malinteso e della "cattura", dell'assimilazione, della captazione, raramente della comunione. Eppure il volto vero dell'amico è smascheramento: «Si può dire una grande menzogna di sé in molti volumi, ma non si può dirne la più piccola nella comunione di vita con l'amico: "come l'acqua rivela il volto al volto, così il cuore rivela l'uomo all'uomo" (*Pr* 29,19)»[66]. L'amicizia è il contrario dell'ostilità (*hostis*) secondo lo schema della necessità politica (che sottintende l'*inimicus*); essa è l'ospitalità (*hospes*) nel duplice senso, di essere ospiti e di essere ospitato, di chi accoglie e di chi è accolto. L'icona russa di questa amicizia-ospitalità è la *philoxenia* che raggiunge il suo pieno compimento espressivo nel capolavoro di Andrej Rublëv, nel quale i tre angeli pellegrini sono accolti come amici alla mensa di Abramo (*Gn* 1,18): le tre Persone dell'unico Dio che si fa pellegrino nella sua stessa creazione, sono il modello della relazionalità, del dialogo di reciprocità, dell'amore perfetto di unità nella distinzione.

L'esperienza etica degli amici ha la virtù suprema nell'unità comunionale, nell'unisostanzialità, ma essa implica l'apertura a una "nuova logica", la capacità di amare l'altro fino al rinnegamento di sé, un amore personale di fedeltà e responsabilità. L'unità non è un fatto ma un *atto*, quindi un prodotto mistico della vita, che per Florenskij significa il più profondo radicamento al reale, tanto da scorgere, nella sua materialità e storicità, la presenza dell'invisibile trascendenza. L'amicizia è come il misterioso riverbero delle dimore celesti, un riflesso di santità nella frammentarietà dell'esistenza, e solo in questa esperienza di relazione è possibile attraversare il dramma della scissione tra "i due mondi", e scorgere l'invisibile presenza del celeste nell'inferiore: «Questa rivelazione si compie nel-

[66] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 503.

Anthropologica-Grion-027:Layout 1 04/10/2010 8:54 Pagina 48

l'amore personale e sincero di due persone, nell'*amicizia*, quando a chi ama è concesso in forma previa, di distruggere l'autoidentità, di abolire i confini dell'Io, di uscire da se stesso e di trovare il proprio Io nell'Io dell'altro»[67]. È questa una sapienza che sorge dall'amore kenotico (*somounicizitel'naja ljubov'*) verso la creatura, sigillo sapienziale dei veri discepoli di Cristo (*Gv* 13,3-5), e in questo atto-sostanza è racchiusa tutta la sua forza vitale. Non più l'ontologia dell'Uno delineata nel mondo antico, né l'ontologia dell'Essere della tradizione metafisica medievale, neppure l'assolutezza del Soggetto del pensiero moderno, assunti nella loro statica presenza, ma vita che crea vita nella relazione con l'Altro, la relazione amante, pensante e volente dell'unisostanzialità.

L'*ethos* dell'amicizia è l'inizio di questa epifania d'amore reciproco, che lascia trasparire l'essere stati interpellati per primi dall'Altro, avvolti e come inseriti nel dialogo della carità divina, che trova la sua origine nel grembo del mistero trinitario.

Nel nostro tempo della cesura, della frammentazione e dello smarrimento di senso queste forme della relazione personale d'amicizia appaiono una provocazione radicale. La *philía* è sempre più il luogo della "resistenza" e della sfida esistenziale che ricerca la persuasione interiore di uno sguardo trasparente che accarezza teneramente e custodisce il segreto della realtà. L'amicizia, come l'amore e la memoria, è realtà umana fragile, esposta continuamente alla caducità, alla condizione vulnerata e vulnerabile della finitezza, eppure paradossalmente, proprio per questo, molto dipende da essa, poiché nella sua libertà e gratuità è custodita anche l'essenza della fedeltà e della responsabilità.

[67] Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, p. 456.