

Studi e Ricerche di Cultura Religiosa

Testi e monografie XVII

Il pensiero polifonico di Pavel Florenskij

Una risposta alle sfide del presente

a cura di

Silvano Tagliagambe, Massimiliano Spano, Andrea Oppo

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELLA SARDEGNA

Studi e Ricerche di Cultura Religiosa

Testi e monografie XVII

IL PENSIERO POLIFONICO DI PAVEL FLORENSKIJ

UNA RISPOSTA ALLE SFIDE DEL PRESENTE

ATTI DEL CONVEGNO
PER GLI 80 ANNI DALLA MORTE

(CAGLIARI 25-26 OTTOBRE 2017)

A CURA DI

SILVANO TAGLIAGAMBE,
MASSIMILIANO SPANO, ANDREA OPPO

PF|S

UNIVERSITY PRESS

In copertina: Paul KLEE, *Pfeil im Garten* 1929 [elaborazione su dettaglio], olio e tempera su tela di lino, 70 x 50,2 cm, Musée National d'Art Moderne, Parigi.

Testo stampato con il contributo del Servizio Nazionale per gli Studi Superiori di Teologia e di Scienze Religiose della Conferenza Episcopale Italiana.

© 2018 PFTS UNIVERSITY PRESS
Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna
via Sanjust, 13 - 09129 Cagliari

L'editore è a disposizione degli eventuali aventi diritto.

ISBN 978-88-98146-34-5

«È possibile seguendo la via normale – quella del movimento e dell'articolazione – precisare il singolare. La forma attiva è un fare. Si muove, non è un essere quieto, ma azione. Un essere relativamente predominante o relativamente recedente. Come contrapposto il permanere dello sviluppo del movimento in un momento esattamente determinato. V'è una ragione psichica se le località tendono al centro. Razionale e non razionale sono commisti. Il senso della legge è questo: che è data una scena semplice, naturale, e in essa l'accento cade su alcunché di particolare. Il sovraccarico del centro accentua l'aberrazione rispetto alla norma»

P. KLEE, *Teoria della forma e della figurazione*, vol. I, a cura di Jürg Spiller, Feltrinelli, Milano 1959, 56.

IL DESIDERIO DI CONCRETEZZA: LA METODOLOGIA DI PADRE PAVEL FLORENSKIJ E L'APOLOGETICA CRISTIANA

Vladislav A. Šapošnikov

1. Sul valore attuale dell'eredità di Florenskij: aspetto apologetico

L'obiettivo perseguito dalle opere più tardive di padre Pavel può essere considerato lo stesso di quello della *Colonna*, ovvero *missionario* e *apologetico*. Questa è la teoria principale di uno degli interventi tenuti da Nikolaj Pavljučenkov nel 2007¹. In una simile impostazione della questione non vi è nulla di *inatteso*². Anzi, tale tesi può essere perfino estremizzata: *l'opera omnia di padre Pavel si può e si deve considerare quale pratica di apologetica cristiana positiva*³. Questa teoria è stata peraltro elaborata sulla base delle affermazioni dello stesso padre Pavel. Negli ultimi tempi l'interesse

¹ N.N. PAVLJUČENKOV, "Missionerskij aspekt filosofsko-bogoslovskogo nasledija svjaščennika Pavla Florenskogo", in *XVII Ežegodnaja Bogoslovskaja konferencija*, Materialy, 2 voll., PSTGU, Moskva 2007, vol. 2, 72-74. Un ulteriore contributo al tema in questione viene apportato dalla seguente ipotesi, connessa a quella sopra riportata, nonostante non siano tra loro simili: l'attività di Florenskij negli anni del potere sovietico non può essere interpretata come anti-ecclesiastica. Si veda: N.N. PAVLJUČENKOV, "Religioznaja i naučnaja dejatel'nost' svjaščennika Pavla Florenskogo v uslovjach Sovetskoj vlasti", in *XXI Ežegodnaja Bogoslovskaja konferencija*, Materialy, 2 voll., PSTGU, Moskva 2011, vol. 2, 76-77. Più tardi Pavljučenkov ha sviluppato il proprio approccio allo studio della ricerca scientifica, da parte di Florenskij, in ambito religioso quale impresa apologetica: N.N. PAVLJUČENKOV, "Religioznaja apologetika i naučnyj podchod k izučeniju religii v trudach svjaščennika Pavla Florenskogo", in *XXV Ežegodnaja Bogoslovskaja konferencija Pravoslavno-g Svjato-Tichonovskogo humanitarnogo univeristeta*, Izd-vo PSTGU, Moskva 2015, 167-169.

² Cfr. N.N. PAVLJUČENKOV, "Missionerskij aspekt", cit., 73.

³ È lo stesso Florenskij a distinguere tra apologetica "positiva" e "negativa" nel saggio "Dogmatismo e dogmatica" (1906). Della stessa distinzione egli fa uso anche nei lavori degli anni Venti.

nei confronti di una lettura *apologetica* dell'operato di Florenskij ha subito un notevole impulso. Ad esempio, l'anno scorso mi è capitato personalmente di scrivere un giudizio sul lavoro di tesi in teologia di Daniil Čerepanov "Significato apologetico dell'eredità teologica del sacerdote Pavel Florenskij" (Svjato-Filaretovskij Pravoslavno-Christianskij Institut, Mosca, 2016) e quest'anno sto supervisionando il lavoro di tesi magistrale in teologia di Sergej Baranov "At the Crossroads of Science and Theology: Exposition of Pavel Florensky's Contribution to Christian Apologetics and its Contemporary Significance" (Institute for Orthodox Christian Studies, Cambridge, UK, 2017). Ho già avuto occasione di discutere dell'aspetto apologetico dell'opera di Florenskij (nel 2002 e nel 2005⁴) ma il tema non è di certo stato affrontato in maniera esaustiva. Vorrei innanzitutto rilevare che era lo stesso Florenskij a desiderare un'interpretazione della propria attività all'interno del contesto dell'apologetica positiva. In secondo luogo, proprio in questi termini interpretavano il suo lavoro i più fini intellettuali a lui contemporanei.

2. L'apologetica e il problema del metodo di ricerca di padre Pavel

Una delle principali evidenze del successo riscosso dall'attività missionaria di padre Pavel si riscontra nelle memorie di Sergej Fudel⁵. Egli parla del traguardo maggiore raggiunto da Florenskij come di una "catechizzazione del pensiero":

⁴ Simposio "Gorizonty christianskoj antropologii i tvorčeskoe nasledie o. Pavla Florenskogo" nell'ambito della conferenza pratico-scientifica panrusa "Antropologičeskie matricy XX veka. Florenskij – Vygotskij – nesostojavšijsja dialog", 22-24 nojabrja 2002, RAO, Moskva. Il saggio è pubblicato in: V.A. ŠAPOŠNIKOV, "Nasledie o. Pavla Florenskogo i christianskaja apologetika", in *Antropologičeskie matricy XX veka. L.S. Vygotskij – P.A. Florenskij: nesostojavšijsja dialog – priglašenje k dialogu*, Progress-Tradicija, Moskva 2007, 234-252. Meždunarodnaja konferencija "Na puti k sintetičeskomu edinstvu evropejskoj kul'tury: filosofsko-bogoslovskoe nasledie Pavla Florenskogo i sovremennost'" (28 sen. - 2 okt. 2005). Organizator: BBI sv. Apostola Andreja, Moskva. Pubblicato in: V.A. ŠAPOŠNIKOV, "Matematičeskaja apologetika Pavla Florenskogo", in *Na puti k sintetičeskomu edinstvu evropejskoj kul'tury: Filosofsko-bogoslovskoe nasledie P.A. Florenskogo i sovremennost'*, a cura di V. Porus, Biblejsko-bogoslovskij institut sv. apostola Andreja, Moskva 2006, 164-180.

⁵ S.I. FUDEL', "Vospominanija. U sten Cerkvi", in Id., *Sobranie sočinenij v 3-ch tomach*. Vol. 1, Russkij put', Moskva 2001, 11-220; S.I. FUDEL', "Načalo poznanija Cerkvi: Ob otce Pavle Florenskom", in Id., *Sobranie sočinenij v 3-ch tomach*. Vol. 3, Russkij put', Moskva 2005, 279-375.

«Non è questo [...] un tentativo razionale di “coniugare religione e scienza”, ma piuttosto un’ elevazione della scienza tutta al suo massimo apice, ovvero sotto la volta celeste della conoscenza religiosa. [...] La botanica, la matematica e la fisica si metteranno a parlare le lingue degli angeli, parole che si appartengono alle scienze esatte, ma che ascendono all’ Eternità e si purificano alla Fonte Eterna. Non so se ciò accadrà, se cioè il pensiero religioso andrà per il suo corso, o se questa nuova scienza rimarrà soltanto nel Regno di Dio, ma ha svolto il proprio compito»⁶.

E ancora: «Dopo tutta la matematica di Florenskij è semplice passare alla preghiera»⁷. Sergej Fudel’ era solito evidenziare il carisma personale di Florenskij, ma il potenziale apologetico dei suoi testi non è dovuto soltanto a questo. Un ruolo essenziale viene svolto dalla *peculiare metodologia* che permise a Florenskij di sviluppare in modo sistematico «una sintesi tra la cultura ecclesiale e quella secolare»⁸ (lettera alla madre del 3 marzo 1904), di unire la società secolare con quella spirituale, di entrare nella società spirituale come rappresentante della società secolare e nella società secolare come rappresentante della società spirituale⁹.

Osserviamo più attentamente alcuni degli episodi più caratteristici della vita di Florenskij. In essi egli mostra più interesse per il metodo che per i risultati finali. Nella “Nota autobiografica” (“Avtoreferat”, 1925-26 circa) egli scrive [in terza persona, *ndt*]:

«F[lorenskij] vede come suo compito quello di inaugurare il cammino verso la concezione integrale del mondo. E in questo senso lo si può definire filosofo. Ma contrariamente agli strumenti e ai compiti del pensiero filosofico contemporaneo, egli ripudia le congetture astratte e le schematizzazioni della complessità del problema. Pertanto lo si deve considerare piuttosto un ricercatore. Le prospettive più ampie vengono da lui costantemente combinate a indagini concrete e coerenti di determinate questioni, talvolta anche molto specialistiche. Di conseguenza, la visione del mondo da lui formulata è concepita in modo contrappuntistico, a partire da una serie di analisi della concezione del mondo unite da una particolare dialettica, e non si presta a una schematizzazione sintetica. La sua struttura è di carattere organico, non logico, e le singole formulazioni non possono essere astratte dal materiale concreto»¹⁰.

⁶ S.I. FUDEL’, “Vospominanija. U sten Cerkvi”, cit., 35-36.

⁷ *Ibi*, 168.

⁸ P.V. FLORENSKIJ, *Obretaja Put’*: Pavel Florenskij v universitetskie gody, vol. 2, Progress-Tradicija, Moskva 2015, 543.

⁹ Cfr. P.A. FLORENSKIJ, “Trudy i dni [1921-22]”, in “Filosofstvovat’ v religii”: Materialy konferencii, posvjaščennoj stoletiju vychoda knigi “Stolp i utverždenie Istiny” o. Pavla Florenskogo, PSTGU, Moskva 2017, 143-176. Si veda in particolare *ibi*, 163.

¹⁰ P.A. FLORENSKIJ, *Sočinenija v četyrëch tomach* [d’ ora in avanti *ŜĈT*] [Opere in quattro volu-

In una lettera del 21 febbraio 1937, inviata al figlio Kirill dalle isole Solovki, egli scrive:

«Che cosa ho fatto tutta la vita? Ho osservato il mondo come un tutt'uno, come un'unica rappresentazione e realtà, ma in ogni momento, o per meglio dire, in ogni fase della mia vita, da un determinato punto di vista. Ho esaminato le correlazioni lungo una sezione del mondo operata secondo una certa direzione, su un certo piano e mi sono sforzato di comprendere la composizione del mondo seguendo l'indizio che in quel determinato momento più mi interessava. I piani della sezione sono cambiati, ma non si sono modificati a vicenda, piuttosto si sono arricchiti reciprocamente. È da qui che deriva la continua dialettica del ragionamento (l'alternanza dei piani di osservazione, a fronte di un orientamento costante al mondo come un tutto integro). Ho cercato - è troppo astratto e generico. Concretamente, ciò che intendo è che bisogna ricercare il significato in tutti gli ambiti della natura di questo o quell'altro elemento chimico, legame, sistema, forma geometrica, struttura, classe biologica, formazione, ecc. per delineare il profilo individuale di *questo preciso* momento della natura in quanto *qualitativamente* originale e insostituibile. Contro il meccanicismo rozzo e quello più sottile, che nega la *qualità*, si manifesta una natura qualitativamente particolare composta da singoli momenti, universali nel significato e individuali nell'essenza. "Che cos'è l'universale? Il caso particolare" (Goethe). Io esamino sempre i casi particolari, osservando però in essi la manifestazione concreta dell'universale, ovvero considerando l'εἶδος platonico-aristotelico (*Urphänomen* in Goethe). Mio padre mi parlava della mia incapacità di ragionare in maniera astratta e di indagare il particolare: "la tua forza sta là dove la concretezza si congiunge al generale". E questo è vero. [...] So che mi rimproverano sempre di essere dispersivo. [...] Ma questo non è essere dispersivi, piuttosto è un compito che richiede un grande impegno. Ora sto riflettendo su una questione [testo illeggibile], e ovviamente non procedo a partire da riflessioni astratte e supposizioni, ma attraverso sintesi e approfondimenti di singoli casi concreti che cerco di comprendere in tutta la loro concretezza. Fintanto che io, con le mie mani, non avrò pesato, sminuzzato, condotto analisi, dedotto, non comprenderò il fenomeno. Posso parlarne e valutarlo, ma mi resterà estraneo. Ecco, in questo lavoro "materiale", investo tempo e forze. Non solo non posso, ma neppure voglio permettermi di avvicinarmi ai fenomeni "in generale" e in modo astratto. Nessuno se ne accorgerebbe se lo facessi, ma io stesso durante il ragionamento astratto avverto un senso di insoddisfazione e cialtroneria, e allo stesso modo considero la maggior parte delle generalizzazioni da parte di altri studiosi. Ma, d'altronde, nel particolare e nel concreto deve trasparire il generale, l'universale»¹¹.

mi], a cura di A. Trubačëv, M. S. Trubačëva e P. V. Florenskij, vol. I, Mysl', Moskva 1994, 38.

¹¹ FLORENSKIJ, *SČT*, vol. IV, 672-673.

La mia teoria consiste nel fatto che *la metodologia di ricerca di Florenskij sia stata formulata in modo che, congiuntamente a un'elaborazione di quesiti ben definiti inerenti a un ambito concreto, essa conseguisse un effetto apologetico e missionario.*

3. Cristo come suprema concretezza dell'universo

Ciò che più conta per Florenskij è il legame inscindibile tra “astratto” e “concreto”. Si tratta di una convergenza reciproca che conduce alla costituzione di un legame indissolubile il quale, a sua volta, fa di due uno. L'*astratto*, in questo rapporto reciproco, acquisisce *sostanza*, mentre il *concreto* consegue *senso*. L'ottenimento di sostanza da parte dell'astratto consiste nella sua *concretizzazione*, l'acquisizione da parte del concreto del senso che lo chiarisce, dell'idea, è la sua *simbolizzazione*. *Garante della riuscita di questo processo è il dogma, centrale per il cristianesimo, delle due nature in Cristo.* Cristo stesso rappresenta quel centro autentico intorno al quale ruota e sul quale si poggia qualsiasi iniziativa. L'amore reciproco di Dio e dell'uomo consegue piena realizzazione in Gesù Cristo, che è Dio a tutti gli effetti, ma anche uomo a tutti gli effetti. Ricordate? «Che due diverranno uno: questo è il limite dell'amore»: con questa massima si apre *La colonna* (p. 1 dell'edizione del 1914). Questo è il mistero più profondo e il nodo principale della concezione cristiana del mondo, che definisce tutto il resto. Sull'esempio della coppia concettuale “Dio-uomo” viene formulata la nota coppia “teodicea-antropodicea”. «La teodicea spiega perché Dio è Dio. L'antropodicea spiega perché l'uomo è uomo»¹².

Cristo è per Florenskij uomo concreto («Cristo era un ebreo»¹³), e al contempo simbolico *ogni uomo*¹⁴ che introietta in se stesso il mondo intero e oltre, il mondo tutto nella sua unione con Dio. «Cristo come Simbolo, deduzione dei dogmi dalle idee di Cristo. Cristologia» (“Simbolo” è scritto così, con l'iniziale maiuscola)¹⁵. In “Analisi della spazialità” (1924) si legge:

¹² Così riassume N.JA. SIMONVIČ-EFIMOVA, *Besedy s Pavlom Florenskim*, Russkij Mir, Moskva 2016, 90.

¹³ *Ibi*, 122.

¹⁴ Per maggiori dettagli si veda: V.A. ŠAPOŠNIKOV, “Personalističeskij platonizm o. Pavla Florenskogo”, in *Vestnik Moskovskogo universi teta*, serie 7: Filosofija, 1 (2011), 11.

¹⁵ Piano del saggio “O vere” per “Obščestva pamjati Vladimira Solov'ëva”, 21 agosto 1905, in E.V. IVANOVA (a cura di), *Florenskij i simvolisty: opyty literaturnye, stat'i, perepiska*, Jazyki Slavjanskoj Kul'tury, Moskva 2004, 411.

«La Formula del Simbolo Perfetto è “inconfusa e indivisibile”»¹⁶, ovvero Cristo è il “Simbolo Perfetto”. Si potrebbe anche affermare che Cristo sia l’“Urphänomenon” di Goethe.

Come padre Georgij Florovskij, Florenskij fu ripetutamente criticato, e continua ancora a esserlo, per la mancanza di una cristologia manifesta¹⁷. Egli stesso, d'altronde, comprendeva il problema (in nota a *La colonna*¹⁸). Eppure non colmò mai questa “lacuna”, neppure nelle sue opere più tardive. Per quale ragione? A mio parere, qui si deve parlare non soltanto di cause esterne, come la rivoluzione e gli eventi che seguirono. Oserò avanzare l'ipotesi che esista un motivo più importante, interiore: un “*silenzio meritorio*”. Queste parole sono tratte dalla lettera che Florenskij inviò alla teosofa E.F. Pisareva (presumibilmente nel 1910), lettera questa concernente la pubblicazione su *Voprosy Teosofii* [Questioni di Teosofia, *ndt*] di una recensione su *Le radici universali dell'idealismo* di Florenskij¹⁹:

«Voi mi accusate di avere una mentalità positivista e di non parlare affatto di Platone in relazione ai misteri. Ma, mia Gentile Signora, mi stupisce che proprio Voi, che siete stata “iniziata”, critichiate me, un “non iniziato”, di essere incline a ciò che in effetti è stato, è e sarà la condizione prima non soltanto dell'iniziazione ma pure di qualsiasi forma di occultismo: Voi mi avete tacciato di silenzio meritorio. Ciò che io non ho detto, credete, e ciò che avrei potuto dire supera di gran lunga ciò che ho detto, tanto più che in merito a certe questioni ho scritto alcuni lavori che non ha mai visto nessuno e i cui risultati non ho mai riscontrato in altre opere. Ma “non v'è profitto nella verbosità” e Vi posso confidare in tutta onestà che ritengo qualsiasi giornale, società, opuscolo, ecc. che sia teosofico qualcosa di *assolutamente negativo* e nocivo, non nei contenuti (il che costituisce un problema *a sé*), ma proprio a causa della loro verbosità laddove, invece, sarebbe più opportuno tacere»²⁰.

Lo stesso *Platone* nella settima lettera (341c-342a) scrive:

«A tal proposito non ho mai scritto e mai scriverò. Di questo non si può discorrere a parole, come per il resto delle scienze; soltanto nell'animo di colui che si è costantemente occupato di questo e che ha dedicato a ciò tutta

¹⁶ P.A. FLORENSKIJ, “Analiz prostranstvennosti”, in ID., *Stat'i i issledovanija po istorii i filosofii iskusstva i archeologii*, Mysl', Moskva 2000, 158.

¹⁷ G.V. FLOROVSKIJ, “Tomlenie ducha. O knige o. Pavla Florenskogo *Stolp i utverzdenie Istiny*”, in Put': Organ russkoj religioznoj mysli, Pariž n. 20 (febbraio 1930), 102-107. G.V. FLOROVSKIJ, *Puti russkogo bogoslovija*, Pariž 1937, 493-498.

¹⁸ P.A. FLORENSKIJ, *Stolp i utverzdenie Istiny. Opyt pravoslavnoj teodicej v dvenadcati pis'mach*, Put', Moskva 1914, 638 (nota 66).

¹⁹ IVANOVA (a cura di), *Florenskij i simvolisty*, cit., 530-531.

²⁰ *Ibi*, 530.

la propria vita si accenderà d'improvviso, come una scintilla dal fuoco, tale consapevolezza e di essa si nutrirà. Questo inoltre so: che se fossi stato io a scriverne e a parlarne allora la forma sarebbe stata migliore; ma so pure che qualora se ne dovesse scrivere male, ciò mi causerebbe un tale dispiacere. Se dovessi poi credere che qualcosa vada scritto o detto in una forma comprensibile a molti, quale piacere nella mia vita sarebbe maggiore di essere utile alla gente, disvelando a tutti l'essenza delle cose in forma scritta? Ma io penso che un simile tentativo non gioverebbe a nessuno, esclusi i pochi che con una minima indicazione sarebbero in grado di comprendere da soli; per ciò che concerne i restanti, alcuni ne trarrebbero un ingiusto disprezzo [della filosofia], e altri la flebile speranza di imparare qualcosa di importante».

Cristo è il centro mistico di tutta la visione del mondo secondo Florenskij ed è proprio per questo che egli evita qualsiasi giudizio diretto su di lui. Non è questa una forma di disprezzo, piuttosto una dimostrazione di rispetto e paura di profanarne la suprema sacralità. Spesso si citano le parole di Florenskij tratte dalla discussione della tesi dottorale (1914): «La filosofia è una disciplina nobile e preziosa non in quanto tale, ma come indice che punta verso Cristo, verso la vita in Cristo». Florenskij prosegue così: «Ma una distanza già percorsa risulta poi inutile»²¹. Vorrei rivolgere attenzione alla particolarità del costrutto metaforico del passaggio sopra citato. Cristo non è, per Florenskij, oggetto immanente della riflessione filosofica. La sua personale filosofia, di cui qui discute, ruota attorno a Lui, come un perno invisibile ed esterno ad essa; gradualmente converge verso di Lui, ma quando l'obiettivo risulta evidente, quando la vita riconosce in se stessa la vita in Cristo, allora tale filosofia non risulta più necessaria e si annienta, avendo raggiunto il proprio scopo.

D'altra parte, Cristo permane invisibile tra le righe di qualunque studio di Florenskij che riveli l'unità tra spirito e materia, tra astratto e concreto. Cristo è il fulcro sul quale si "orienta" il suo pensiero. Florenskij parla esplicitamente di «orientamento in Cristo»²². La nostra comprensione del mondo sarà autenticamente *ecclesiale* soltanto «quando contempleremo il mondo in Gesù Cristo e per mezzo di Gesù Cristo»²³.

²¹ FLORENSKIJ, *SČT*, vol. II, 142.

²² FLORENSKIJ, *SČT*, vol. III/2, 457.

²³ *Ibi*, 388.

4. La concretezza dell'ideale: visione sintetica e simboli sintetici

Nel *simbolo* l'idea e l'oggetto esistono come un tutto "inconfuso e indivisibile". L'idea corrisponde al polo dell'*unità*, l'oggetto, o meglio gli oggetti, a quello della *pluralità*. L'idea è, per Florenskij, realtà tetradimensionale o persino pluridimensionale. Trovando realizzazione nella storia, l'idea è simile a un corpo tetradimensionale che attraversa lo spazio tridimensionale. Ciò che nella terza dimensione sembra una molteplicità disgiunta, nel mondo tetradimensionale costituisce una unità.

Florenskij illustrò questa idea in modo piuttosto chiaro in *Il senso dell'idealismo* (1915). Qui egli interpreta il "mito della caverna", presente nel settimo libro della *Repubblica* di Platone, dimostrando come in esso si operi una distinzione del numero di dimensioni²⁴ e, soprattutto, fornendo la propria versione del "mito":

«Al fine di rendere il ragionamento più preciso, supponiamo che l'iride dell'occhio sia costituita da una fessura lineare situata sulla retina stessa, così che l'occhio veda soltanto una singola linea isolata o, in alternativa, che la coscienza esista *su un unico piano*.

Cosa vedremmo allora in questo mondo planare?

Per riuscire a meglio immaginarlo, ci si deve figurare il piano che interseca il mondo tridimensionale, risultando in una *sezione* del mondo dall'aspetto di un sistema di figure piane, linee e punti. Immaginiamo pure di operare una simile sezione sulla superficie di un albero. I rami risulteranno in sezioni ellittiche e tonde, le foglie in segmenti quasi lineari, i fiori e i frutti in forme piane più complesse. Otterremo *molte* "oggetti" piani, indipendenti l'uno dall'altro. Questo sarà πολλά. Studiando la morfologia di tali oggetti, l'osservatore li classificherà in segmenti lineari verdi con lievi convessità, ellissi di colore bianco (supponiamo che si tratti di una betulla) ed ellissi verdi. Egli elaborerà alcuni "concetti generali" e conseguirà così un merito importante in ambito scientifico. Osservando in entità *diverse* i processi di vita e la loro con-temporaneità, studiando magari la composizione chimica dei liquidi, un ingegnoso botanico potrebbe rilevare una certa uniformità nella struttura delle foglie e delle ramificazioni, elaborare, chissà, una teoria dell'evoluzione che affermi l'unità dell'origine di *tutte* le forme e risalire a una genealogia ipotetica delle foglie da un ramo originario. Continuità nel tempo: ecco la maggiore estensione del pensiero di cui sarà stato capace il nostro botanico astigmatico. Sembrerà dunque assurda e irrazionale la teoria di alcuni "mistici" secondo cui tutti gli organismi non siano in rapporto di contiguità ma siano *realmente* un tutt'uno e che esista un'unità superiore, un certo *ѣв*, in cui essi vengono *visivamente concretizzati*, e non soltanto pen-

²⁴ *Ibi*, 103.

sati, come organi. Non si può escludere che gli artisti del mondo planare tentino di dare forma a un'immagine sintetica in cui convergano sia le foglie che i rami. Tuttavia le loro torbide fantasie rimarrebbero incomprese dalla società "piatta" e dai "piatti" critici d'arte, per quanto potrebbero risvegliare in loro una certa insoddisfazione nei confronti della loro visione bidimensionale. Ma immaginiamo ora che a uno degli osservatori inizi a incurvarsi il cristallino in direzione dell'asse. Allora si delineerebbe un'altra dimensione dello spazio, inizialmente offuscata e poi sempre più netta in corrispondenza della graduale equiparazione di entrambi i raggi di curvatura delle sezioni del cristallino. Ed ecco che, quando il cristallino abbia acquisito una conformazione naturale, uno degli osservatori vedrebbe all'improvviso un albero, come un intero. Ciò che vedrebbe ora non avrebbe nulla in comune con quanto visto da lui stesso in precedenza: la visione sarebbe *qualitativamente* nuova. Ma in questo nuovo di tipo qualitativo si potrebbe intravedere anche il vecchio, come un *unico* composto degli infiniti momenti della sua integrità. La relazione tra il nuovo e il vecchio risulterebbe, pertanto, incontrovertibile: mentre esiste la possibilità di passare dal superiore all'inferiore, il passaggio dall'inferiore al superiore è possibile solo per *prodigio*. La porta che separa la coscienza superiore da quella inferiore si apre soltanto in una direzione e qualsiasi tentativo di forzarla nel senso opposto risulterà in un fallimento»²⁵.

Il mito di Florenskij sugli "astigmatici" illustra in modo esaustivo la *correlazione tra la filosofia mistica e la ricerca scientifica* che egli propone e, nello specifico, la sua considerazione delle teorie evoluzionistiche.

«A colui che conosce l'essenza superiore, quella inferiore risulterà più comprensibile rispetto a colui che conosce soltanto quella inferiore; per quest'ultimo l'essenza superiore è del tutto irraggiungibile. [...] L'immagine pluridimensionale nel mondo, o meglio nell'esperienza, che abbia un numero inferiore di dimensioni non può essere contemplata come un *tutt'uno*, proprio in virtù del suo livello più elevato di realtà, la realtà superiore, *realiora*, della completezza della sua composizione non è compatibile con i limiti troppo circoscritti della realtà inferiore. Tuttavia tale impossibilità non esclude la sua contemplazione *in successione*, come serie di momenti separati del suo essere, o come una serie di sezioni microscopiche che, concatenate, seppur non risultino in una vera e propria *rappresentazione* concreta, forniscono comunque l'*idea* astratta di un tutto intero, di cui esse sono immagine. La consecuzione di questa serie di momenti congiunge, inoltre, lo spazio pluridimensionale al tempo, il quale risulterà perciò equivalente alla quarta dimensione, ovvero la quarta coordinata. Allora qualsiasi processo potrà essere considerato non come un cambiamento interiore di ciò che è soggetto al cambiamento, ma come il passaggio di un oggetto pluridimensionale attraverso la terza dimensione e le fasi dello sviluppo come facce l'una all'altra

²⁵ *Ibi*, 107-108.

contemporanee nell'esistenza dell'oggetto in questione e non come stadi consecutivi»²⁶.

La corrispettiva percezione mistica viene definita da Florenskij quale «esperienza di visione sintetica» che ha trovato e trova espressione nei «simboli sintetici»²⁷. Così scrive Florenskij:

«[...] l'esperienza di visione sintetica si è ripetuta e si ripete ogni volta che lo sguardo spirituale riceve la spinta a elevarsi al di sopra del mondo sensibile "piatto". L'intera vita della personalità si contemplerà in maniera sintetica; sinteticamente si contemplerà la vita dei popoli, degli stati. Interi periodi storici, perfino l'universo intero potranno convergere davanti allo sguardo spirituale in un unico punto focale»²⁸.

I tentativi fatti per raggiungere questa visione sintetica, a loro modo uno "sforzo dal basso" verso l'acquisizione di questa, costituiscono una ricerca genealogica che ha per risultato la realizzazione di reti genealogiche, nonché di studi in etimologia e onomatologia condotti da Florenskij. Non soltanto in *Il senso dell'idealismo* ma anche in altri suoi testi Florenskij dissemina esempi di una simile visione integrale e dei corrispettivi "simboli sintetici". Riporto di seguito un'altra vivida descrizione della visione sintetica tratta dal ciclo *Agli spartiacque del pensiero*, precisamente dal capitolo "Dialettica" (1918-1922):

«Πᾶν si fonde in ἔν, in ἔν si osserva πᾶν, nel reale *realiora*, nell'istante l'eterno. Platone chiamava "sinopsis", Goethe "metodo geniale", quella vista aquilina dall'alto che si raggiunge quando con uno sguardo acuto su una unità-concreta, "occasionale", si riesce a vedere l'universale. Ma in essenza parlano tutti della medesima cosa, nonostante le differenti denominazioni e ciò che viene svelato attraverso il metodo "geniale". Per Platone si tratta dell'"idea", del "tipo" di esistenza; per Goethe invece di "Urphänomenon", "protofenomeno" o τὸ πρωτοφαινόμενον, *das Protophänomen*. Ora alcuni preferiscono talvolta definirlo "simbolo", come nel caso di Vjačeslav Ivanov»²⁹.

Gli oggetti percettibili si presentano alla visione sintetica come vero «fenomeno, nel senso arcaico della parola, come φαινόμενον, come noumeno manifesto, come incarnazione della spiritualità, come intelligibilità contemplabile»³⁰. Esempi di questo "protofenomeno" sono rappresentati,

²⁶ *Ibi*, 109.

²⁷ *Ibi*, 114.

²⁸ *Ibi*, 114-115.

²⁹ FLORENSKIJ, *SČT*, vol. III/1, 137.

³⁰ *Ibi*, 140.

secondo la descrizione di Florenskij, dal Monastero della Trinità di San Sergio e dallo stesso San Sergio di Radonež³¹.

5. Il “pensiero circolare” nella scala della dinamica dell’ intelletto umano

Nell’ introduzione alla tesi dottorale (1914) Florenskij difende la natura *dinamica* dell’ intelletto³²: «L’ intelletto possiede come limite inferiore, in quanto intelletto trascendentale, la corruzione, la distruzione totale, la geenna e come limite superiore, in quanto intelletto trascendente, la pienezza e l’ incrollabilità»³³. A un’ estremità della scala, quella positiva, delle capacità conoscitive dell’ uomo si trova questa “visione sintetica”, prossima alla formula escatologica «conoscerò appieno, come anche io sono stato conosciuto»³⁴. Come scrisse Florenskij nella *Colonna*: «Ma la pienezza del tutto è in Gesù Cristo ed è per questo che la visione si può ottenere solo per mezzo di lui e da Lui. Qualunque sforzo di conoscenza umano, qualunque martirio di saggi, è vano»³⁵.

All’ estremità opposta, quella negativa, si trova l’ adesione, criticata da Florenskij, agli schemi razionalistici e all’ osservanza formale della logica, la «fede nel sistema» (*der Systemglaube*)³⁶. Questa opposizione di polarità corrisponde all’ antitesi che esiste tra le culture di tipo “notturno” e “diurno”, “medievale” e “rinascimentale”. Il passaggio dal sistema logico al “pensiero circolare” è sintomo dell’ avvento di un «nuovo Medioevo»³⁷.

³¹ Si veda “Il Monastero della Trinità di San Sergio e la Russia”, in FLORENSKIJ, *SČT*, vol. II, 354.

³² Sulla rappresentazione da parte di Florenskij nella scala della dinamica dell’ intelletto umano si veda: V.A. ŠAPOŠNIKOV, “Filosofija geometrii Pavla Florenskogo v kontekste ego učenija o prirode čelovečeskogo poznanija”, in *Istoriko-matematičeskie issledovanija*, II serie, 5 (40), Janus-K, Moskva 2000, 83-98.

³³ FLORENSKIJ, *SČT*, vol. II, 135-136.

³⁴ «Poiché ora vediamo come in uno specchio, in modo oscuro; ma allora vedremo faccia a faccia; ora conosco in parte; ma allora conoscerò appieno, come anche io sono stato conosciuto» (1Cor 13,12).

³⁵ P.A. FLORENSKIJ, *Stolp i utverždenie Istiny*, cit., 13.

³⁶ FLORENSKIJ, *SČT*, vol. III/1, 35. Florenskij acquisì tale espressione da uno dei fondatori del romanticismo tedesco, Wilhelm Heinrich Wackenroder, il quale alla fine del XVIII secolo ancora esortava a un ritorno dagli ideali dell’ Illuminismo alle teorie e ai valori del Medioevo.

³⁷ Il tema dell’ alternanza di “notte” e “giorno” nella storia della cultura e quello dell’ imminente “nuovo Medioevo” furono affrontati nelle lezioni tenute da Florenskij sulla storia della filosofia presso l’ Accademia Teologica di Mosca (durante l’ anno accademico 1908/1909). Questi temi raggiunsero in seguito un pubblico più ampio attraverso

Questo sta a significare che sul percorso a ritroso, che ci conduce quindi dal mondo sensibile a quello ideale, proprio questa *rete di corrispondenze simboliche* funge da guida più affidabile.

Per Florenskij l'opposizione tra il politeismo pagano e il severo monoteismo ebraico viene "superata" (*Aufhebung*) nel cristianesimo. Il cristianesimo ha incluso in sé, ha canonizzato la visione del mondo pagana. Florenskij nel saggio "Il Monastero della Trinità di San Sergio e la Russia" scrive: «Il cristianesimo [...] è stato una rottura degli argini tra il mondo monoteista, trascendente, della tradizione ebraica, e quello panteista, immanente, pagano [...]»³⁹. La visione ecclesiale del mondo è in fondo coincidente, secondo Florenskij, con quella "popolare" o «comune a tutto il popolo»⁴⁰.

Ancora in "Le radici universali dell'idealismo" (1908) Florenskij descrive con pathos questo tipo reticolare di pensiero e di visione del mondo sull'esempio del pensiero popolare:

«*Tutta* la natura è animata, *tutta* è viva, interamente e in ogni sua parte. Tutto è interconnesso da legami invisibili, tutto respira allo stesso ritmo. Influenze positive e negative si ripercuotono dappertutto. Nulla è innocuo: tutte le azioni e le inter-azioni di cose-esseri-anime hanno alla base una certa telepatia, un'affinità empatica, che opera dall'interno. Le energie di alcune cose *confluiscono* in altre, ognuna vive in tutte e tutte in ognuna. [...] *Tutto* si guarda vicendevolmente, si riflette migliaia di volte. Ogni cosa è un centro da cui provengono forze misteriose. Intersecandosi, intrecciandosi, aggrovigliandosi, questi raggi neri, questi fili del destino stringono nodi, nuovi centri, come nuovi idiosincratichi fenomeni della natura, talora manifestandosi, talora scomparendo, talvolta palesandosi all'interno del campo visivo del quotidiano, altre volte riparandosi dalla luce del sole nella foschia della nebbia o fuggendo nelle tenebre della notte, dense come il carbone»⁴¹.

«[...] il pensiero immediato opera non per concetti, ma attraverso immagini vive, condensate, piene di colori e odori. Queste immagini non risultano nettamente scisse da quelle adiacenti. I loro confini sono spesso vaghi, come si verifica nella realtà. Esse si ricongiungono, in più direzioni, con immagini contigue, intrecciandosi in un unico intero con molti legami: una trama del reale, non un filo; un poema, non un polisilllogismo»⁴².

³⁹ FLORENSKIJ, SČT, vol. II, 357.

⁴⁰ *Ibi*, 358.

⁴¹ FLORENSKIJ, SČT, vol. III/2, 151-152.

⁴² *Ibi*, 161.

Ecco invece la descrizione del pensiero ecclesiale dal ciclo “La collocazione storico-culturale e le premesse della concezione del mondo cristiana” (1921).

«Ricordate che il pensiero astratto ha sempre a che fare con il concreto: il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. L'uomo religioso considera “Lia” o la “negazione di Pietro” categorie, tipi del reale. La scrittura ecclesiale procede sempre per manifestazioni concrete e si profila a partire da leggi del pensiero altre. Nell'ordine del pensiero astratto non vi è disordine, sistema, il “generale” non viene espresso in modo che si possa applicare meccanicamente a qualsiasi caso particolare. Ed è inoltre evidente che la logica presente nei canti liturgici e la psicologia [di questi] non coincidano con quelle esposte nei manuali di logica. Questi strumenti di espressione del pensiero ricordano piuttosto la poesia. Il carattere del pensiero religioso, dal punto di vista formale, si distingue profondamente da quello del pensiero scientifico. In tutte le confessioni il carattere del pensiero religioso rimane il medesimo. Lo stesso si osserva anche nella letteratura popolare di tutti i Paesi e di tutti i popoli. Dal punto di vista formale, il pensiero religioso emula il pensiero della massa popolare. Per la riflessione religiosa e per il suo sviluppo la scissione del pensiero risulta fatalmente nociva. È per questo che è così variegato. Alcuni suoi elementi, i canti liturgici ad esempio, non sembrano nemmeno essere interconnessi, appaiono poco coerenti; ma quanto più ci sforzeremo di riflettere, tanto più riusciremo a rintracciare quei fili che li tengono uniti. Essi si intrecciano, come in un merletto»⁴³.

La seconda prefazione al ciclo *Agli spartiacque del pensiero*, intitolata “Percorsi e centri” (1917-1922), costituisce un *locus classicus* della descrizione del “pensiero circolare”. Florenskij contrappone qui i tipi di pensiero lineare e circolare, mostrando una particolare preferenza per il secondo. Per pensiero circolare non si intende, certo, un *circolo vizioso* del ragionamento, ma piuttosto un'alternativa alla modalità lineare dell'organizzazione del tutto. Di fatto il “pensiero circolare” indica, in Florenskij, un ragionamento di tipo *organico*, in opposizione al tipo meccanico. Florenskij vede nel pensiero medievale un esempio di questo ragionamento di tipo organico.

«La visione medievale del mondo è simbolica; in essa ciascun elemento si lega nei modi più disparati con una molteplicità di altri elementi. [...] la visione del mondo medievale si basa sulla percezione della vita e su ciò che è presente nella vita. È simbolica. Ogni suo elemento, ogni suo punto è connesso alla complessità intera della vita. Ogni suo punto tende un tentacolo all'altro. È difficile da esporre, così come è arduo descrivere le funzioni di un organismo vitale: ovunque si inizi, si ha la consapevolezza che quello non

⁴³ *Ibi*, 449-450.

sia il punto di partenza, poiché le funzioni dell'organismo seguono un andamento circolare, l'organismo è chiuso in se stesso»⁴⁴.

«Legame, comune tra diversi livelli dell'essere. Fili innumerevoli. Ogni fenomeno riflette su di sé tutti gli altri fenomeni. [...] Tutto in tutto. [...] Tutte le sfere dell'essere, tutti i suoi strati, tutti i fenomeni costituiscono un microcosmo, simbolo di tutti gli altri. La manifestazione dei fenomeni nel simbolo, del tutto nel tutto; ma nel caso di determinati elementi tali manifestazioni possono risultare particolarmente evidenti. I Santi padri, Goethe...»⁴⁵.

Dal punto di vista della logica formale, il “pensiero circolare” potrebbe risultare *antinomico*, poiché «qualsiasi ragionamento attivo si fonda sulla contraddizione e di essa si alimenta»⁴⁶. La parola *antinomia* non è, peraltro, la più importante in Florenskij, ma neppure la meno rilevante: «[...] ciò che per la *ratio* è contraddizione e nient'altro che contraddizione, al livello superiore della conoscenza spirituale smette di essere contraddizione; non viene interpretata quale contraddizione, viene sintetizzata invece e ne consegue che, nello stato di illuminazione spirituale, non vi è contraddizione»⁴⁷.

Descrivendo il “pensiero circolare”, Florenskij sceglie come metafore nodali la “trama” e la “rete”, intese entrambe nella loro essenza dinamica: la trama “si tesse” e la rete “si intreccia”. In tal modo, egli sottolinea l'aspetto *inconcluso, incompleto, aperto* del pensiero circolare. Non esiste, in esso, un centro unico, un punto di inizio o uno di fine, esso non è sottoposto a un ordine di tipo lineare. I molteplici “centri” (ovvero le “convergenze”, i “nodi” o gli “apici”) sono connessi da innumerevoli “percorsi” (i “fili” o le “linee”). Il nostro pensiero può viaggiare all'infinito lungo questa “rete”, realizzando “intrecci” estrosi e scoprendo di volta in volta nuovi itinerari, che da un “centro” conducono a un altro. Per descrivere il pensiero circolare, Florenskij impiega anche alcune metafore *musicali* (“temi”, “ritmi”, “eterofonia”), *biologiche* (“enzimi”, “fermentazione”, “fibre”, “tessuti”, “radici”, “antenne” e “tentacoli”) e *idrologiche* (“sorgenti”, “gorgi”, “alvei” e “spartiacque”).

È importante rimarcare che per Florenskij i “percorsi” e i “centri” non hanno un rapporto paritario: sono i “centri” che definiscono i “percorsi” e non viceversa. L'attenzione del conoscitore, pertanto, dovrà essere focalizzata sui centri, poiché i percorsi sono incalcolabili. Il titolo “Percorsi e centri” fu ispirato, non a caso, dai versi di “Les Muses” di Paul Claudel:

⁴⁴ *Ibi*, 454.

⁴⁵ *Ibi*, 431.

⁴⁶ *Ibi*, 468.

⁴⁷ FLORENSKIJ, *Stolp*, cit., 505.

«O grammairien dans mes vers! Ne cherche point le chemin, cherche le centre!»⁴⁸ («Oh grammatico! Non cercare percorsi nei miei versi, cerca il centro!»)⁴⁹.

Il pensiero reticolare è pensiero *concreto*. Esso opera nel concreto e ci aiuta a elevarci gradualmente *dal concreto al più concreto*.

6. Dai percorsi al centro

La descrizione del pensiero reticolare di Florenskij potrebbe forse ricordare i “rizomi” di Gilles Deleuze e Félix Guattari⁵⁰. Le coincidenze sono piuttosto numerose e includono l’opposizione tra i rizomi “orientali” e la struttura lineare occidentale, che risponde alla logica. La percezione di una somiglianza viene intensificata dalla scelta, da parte di Florenskij, della metafora della “radice” o delle “radici”, spesso ricorrente all’interno dei suoi testi. Tuttavia è opportuno operare una distinzione: se i “rizomi” di Deleuze sono una specie di “simulacro”⁵¹, vale a dire immagini senza prototipi, l’integralità delle reti aperte e mutevoli di Florenskij si realizza non soltanto al livello del contatto diretto e della trasmissione, non soltanto quindi “localmente”, ma anche “globalmente”. Al di là di queste reti si trova un *prototipo*, che ne garantisce l’integrità e che impedisce di considerarli “simulacri”. Le “radici” in Florenskij sono quelle stesse radici degli “alberi” e delle “genealogie” e alle quali proprio Deleuze e Guattari *contrappongono* i loro “rizomi”.

Il pensiero reticolare di tipo “circolare” è per Florenskij un’alternativa concreta al razionalismo proprio in virtù del fatto che tale pensiero ci conduce verso la *conoscenza integrale*, il cui ideale è da lui rintracciato a partire da Vl. Solov’ëv fino ad arrivare a Platone⁵².

Cosa consente allora una tale *integralità* a questa rete a prima vista sterminata, senza inizio e senza fine, di corrispondenze simboliche? La risposta di Florenskij è inequivocabile. A fondamento di ogni cultura si trova un culto e alla base di qualsiasi attività conoscitiva risiedono i dogmi della Trinità e dell’Incarnazione. *La soluzione al potenziale apologetico e missionario della metodologia di Florenskij consiste nella sua capacità di rappresentare qualunque attività*

⁴⁸ P. CLAUDEL, *Cinq Grandes Odes*, Nouvelle Revue Française, Paris 1913, 24.

⁴⁹ FLORENSKIJ, *ŜĤT*, vol. III/1, 38.

⁵⁰ G. DELEUZE – F. GUATTARI, “Rhizome”, in ID., *Mille Plateaux. Capitalisme et schizophrénie* 2, Les Éditions de Minuit, Paris 1980, 9-37.

⁵¹ G. DELEUZE, “Simulacre et philosophie antique”, in ID., *Logique du sens*, Les Éditions de Minuit, Paris 1969, 292-324.

⁵² Cfr. “Le radici universali dell’idealismo”, in FLORENSKIJ, *ŜĤT*, vol. III/2, 148.

culturale o scientifica come graduale progressione da una periferia empiricamente concreta al suo centro reale e ancor più concreto. Essa rappresenta un “indice, puntato in direzione di Cristo” perché Cristo è il centro sul quale si “orienta” il pensiero di Florenskij e al quale inevitabilmente invita i suoi seguaci e collaboratori.

Il concetto di “orientamento” del pensiero, o *nel* pensiero, viene illustrato in maniera dettagliata in *La filosofia del culto* (1918-1922)⁵³. Qui è inoltre presentato il sistema, rispondente al «Cristocentrismo e cultocentrismo»⁵⁴, di categorie concrete (si veda immagine 1) secondo lo schema: Cristo → sette sacramenti → culto → cultura.

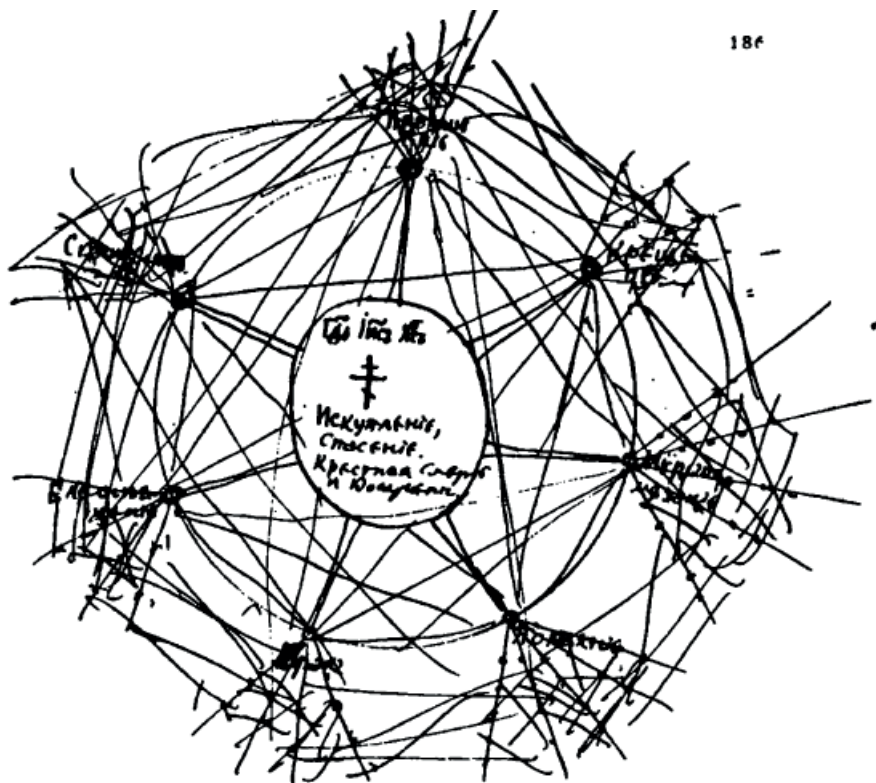


Immagine 1. Dal manoscritto «La filosofia del culto» (1918). Al centro: «Signore Gesù Cristo. Espiazione, Salvezza. Crocifissione e Resurrezione». Intorno, a partire dall'alto, in senso orario, sono elencati i sette sacramenti: «Eucaristia. Battesimo. Confermazione. Riconciliazione. Matrimonio. Unzione degli infermi. Ordine sacro»⁵⁵.

⁵³ P.A. FLORENSKIJ, *Filosofija kul'ta*, Mysl', Moskva 2004, 111-112.

⁵⁴ FLORENSKIJ, *SČT*, vol. III/2, 361.

⁵⁵ Pubblicato in: FLORENSKIJ, *Filosofija kul'ta*, cit., 264; Igumen ANDRONIK (TRUBAČEV), *Put'*

Nelle lezioni “La collocazione storico-culturale e le premesse della concezione del mondo cristiana” (1921), Florenskij afferma:

«In ogni concezione del mondo vi è un centro, uno scrigno dello spirito, più ontologico di noi stessi. Il cuore si ferma presso di esso e inizia a ricevere da esso la linfa della vita o della morte. Esso delinea le direttive di comportamento del nostro intelletto, le principali angolazioni della vista, in altre parole quei contenuti spirituali, sulla base dei quali ci orientiamo, sono antesignani delle categorie, delle direzioni sulle quali si struttura il pensiero, così come una goccia possiede la medesima composizione della sorgente tutta»⁵⁶.

E ancora:

«La dogmatica non è stata strutturata quale sistema astratto, piuttosto si è generata in modo organico a partire da quel punto intorno al quale noi ci orientiamo: il Volto di Nostro Signore Gesù Cristo. In questo punto di convergenza di tutte le forze spirituali risiede in potenza una ricchezza infinita di pensiero: le dogmatiche, sia che rientrino nel Simbolo della fede, sia quelle che ne sono estranee, perfino quelle che finora non sono mai state rivelate, e che forse non saranno mai rivelate, ma che potrebbero fondarsi sul Vangelo, tutte ruotano intorno ad un unico punto – a Cristo che si è fatto carne -: la concreta accoglienza di Gesù Cristo è il nostro tesoro. Gesù Cristo, facendosi carne, è Parola di Dio e anche Uomo e convergenza della storia universale, centro dell'esistenza, “tutto è stato fatto per mezzo di Lui”. In Lui v'è pienezza di vita e pensiero. Ciò che è al di fuori di Lui è menzogna e falsità. Egli è uno fra molti, parte del mondo e al contempo Egli è tutto e il mondo non è che una delle manifestazioni del Suo operato»⁵⁷.

Il significato centrale dei dogmi per qualsiasi sistema di conoscenza e cultura viene chiaramente illustrato da Florenskij nel saggio “Il Monastero della Trinità di San Sergio e la Russia” (1918):

«Dal punto di vista teologico, tutte le dispute in merito ai dogmi, a partire dal primo secolo fino ai nostri giorni, hanno avuto soltanto due esiti: il problema della Trinità e il problema dell'Incarnazione. In queste due questioni si è cristallizzata, da una parte, l'assolutezza Divina e dall'altra il valore spirituale del mondo. [...] se non ci fosse tale valore assoluto allora non vi sarebbe incarnazione e, dunque, sarebbe impossibile lo stesso concetto di cultura; se la vita è estranea al divino, allora non sarà in grado di accogliere, di incarnare in sé il principio creativo e, pertanto, il concetto di cultura ancora una volta viene compromesso. [...] I due principi della cultura, simboli estremi della

k Bogu: Ličnost', žizn' i tvorčestvo svjaščennika Pavla Florenskogo, libro 4, Gorodets: Moskva 2016, 53.

⁵⁶ FLORENSKIJ, SČT, vol. III/2, 464.

⁵⁷ *Ibi*, 467-468.

dogmatica che si rafforzano a vicenda e a vicenda si spiegano, come trama e ordito, intrecciano il tessuto della cultura russa»⁵⁸.

Per quanto possa meravigliare, la precedente non è soltanto una dichiarazione. Florenskij è infatti capace di assumere qualunque fenomeno culturale e, muovendosi lungo il filo delle corrispondenze simboliche che delineano il tessuto della cultura, iniziare a penetrare dalla periferia al centro. Per questa ragione, qualsiasi suo lavoro, qualsiasi esperienza o ragionamento che appartenga alla sfera planare in ultimo risulterà una testimonianza della realtà celestiale.

7. Il platonismo di Florenskij come sintesi di pitagorismo e imjaslavie [onomatodossia]

Un'idea che si manifesta possiede, secondo Florenskij, due facce: *numero* e *nome* (si veda immagine 2). Da qui il ruolo fondamentale e al contempo universale che Florenskij attribuisce alla *matematica*, da una parte, e alla *linguistica*, dall'altra.

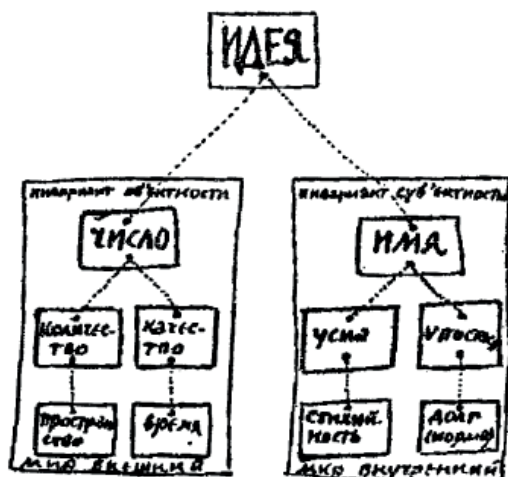


Immagine 2. Dal manoscritto "I nomi" (1923-1926 ca.). Didascalie nello schema: in alto: «ИДЕЯ»; nel riquadro a sinistra: «инвариант обобщенности, ЧИСЛО, количество, качество, пространство, время, мир внешний»; nel riquadro a destra: «инвариант субъективности, ИМЯ, оὐσία, ипостаси, элемент, dovere (норма), мир внутренний»⁵⁹.

⁵⁸ FLORENSKIJ, *ŜT*, vol. II, 356-357.

⁵⁹ Pubblicato in: FLORENSKIJ, *ŜT*, vol. III/2, 223.

Iniziamo dalla matematica. Il pitagorismo è così affascinante per Florenskij perché esso fa del “numero” una categoria concreta proprio nel senso di cui Florenskij stesso ha bisogno. Il pitagorismo concepisce nell’ἀριθμός (numero), da una parte, qualcosa di universale (tesi secondo cui “tutto è numero”) e, dall’altra, qualcosa di molto concreto, che si può rilevare in qualunque oggetto quale parte integrante della sua “struttura” (così A.F. Losev proponeva di tradurre ἀριθμός nella serie dei testi pitagorici⁶⁰), ciò che rende quell’oggetto l’oggetto stesso. Nel saggio “I numeri pitagorici”, composto in forma di prefazione al libro *Il numero come forma* (1923), Florenskij congiunge il pitagorismo antico alla teoria contemporanea degli insiemi: egli di fatto fa coincidere i numeri pitagorici con i “tipi ordinali” di Cantor. Di conseguenza «le unità vengono riunite in un unico organismo» e otteniamo così «un certo intero organico unico composto da unità differenti che conservano tra loro, all’interno di una o più relazioni, un determinato rapporto reciproco»⁶¹. Ciascun numero, secondo questa tesi, costituisce una sorta di «organismo primordiale intelligente, qualitativamente differente dagli altri organismi-numeri»⁶². Nella successiva elaborazione degli oggetti matematici così intesi Florenskij vede una prospettiva di sviluppo matematico: «Se la teoria analitica dei numeri multipli-prolungabili e dei tipi di ordine fosse sufficientemente sviluppata, un singolo numero sarebbe in grado di esprimere la struttura più complessa degli oggetti della natura e alla conoscenza della realtà, come regno delle forme, verrebbe offerto un potente strumento»⁶³.

L’idea di ogni cosa si presenta al mondo esterno sotto forma di numero. Ogni numero quindi è numero di qualcosa, in esso trova realizzazione concreta. Scoprendo diverse realizzazioni concrete del medesimo numero, percepiamo i legami simbolici tra elementi concreti. È questo il moto *discendente* del pensiero.

Tale moto discendente del pensiero esige uno sviluppo graduale nel processo di *concretizzazione numerica*. Proprio a questo tema sono dedicate le sezioni successive dell’opera *Il numero come forma* che hanno a che fare con algoritmi di “adduzione numerica” e “incremento numerico” (si parla qui dei casi più semplici: i numeri naturali). Florenskij tenta qui nuovamente di applicare e sviluppare le pratiche numeriche arcaiche con l’aiuto di metodi

⁶⁰ A.F. LOSEV, *Istorija antičnoj estetiki*. [Tom 1] Rannjaja klassika (1963), II ed., Ispr. i dop., Ladomir, Moskva 1994, 248. A.F. LOSEV, *Antičnyj kosmos i sovremennaja nauka* (1927), in ID., *Bytie - imja - kosmos*, Mysl’, Moskva 1993, 87.

⁶¹ FLORENSKIJ, *SČT*, vol. II, 638.

⁶² *Ibi*, 637-638.

⁶³ *Ibi*, 639.

matematici moderni, persuaso di contribuire al futuro della matematica. La concretizzazione si raggiunge mediante una *rappresentazione spaziale* del numero, la quale permette di illustrare il dato numerico, di conferirgli una struttura dall'immediatezza visiva. Così, scrive Florenskij, «cogliamo il ritmo interno del numero», la sua «musica pitagorica»⁶⁴.

Non tratterò ora i dettagli delle strutture proposte da Florenskij in *Il numero come forma*. Dirò soltanto che alla loro base si trova la rappresentazione del numero come una sorta di *rete*. Questa teoria risale al lavoro giovanile di Florenskij "Note sulla teoria delle reti" (1902) ed fu successivamente sviluppata nel manoscritto del 1906 pubblicato nel 1916 con il titolo "L'adduzione numerica" e infine come *Il numero come forma*, che Florenskij intendeva pubblicare nel 1923⁶⁵.

Il moto discendente del pensiero, inoltre, è ovviamente corrisposto da un moto *ascendente*: osservando il concreto, scopriamo la sua struttura interna, che ci suggerisce (o che almeno dovrebbe suggerirci) nuove teorie matematiche. La capacità di *vedere* schemi matematici al di là delle manifestazioni concrete del reale e di *percepire* ovunque la "musica pitagorica" dei numeri apparteneva allo stesso Florenskij.

In primo luogo questo accade nella sfera del culto. Negli scritti per *La filosofia del culto* si può leggere un appunto di notevole importanza, risalente al 1914: «Leggendo il precetto per la sacra eucaristia o qualsiasi altro regolamento, l'udito interiore avverte lo scalpito di un piede danzate. [...] Cos'è questo culto? Ritmo puro. [...] Il sacro si riconosce dalla sua ritmicità»⁶⁶.

Similmente accade anche nella sfera dei fenomeni naturali. Nel capitolo "L'antinomia della lingua" (1918-22) dal ciclo *Agli spartiacque del pensiero* si legge:

«[...] ci sono i suoni della Natura (tutto risuona!), suoni meno definiti, che vengono dal profondo; non tutti sono in grado di sentirli e la capacità di percepirli si sviluppa con difficoltà. Čajkovskij ha scritto a proposito del dono di cui dispone il musicista, "in assenza di rumori, nel mezzo del silenzio notturno, un qualche suono, foss'anche quello che la terra produce percorrendo lo spazio celeste, fa propagare una nota, per quanto bassa". Come definire questo suono? Come *chiamare* la musica pitagorica delle sfere? Come defi-

⁶⁴ *Ibi*, 645.

⁶⁵ Per maggiori dettagli si veda: V.A. ŠAPOŠNIKOV, "Kategorija čisla v konkretnoj metafizike Pavla Florenskogo", in A.N. Kričevic (a cura di), *Čislo: Sbornik statej*, MAKSS Press, Moskva 2009, 341-367; V.A. ŠAPOŠNIKOV, "Matematika kak ključ k mirovozzreniju", in P.V. FLORENSKIJ, *Obretaja Put': Pavel Florenskij v universitetskie gody*, vol. 1, Progress-Tradicija, Moskva 2011, 406-411.

⁶⁶ FLORENSKIJ, *Filosofija kul'ta*, cit., 442-443.

nire i suoni della notte che volteggiano e si intrecciano, che risuonano e si spandono, dei quali vivevano *Tjutčev* e, soprattutto, *Fet?*»⁶⁷.

E nell'opera "La fisica al servizio della matematica" (1932) Florenskij pone la seguente domanda retorica:

«Davvero non suggeriscono nulla alla mente i vasi linfatici e le circonvoluzioni dei tronchi d'albero, che rappresentano un sistema di linee e superfici di forze isopotenziali? Davvero non ci dicono nulla gli innumerevoli organismi viventi e vegetali, che costituiscono forme di equilibrio e che nella loro struttura hanno incisi i più disparati tipi di ordine, in alcuni casi addirittura simili a delle proiezioni [?]]»⁶⁸.

Riassumendo questa linea di pensiero, Florenskij scrisse alla figlia Ol'ga il 12 novembre 1933:

«Sforzati di comprendere la matematica, così che tu possa non soltanto ricordare a memoria cosa e come fare, e di fare tuo quanto apprendi, come si fa con un brano musicale. La matematica non deve essere un corpo estraneo che grava sulla mente, ma una consuetudine del pensiero: bisogna imparare a percepire le corrispondenze geometriche in tutta la realtà e considerare le formule in qualsiasi fenomeno. Colui che sa superare un esame risolvendone i quesiti ma dimenticando il ragionamento matematico quando la matematica non è direttamente coinvolta, non ha assimilato la matematica»⁶⁹.

La matematica è per Florenskij così importante poiché è proprio essa che permette di risalire dall'immagine al prototipo, per ciò che concerne il mondo *esteriore*. Per quanto riguarda il mondo *interiore*, invece, è la *lingua* a svolgere il ruolo analogo e parallelo.

L'interesse persistente per la lingua non è, nel caso di Florenskij, meno caratteristico del suo incessante interesse per la matematica. La teoria realistica dei nomi elaborata da Florenskij (la parte più distintiva della sua filosofia della lingua), ovvero la considerazione della parola e del nome quali "realtà mistiche e teurgiche" e non come "suoni vuoti", *fu sviluppata ancor prima dell'inizio del caso del monte Athos*. Il saggio di Florenskij "La sacra ridenominazione", che raccoglie i corsi tenuti presso l'Accademia Teologica di Mosca negli anni 1906 e 1907 (pubblicata per la prima volta solo nel 2006), funge da prova di quanto precedentemente affermato. Ricordo a questo proposito che la prima pubblicazione del libro di padre Ilarion, *Sui monti*

⁶⁷ FLORENSKIJ, SČT, vol. III/1, 157.

⁶⁸ P.A. FLORENSKIJ, "Fizika na službe matematiki", in *Socialističeskaja rekonstrukcija i nauka*, 4 (1932), 46-47.

⁶⁹ FLORENSKIJ, SČT, vol. IV, 39.

del Caucaso, che avrebbe provocato la controversia dell'Athos, risale ugualmente al 1907.

Nella lezione di Florenskij del 1908 dal titolo "Le radici universali dell'idealismo" si parla molto del concetto di *nome* sia come «radice mistica per mezzo della quale l'uomo è connesso a mondi altri» che come «essere vivente» nonché di «venerazione del nome»⁷⁰, ovvero, nei fatti, una forma di *imjaslavie*. Egli scrive: «Qualunque nome, se anche non sia il nome di dio, è qualcosa di divino» e «l'onnipotente Nome di Dio dà pieno potere su tutta la natura»⁷¹.

I testi e gli interventi di padre Pavel in favore dell'*imjaslavie* risalgono al periodo compreso tra il 1913 e il 1917 e, in modo particolarmente produttivo, agli inizi degli anni Venti. Nell'arco di tempo tra il 1918 e il 1922 Florenskij compone la sezione piuttosto corposa sulla natura della lingua "Il pensiero e la lingua" (una serie di sette saggi) per il ciclo *Agli spartiacque del pensiero*. Infine, tra il 1923 e il 1926 scrive il trattato "I nomi", in cui si affronta il tema del nome e della personalità. Come risulterà evidente, Florenskij lavorò in modo sistematico sulla sua filosofia della lingua nel corso di circa venti anni.

Nell'opera "Il pensiero e la lingua" Florenskij ci conduce gradualmente dalla capacità di fare uso della lingua in ambito scientifico come sistema di termini all'"*imjaslavie* come presupposto filosofico".

Stando al pensiero di Florenskij, la lingua è profondamente *metaforica*. Leggendo Florenskij ci si ricorda involontariamente della teoria delle "metafore concettuali" di George Lakoff⁷². Florenskij dimostra lo stretto legame esistente tra *parola* e *immagine* e quello tra *nome* e *numero*.

«[...] le parole sono innanzitutto immagini concrete, opere artistiche, anche se in piccolo. A ogni parola e a ogni loro combinazione corrisponde immancabilmente un'apparenza, e tale apparenza non si differenzia in nulla dalla raffigurazione di modelli fisici o di simboli matematici. Se l'abitudine e la rapidità di pensiero nell'utilizzare le parole non ci danno modo di soffermarci su ciascuna parola e godere della loro individuale artisticità, allora questa abitudine e questa rapidità di pensiero, che ripercorre sempre i medesimi tracciati, cancellano la plasticità delle immagini, ad esempio dei modelli meccanici, ne diluiscono la precisione, ne sbiadiscono le tinte; allora delle immagini non resta che la funzione secondaria, quella di supporto. La descrizione scientifica è simile al mare mosso dalle onde: le onde sollevate dal passaggio di un'imbarcazione corrono su di esso; la superficie

⁷⁰ FLORENSKIJ, SČT, vol. III/2, 162-163.

⁷¹ *Ibi*, 163-164.

⁷² Si veda, ad esempio: G. LAKOFF – M. JOHNSON, *Metaphors We Live By*, University of Chicago Press, Chicago 1980.

viene tracciata dai movimenti di un grande pesce che nuota e laggiù le increspature dell'acqua si fanno sempre più basse fino a diventare quasi impercettibili. Così è la descrizione: le immagini essenziali, che definiscono verbalmente le linee principali di questo quadro, si compongono di immagini secondarie e queste, a loro volta, di altre immagini e così via. Il ritmo dominante è reso più complesso da elementi secondari e poi terziari e questi, tutti insieme, complicandosi e intrecciandosi tra loro, delineano una trama ritmica articolata. Quindi se assumiamo quale punto iniziale delle nostre osservazioni l'*immagine*, allora tutta la descrizione della realtà apparirà come una tela variopinta di immagini intersecate. Ma si può anche partire dalla descrizione in quanto tale. Come si presenteranno allora le immagini e i simboli? Noi *diamo un nome* a ogni immagine e a ogni simbolo, per quanto possano risultare complessi ed elaborati, e già soltanto per questo motivo essi sono *parole*, rientrano nella descrizione in quanto parole e non potrebbe andare altrimenti. In seguito, ciascuna di queste parole potrà essere disvelata: ne descriveremo l'immagine, ne distilleremo il simbolo matematico e lo definiremo. Pertanto al posto di immagini e simboli avremo le loro descrizioni, a loro volta contenenti le immagini e i simboli che potranno essere nuovamente disvelati se collocati al posto delle loro corrispettive descrizioni. E così via dicendo. Ogni simbolo e ogni immagine di ordine superiore possono essere sostituiti dalla loro descrizione per immagini e simboli di ordine inferiore, fino ad arrivare alle descrizioni primarie, ovvero le proposizioni. In tutta la scienza non esiste nulla che, per quanto sembri complesso e misterioso, non possa essere comunicato a diversi livelli di difficoltà, seppur con un diverso grado di praticità e sintesi, e sotto forma di discorso verbale»⁷³.

Il pensiero e la lingua, secondo Florenskij, sono *indissolubilmente connessi*: “il pensiero è parola” e “la parola è pensiero”. Al di là di ognuna di queste unità di pensiero e parola si dischiude il “Λόγος” o perfino: «l'Intelletto eterno, incrollabile, obiettivo, il Λόγος pre-umano», «l'Intelletto Conciliare, il Λόγος universale» (in Florenskij, in tutti questi casi, Λόγος viene riportato con iniziale maiuscola)⁷⁴. Non vi è dubbio che, facendo qui uso proprio del termine greco, Florenskij abbia inteso il suo significato secondo *Giovanni 1*: 1-18, dove si allude direttamente a Gesù Cristo. Sarebbe dunque utile comparare i passi sopra riportati con quei punti in cui Florenskij impiega nuovamente la parola “λόγος” ma questa volta con iniziale minuscola⁷⁵.

⁷³ FLORENSKIJ, *SČT*, vol. III/1, 115-116.

⁷⁴ *Ibi*, 118, 153.

⁷⁵ *Ibi*, 170-171.

Non mi soffermerò ora sulla descrizione ben nota che Florenskij fa delle relazioni tra metodo scientifico e dialettica (metodo filosofico). Rivolgerò attenzione soltanto al tema pitagorico del *ritmo* nella descrizione della dialettica quale metodologia:

«“Ogni metodo costituisce un ritmo”, afferma *Novalis*, “il ritmo delle domande e delle risposte, aggiungiamo noi”»⁷⁶.

Prestiamo inoltre attenzione all'uso della metafora della “trama” in questo contesto:

«Così del ritmo di domande-risposte, antitesi e tesi, ascendenze e discendenze pulsa il pensiero del filosofo. Ispirazioni ed espirazioni, disfacimenti e realizzazioni tessono una trama iridescente, le cui pieghe coprono e al contempo rivelano i tratti di una recondita Iside.

“In Lebensfluten, in Tatensturm
Wall ich auf und ab,
Webe hin und her!
Geburt und Grab,
Ein ewiges Meer,
Ein wechselnd Weben,
Ein glühend Leben,
So schaff ich am sausenden Webstuhl der Zeit
Und wirke der Gottheit lebendiges Kleid”.

“Sulle onde della vita, nella tempesta dei fatti, io mi innalzo nei cieli, abbasso lo sguardo, mi muovo in un verso e nell'altro. Io sono nascita e morte, sono mare eterno, trama cangiante, vita ardente. Così io lavoro al il telaio ronzante del Tempo e tesso l'abito vivo di Dio” [*Goethe*, *Faust*, dalla traduzione in prosa di Pëtr Vejnberg]»⁷⁷.

Riesaminando le riflessioni sulla lingua di Wilhelm von Humboldt, Florenskij concepisce la lingua quale stato di equilibrio antinomico, dunque vivo, tra ἔργον ed ἐνέργεια, tra risultato e processo, tradizione e innovazione. È interessante notare che l'adesione al concetto *arcaico* di lingua non impedisce a Florenskij di orientarsi agilmente negli esperimenti poetici a lui *contemporanei* dei futuristi e anzi lo aiuta a *conuigare il vecchio e il nuovo*. I futuristi costituiscono, per Florenskij, un esempio di lingua che vuole a tutti i costi rinnegare l'ἔργον e farsi pura ἐνέργεια. Tuttavia, raggiungendo tale stato, si infrange l'antinomia fondante della lingua e, di conseguenza, si ottiene qualcosa che ha già smesso di essere lingua

⁷⁶ *Ibi*, 124.

⁷⁷ *Ibi*, 124-125.

poiché, come nota Florenskij, «anche la lingua *zaum*’ [transmentale, *ndt*] ha bisogno del Logos»⁷⁸. L’eccesso opposto, consistente questo in un vicolo cieco, viene osservato da Florenskij anche nel materiale contemporaneo, sull’esempio del libro *I principi di lingua filosofica* (Petrograd, 1916) del matematico e linguista Jakov Ivanovič Lincbach. Pertanto veniamo condotti alla conclusione, significativa dal punto di vista apologetico, secondo la quale la lingua non appartiene alla sfera dell’arbitrio umano, ma contiene piuttosto un mistero, che ne testimonia il radicamento nella realtà Divina. Lo stesso si può esprimere anche in un altro modo, con la parola *simbolico*⁷⁹.

Proprio per questo, come la storia della scienza, così anche la storia della filosofia viene compresa da Florenskij innanzitutto quale storia delle parole, o meglio dei *termini*. Il termine è una «descrizione condensata»⁸⁰. I termini sono simili ad armi che si impiegano *per la determinazione e la difesa dei confini culturali*⁸¹ e al di là di questi, dalle profondità dei tempi più antichi, si intravedono i confini sacrali, *del culto*. Florenskij percepisce costantemente i fondamenti religiosi di scienza e filosofia.

Le parole sono, per Florenskij, una forma di *organismo*, simile agli esseri viventi del mondo naturale. Esse dispongono di un corpo (fonema + morfema) e di un’anima (semema). E, ovviamente, le parole compongono delle *reti*:

«Fili invisibili possono estendersi tra le parole, anche laddove a prima vista i loro significati non sembrerebbero avere alcun legame; le parole allungano tentacoli delicati ma prensili che si avvinghiano a quelli di altre parole, e allora realtà inconoscibili alla lingua scolastica appariranno coinvolte in questa fitta rete di fili quasi impercettibili»⁸².

La parola è “magica” e “mistica”, sostiene Florenskij, ovvero per mezzo della parola si può *agire* sul mondo e con la parola si può *indicare* la realtà da essa delineata⁸³. Da questo punto di vista le parole determinano la seguente gerarchia:

Parole della lingua consueta → termini e formule → nomi propri → Nome di Dio

⁷⁸ *Ibi*, 173.

⁷⁹ *Ibi*, 196.

⁸⁰ *Ibi*, 210-212.

⁸¹ *Ibi*, 205.

⁸² *Ibi*, 230.

⁸³ *Ibi*, 231.

Questa gerarchia permette a Florenskij di affrontare ancora una volta la questione apologetica. I nomi propri, e a maggior ragione il Nome di Dio, sono esempi di categorie concrete.

8. Esempio di applicazione da parte di Florenskij della propria metodologia: storia dell'arte

Risulta interessante osservare come Florenskij lavori con fenomeni culturali concreti, riconducendoli a un centro (fino ad allora) invisibile.

Facciamo un esempio comune: l'elaborazione di un nuovo approccio alle opere di arte figurativa per mezzo dell'analisi simbolica dei supporti materiali impiegati per la loro realizzazione, degli strumenti figurativi e soprattutto della loro organizzazione spaziale. Il vettore iniziale, dalla materia alla metafisica, viene immediatamente individuato nell'abbozzo di dialogo rimasto incompiuto "Il platonismo e la pittura sacra" (1919):

«Negli strumenti della pittura sacra, nella sua fattura e nella sua tecnica, ovvero nella pittura sacra in quanto tale si esprime una metafisica di cui vive la pittura sacra stessa. La materia stessa, le materie stesse, acquisite da una certa tradizione e corrente artistica, sono simboliche poiché ciascuna possiede la *propria* caratteristica metafisica, con la quale entrano in contatto con un determinato livello di realtà spirituale. Nella consistenza dei pigmenti, nella tecnica di applicazione di questi a una superficie, nella loro giustapposizione sulle rispettive superfici, nel tipo delle superfici stesse, nella natura chimica e fisica della materia che lega i pigmenti, nella composizione e nella consistenza dei solventi dei dati pigmenti. E ancora nelle lacche o in altri fissativi, così come in altre "componenti materiali" dell'opera d'arte figurativa, si esprime in maniera diretta quella metafisica, quella visione del mondo profonda, alla cui espressione tale opera è finalizzata nella sua integrità»⁸⁴.

Gli scritti più importanti che Florenskij dedica al tema artistico sono "Il rito ortodosso come sintesi delle arti" (1918), "Le venerate icone sacre di San Sergio" (1918), "La prospettiva rovesciata" (1919), "Iconostasi" (1919-22) e "L'analisi della spazialità nelle opere d'arte figurativa" (1924).

Florenskij è estremamente coerente e rigoroso: *l'arte autentica è possibile soltanto nel contesto di pratica del culto*. Proprio per questo, l'opera d'arte può godere di una vita piena soltanto all'interno di un luogo di culto, purché sia attivo. Questa affermazione, presente nel trattato "Il rito ortodosso come sintesi delle arti" (1918), non è soltanto un sotterfugio per salvare il Mona-

⁸⁴ P.A. FLORENSKIJ, *Ikonoostas*, Isskustvo, Moskva 1994, 191.

stero della Trinità di San Sergio dalla distruzione da parte del potere impudente. Florenskij ritiene che sia davvero così. Il monastero diventa per lui realmente un «laboratorio per lo studio dei problemi esistenti nell'ambito dell'estetica contemporanea»⁸⁵.

«Prendiamo, ad esempio, proprio l'icona. Ovviamente non risulterà indifferente il modo in cui essa viene illuminata, tanto più che per la valorizzazione artistica dell'icona l'illuminazione dovrà essere uguale a quella per cui è stata realizzata. L'illuminazione, in questo caso, non sarà la luce omogenea della bottega dell'artista o della sala museale, ma quella luce imprecisa e irregolare, discontinua, talvolta intermittente, di una lanterna. Progettata in base al gioco di una fiammella tremolante, mossa da ogni più piccolo spostamento d'aria, e alla considerazione preventiva degli effetti dei riflessi variopinti dei fasci di luce che attraversano il vetro colorato e a volte sfaccettato, l'icona potrà essere contemplata in quanto tale solo in presenza di questa vibrazione, di una simile propagazione della luce, infranta, imprecisa, come pulsante, ricca di caldi raggi prismatici: una luce che viene percepita da tutti come viva, come anima ardente, che emana un caldo aroma. Realizzata all'incirca nelle medesime condizioni, in una cella semibuia, con una finestra stretta, in presenza di una luce artificiale eterogenea, l'icona si rianima soltanto in un ambiente simile; al contrario, si irrigidisce e perde forma in quelle condizioni che sembrerebbero apparentemente più congeniali per l'opera d'arte, ovvero l'illuminazione omogenea, uniforme, fredda e decisa del museo. Molte sono le particolarità delle icone irrisate dallo sguardo viziato della contemporaneità: l'esagerazione di alcune proporzioni, la marcatezza delle linee, la presenza di oro e gemme, goffrature e aureole, ornamenti, veli di broccato, di velluto e intessuti di perle e pietre preziose. Tutto questo, nella specificità dell'icona, non costituisce un esotismo provocante, ma piuttosto l'unico modo necessario e assolutamente imprescindibile mediante il quale si esprime il contenuto spirituale dell'icona, ovvero l'unità di stile e composizione o, altresì, l'autentico carattere artistico. L'oro è rozzo, pesante, insensato alla luce del giorno mentre si rianima in presenza della fiamma oscillante di una lanterna o di una candela, poiché risplende di una miriade di guizzi che danno la sensazione di altri colori eterei, che riempiono lo spazio celeste. L'oro, attributo convenzionale del mondo celeste, è irreale e allegorico nel museo ma simbolo vivo e figurativo nel luogo di culto, ornato di lanterne ardenti e innumerevoli candele accese. Così il primitivismo dell'icona, la sua tonalità brillante, quasi intollerabile, la sua intensità, la sua marcatezza non sono che la conseguenza degli effetti dell'illuminazione della chiesa. Lì, nel luogo di culto, tutta questa solennità, mitigandosi, raggiunge quella forza altrimenti inaccessibile attraverso le tecniche di raffigurazione comuni. Così nel volto dei santi riusciamo a vedere, in presenza di tale luce, le sembianze,

⁸⁵ FLORENSKIJ, *SČT*, vol. II, 371.

i profili celesti, le manifestazioni vive di un mondo altro, dell'*Urphänomena*, come lo potremmo definire utilizzando un termine di Goethe. Nel luogo di culto siamo in presenza del mondo platonico delle idee, nel museo non vediamo le icone, ma soltanto le loro caricature»⁸⁶.

Il primo paragrafo di “Le venerate icone sacre” (1918) suona come un manifesto:

«[...] l'arte conduce oltre la chiusura soggettiva, rompe i confini del mondo convenzionale e, partendo dalle riproduzioni, passando per le immagini, riconduce ai prototipi, dall'ἐκτύπος al τύπος e dal τύπος al πρωτοτύπος (dagli ectipi, attraverso i tipi, ai prototipi). L'arte, non in senso psicologico ma ontologico, è la scoperta del prototipo. L'arte ci mostra una realtà nuova, a noi prima sconosciuta. Essa conduce *a realibus ad realiora, et a realioribus ad realissimum*. L'artista non compone l'immagine a partire *da se stesso* ma scopre il velo di un'immagine già esistente e per di più immanente: egli non sovrappone le tinte sulla tela, ma piuttosto rimuove le aggiunte estranee in essa: gli “strati” che nascondono la realtà spirituale. E in questa sua attività, che apre la vista sull'assoluto, egli stesso nella propria arte è *assoluto*: l'Uomo è assoluto nella sua attività. Ecco in cosa consiste il risultato delle dispute iconoclaste. A nostro modo di vedere, tale pensiero deriva indubbiamente dall'idea dell'incarnazione, dell'incarnabilità e della concretizzazione del Senso Assoluto dell'esistenza; è chiaro che la *theosis* dell'uomo comporti, inevitabilmente, anche un incontestabile valore delle sue azioni. D'altro canto, però, la nostra convinzione in merito alla rilevanza dell'arte ha come suo evidente *presupposto* l'affermazione dell'incarnabilità e della concretizzazione del Valore Incondizionato»⁸⁷.

Ciò che vorrei sottolineare nel presente testo è il carattere ontologico dell'arte come strumento di elevazione dall'immagine al prototipo, nonché la considerazione dell'evento e del dogma dell'Incarnazione quale fondamento ontologico che rende l'arte possibile e necessaria. Tanto più che l'arte autentica debba possedere un forte potenziale apologetico. Non resta che scoprirlo e renderlo visibile.

A questo proposito sono particolarmente note le parole di Florenskij sulla Trinità di Rublëv. L'incisività di tale icona – scrive in “Il Monastero della Trinità di San Sergio e la Russia” – risiede nella «rimozione improvvisa, davanti ai nostri occhi, del velo del mondo noumenale»⁸⁸. Ecco perché si tratta della

⁸⁶ *Ibi*, 377-378.

⁸⁷ *Ibi*, 383-384.

⁸⁸ FLORENSKIJ, *ŜCT*, vol. II, 363.

prova più convincente dell'esistenza della realtà Divina: «Esiste la Trinità di Rublëv, di conseguenza esiste Dio»⁸⁹.

Una discussione più ampia del concetto artistico di "spazialità" viene presentata in "Analisi della spazialità" (1924).

Poiché secondo Florenskij «non esiste geometria senza esperienza concreta»⁹⁰, non soltanto la geometria contemporanea ma anche la fisica contemporanea sono necessarie per la formulazione di teorie artistiche. Partendo dalla geometria e dalla fisica, Florenskij amplia e approfondisce i concetti di "spazio" e "forza". «Tutta la cultura», scrive, «può essere interpretata come attività di organizzazione dello spazio»⁹¹. Nel testo "Il significato della spazialità" (1925) afferma poi: «La comprensione del mondo è una comprensione dello spazio»⁹². La pluralità tutta, e quindi tutti i sentimenti, i pensieri e perfino le esperienze mistiche presuppongono l'esistenza di uno spazio specifico⁹³. Simili forze non sono soltanto fisiche, come ad esempio nel caso della "forza della bellezza" o nella "forza dell'amore". Insomma, «tutto ciò che è in grado di agire, provocando cambiamenti nelle caratteristiche della realtà» è «forza»⁹⁴.

Riflettendo, ad esempio, sull'"ornamento"⁹⁵, inteso quale elemento collocato al margine periferico delle arti figurative, a causa della propria immaterialità, Florenskij lo descrive come frammento dell'"arte grandiosa degli schemi metafisici dell'esistenza", connesso in origine con la teurgia e la magia.

«L'ornamento è più filosofico degli altri rami dell'arte figurativa, poiché esso rappresenta non elementi isolati e neppure le loro singole correlazioni, ma trasmette in maniera visibile certe *formule universali dell'esistenza*. L'assenza apparente di contenuto trascendente nell'ornamento è causata dalla difficoltà di coglierne l'oggetto da parte della coscienza, non avvezza a concentrarsi sul particolare. [...] l'ornamento, risalente ad altri periodi storici, frutto di un pensiero e di una concezione del mondo di tipo monumentale, non è accessibile, nel suo senso universale, alla coscienza modesta della contemporaneità, che dunque impiega tali schemi dell'essere misteriosi e pieni di solennità come decoro esteriore o come riempimento di vuoti, laddove non si riescano a formulare immagini concrete. Che forse il detto "con le icone si coprono le pentole" non dimostri che le icone non sono altro che tavole? Tuttavia questa tavola è una manifestazione straordinaria del mondo

⁸⁹ FLORENSKIJ, *Ikonostas*, cit., 67.

⁹⁰ FLORENSKIJ, "Analiz prostranstvennosti", cit., 104.

⁹¹ *Ibi*, 112.

⁹² FLORENSKIJ, "Značenie prostranstvennosti", in *Id.*, *Stat'i i issledovanija*, cit., 272.

⁹³ FLORENSKIJ, "Analiz prostranstvennosti", cit., 110.

⁹⁴ *Ibi*, 108-109.

⁹⁵ *Ibi*, paragrafo XLVI, 158-163.

spirituale e l'ornamento è la chiave d'accesso al ritmo e al sistema della vita. Ma né il mondo spirituale, né la musica delle sfere di Pitagora sono accessibili agli occhi e agli orecchi ottusi contemporanei. Ecco perché l'ornamento viene considerato immateriale»⁹⁶.

In seguito Florenskij spiega che nelle culture arcaiche «l'ornamento viene appositamente impiegato come protezione sacra delle cose e della vita in generale dalle forze malevoli, come fonte di fermezza e vitalità, come strumento di illuminazione e purificazione»⁹⁷. Una debole eco di un utilizzo simile degli ornamenti presso la nostra cultura permane, ad esempio, nel caso della Croce, "l'ultimo resto dell'ornamento teurgico". Nonostante Florenskij menzioni una serie di altri "resti di ornamento sacro", mi soffermerò sull'esempio della *Croce*. È questo uno dei casi prediletti di Florenskij. In esso risulta inoltre evidente come l'organizzazione spaziale si componga di una successione ascendente di spostamenti dall'immagine al prototipo:

La Croce come elemento ornamentale o come "sovrapposizione di fasci di legno" → La Croce come uno dei simboli grafici fondamentali e conosciuta come "Croce di Cristo" → La Croce come Entità celeste viva.

La Croce in quanto simbolo grafico fondamentale venne inclusa da Florenskij nel progetto "SYMBOLARIUM (Dizionario dei simboli)" rimasto inconcluso (1922)⁹⁸. La Croce quale Entità celeste viene descritta da Florenskij in *La filosofia del culto*⁹⁹. Ecco alcuni passaggi della descrizione:

«L'uomo è creato come Croce noumenale. [...] La somiglianza a Dio è manifestazione della croce, realizzazione in sé della croce. Il santo, l'entelechia dell'uomo, è la Croce. La Croce è entelechia. [...] Ma non soltanto questo. La Croce non è solo un tipo di persona, ma anche di tutto l'universo, concepito quale unico Intero. [...] Questo schema fondamentale di tutta la strutturazione del mondo nella sua integrità si ripete anche nei particolari. [...] la contemplazione cristiana concepisce *davvero* tutta la vita terrena secondo lo schema della Croce. Tutto è Croce, tutto ha forma di croce: la Croce è alla base di tutta l'esistenza come *forma* autentica dell'esistenza, non soltanto una forma esterna ma organizzatrice, l'εἶδος platonico. Concretizzata nella materia, la Vera Croce gloriosa non è cosa tra le cose, ma *entelechia* del reale [...]. Nonostante sia contemplabile dai sensi, essa è entità psichica, raggiungibile per mezzo dell'intelletto, pertanto nella sua forma visibile e

⁹⁶ *Ibi*, 160-161.

⁹⁷ *Ibi*, 161.

⁹⁸ FLORENSKIJ, *SČT*, vol. II, 571.

⁹⁹ FLORENSKIJ, *Filosofija kul'ta*, cit., 30-41.

tangibile, nell'incrocio steso delle linee, si realizza la sua intelligibilità. [...] La Croce è entità viva, pensante, cosciente e spirituale, in grado di sentire le nostre preghiere e rispondere a esse. Interposta tra l'Angelo Purissimo e le forze Celesti incorporee nella supplica della litia, nella benedizione ecc., Essa viene, per *grado*, dopo la Santissima Vergine Madre di Dio e sopra le Forze Celesti, sopra S. Giovanni Battista, gli apostoli, i profeti e i vescovi. Questa Entità celeste è *immagine e somiglianza dell'intero universo*, [...] l'universo stesso, contemplabile mediante lo sguardo dell'Eternità. La Croce è la forza costituente del mondo, [...] custode del mondo, guida del mondo, idea del mondo: Sofia. Sia nel generale che nel particolare l'universo ha forma di croce e l'immagine della croce è insita nell'universo in tutte le sue direzioni, in tutte le sue componenti, in tutti i sensi. E scopriremo allora che la Croce è preesistente al mondo, e al Tempo stesso, nel pensiero di Dio [...]»¹⁰⁰.

Conclusione

In cosa consiste, dunque, il valore *contemporaneo* di padre Pavel Florenskij in qualità di pensatore *cristiano*? Innanzitutto, il carattere *unitario* dell'*eterogenea* eredità di Florenskij risiede nell'immutabilità dei *principi generali* e nella costanza del *metodo* applicato. Le metafore chiave, da lui impiegate, sono universali e varcano agevolmente le frontiere tra le varie discipline. Pertanto all'interno della sua eredità meritano particolare attenzione non i singoli traguardi, ma l'*approccio di ricerca* da lui elaborato e adottato.

A questo proposito ritengo interessante soprattutto la soluzione che egli pone al problema della relazione tra *cristianesimo e scienza* e, più in generale, tra *cristianesimo e cultura*. Parlare di "integrazione", di "integrazione sistematica" o perfino di "sintesi sistematica" non vuol dire tentare una compressione del tutto in un "sistema intellettuale ricercato", come giustamente temeva Ian Barbour¹⁰¹. Florenskij propone non tanto un rigido sistema metafisico, quanto un metodo di indagine abbastanza duttile. Sarebbe dunque più appropriato considerare l'opera di Florenskij come promozione di un programma di ricerca aperto, il cui potenziale non si è ancora esaurito. Il valore dell'approccio di Florenskij non sta tanto nelle sue teorie astratte, che egli in una certa misura condivideva con altri studiosi,

¹⁰⁰ *Ibi*, 34-40.

¹⁰¹ Si veda: I.G. BARBOUR, *Religion and Science: Historical and Contemporary Issues*, HarperCollins Publishers, New York 1998, capitolo 4, sezione 3. La classificazione dei tipi di correlazione tra religione e scienza di Barbour in relazione a Florenskij viene discussa nella tesi magistrale di Sergej Baranov (2017).

quanto nel modo in cui egli le ha rese strumenti di lavoro compatibili con materiale di ricerca concreto.

Così, ad esempio, Florenskij impiegò quale oggetto di lavoro l'idea degli antropologi britannici sull'*origine rituale di un'ampia varietà di fenomeni culturali*. Tale approccio continuò a svilupparsi anche dopo Florenskij, in modo peraltro da lui indipendente e senza aver ancora esaurito il proprio potenziale.

Molto fecondo è stato inoltre il suo tentativo di *trattare il generale non come astrazione, ma come una unità di ordine superiore di concretezza*, non semplicemente recuperando le intuizioni iniziali di Platone, ma coniugando platonismo e coscienza storica cristiana.

Questi e altri interessanti orientamenti teoretici non sono rimasti in Florenskij delle teorie astratte ma hanno trovato realizzazione pratica in progetti di riforma di alcuni ambiti della conoscenza, ad esempio i progetti di una nuova matematica di orientamento tecnico, di una nuova scienza realistica della lingua, di una nuova critica dell'arte.

Ritengo che fare nostre le lezioni di Florenskij ora, a ottant'anni dalla sua tragica morte, non significhi reiterare il suo pensiero ma imparare a riconoscere il senso di qualsiasi manifestazione concreta e a rendere il senso superiore quanto più concreto. Vuol dire imparare a combinare la fedeltà ai valori tradizionali con l'apertura verso le esigenze dell'uomo contemporaneo, l'interesse per la concezione arcaica del mondo e la capacità di orientamento agli avamposti della conoscenza scientifica. Allora anche la nostra apologetica e la nostra missione, da negative che erano, diverranno positive, divenendo quindi attuali ed efficaci.

Traduzione dal russo di Nadia Cornettone e Marco Sabbatini

