



Università
Ca' Foscari
Venezia

Corso di Laurea magistrale (ordinamento ex D.M.
270/2004)
in Filosofia della società, dell'arte e della comunicazione

Tesi di Laurea

—

Ca' Foscari
Dorsoduro 3246
30123 Venezia

La percezione mistica dell'infanzia e
il valore magico della parola
in P. A. Florenskij

Relatore
Prof.ssa Isabella Adinolfi

Laureando
Erika Milite
Matricola 817254

Anno Accademico
2012/2013

Non è l'impatto di proiettili di grosso calibro che provoca i cambiamenti più significativi nella storia, bensì un sorriso ironico. La fine di un'epoca storica non si riconosce dai fuochi del bengala e dai "tutti" dell'orchestra, ma dallo sguardo di occhi più acuti che sono volti al lato opposto dell'orizzonte culturale.

P. A. FLORENSKIJ, Bilanci

Sommario

Introduzione	5
1.Vita e pensiero	9
§ Premessa	9
§ Infanzia	10
§ A Mosca	12
§ La filosofia antica	17
§ L'incontro con i simbolisti e l'amicizia con A. Belyj	19
§ L'Accademia di teologia	22
§ La condanna	28
2.La percezione mistica dell'infanzia	31
§ Infanzia e convinzione	32
§ Il particolare	35
§ Esperienza del mistero	38
§ Il mare, la mistica parentela e l'ontologia dell'infanzia	40
§ Crisi e ricerca della verità	45
§ L'amore per la musica e la poesia	47
§ L'educazione dei figli	48
3.La parola	53
§ Slovo	53
§ Il problema dell'antinomia	57
§ La struttura della parola	61
§ Il termine	67
§ La venerazione del nome	73
§ Il nome di Dio	81

§ Il valore magico della parola	85
§ La descrizione simbolica	93
§ La parola e l'icona	95
Bibliografia	98

Introduzione

“Scrivo pochissimo degli altri uomini, e sempre meno, perché so bene di essere ingiusto. Se i sassi e la natura potessero sentirmi, non oserei più parlare, e presto tacerei del tutto. È infatti impossibile parlare di qualcosa, di qualsiasi cosa rendendole giustizia.”¹ Con la sua invidiabile finezza di spirito, Henry Michaux coglie il timore e l'insicurezza che si prova mentre si scrive della vita e dei pensieri di un altro essere umano. Questa paura si accresce ancora di più quando ci troviamo a dover descrivere una personalità rara, complessa e polifonica come quella di P. A. Florenskij. Egli è sicuramente una delle figure più importanti del pensiero filosofico del Novecento russo e il suo tentativo di costruire una visione olistica del mondo inizia, anche se con ritardo, a ricevere sempre maggiori attenzioni. Questo a smentire che la filosofia russa non è, come sostiene Benedetto Croce², solo una sfilza di nomi impronunciabili che non hanno fatto altro che “scopiazzare” la filosofia francese e tedesca senza portare nulla di nuovo. Il pensiero russo difatti, anche se indubbiamente è stato influenzato dalla filosofia europea, ha una sua specificità, una sua originalità nella scelta delle tematiche e delle soluzioni, nonché un calore invidiabile nei dibattiti filosofici.

Come abbiamo anticipato, il pensiero di Florenskij è molto articolato e tocca campi dello scibile umano che vanno dalla matematica alla teologia, passando per l'arte, la biologia e la linguistica. Il nostro lavoro, non potendo toccare tutti questi punti, si propone

¹ MICHAX H, *Passaggi 1937-1963*, tr. it. B. de Mandiargues, Adelphi, Milano 2012, p.25

² Croce negli anni Venti recensisce negativamente e con una certa boria *tranchant* alcuni volumi dedicati alla storia della filosofia russa appena tradotti in italiano da Ettore Lo Gatto. Scrive: “Tutta questa gente, i cui nomi male si pronunziano, non ha fatto altro che ripetere la filosofia tedesca, nutrirsi di pensiero inglese e francese, rifriggere nuove varietà verbali di certe dottrine filosofiche. Pietro Lavroff si fonda nei suoi lavori filosofici su Proudhon, Buckle e Bruno Bauer. Michailavski ripete sopra tutto Hegel e Comte. Soloviev non sa ragionare e scimmiotta Edoardo Hartmann. E via via. Nessuna traccia di originalità: tutta questa gente non vale la pena di essere letta e dovrebbe incominciare a studiare l'a b c della scienza, la logica formale e tante altre cose che gli europei hanno nel sangue per millenaria educazione”. Citato in IAKOVENKO B., *Filosofi russi - Saggi di storia delle filosofie russe*, Società anonima editrice “La voce”, Firenze 1925, p. VIII.

di ripercorre solo alcuni elementi della sua visione del mondo con una particolare attenzione per ciò che riguarda l'esperienza e la parola.

Nella prima parte di questo lavoro ci siamo soffermati sulla biografia di Florenskij per fare vedere come nella sua visione del mondo l'esperienza e la riflessione filosofica, teologica e scientifica siano congiunte inscindibilmente tra di loro. La vita è per Florenskij qualcosa di insostituibile e nessuna formula può racchiudere la sua pienezza e forza creativa. Gli episodi che riguardano l'infanzia in Georgia, l'esperienza universitaria a Mosca e l'incontro con i più importanti intellettuali russi ci permettono di seguire, quasi passo dopo passo, la maturazione del suo pensiero e il suo sviluppo interiore. In questa sezione abbiamo cercato di approfondire in particolare l'influenza che ebbe sulla sua formazione la teoria dell'aritmologia sviluppata dal matematico Bugaev, l'incontro con il gruppo dei simbolisti e, infine, il periodo passato all'Accademia teologica. Questi sono i tre segnava principali del pensiero florenskijano che devono essere toccati se lo si vuole comprendere nella sua totalità. Abbiamo, inoltre, cercato di evidenziare l'importanza scientifica di alcuni suoi esperimenti e il suo costante interessamento all'arte.

Nel secondo capitolo ci siamo dedicati all'analisi del rapporto tra la percezione infantile e lo sviluppo del pensiero della maturità di Florenskij. Come per molti altri pensatori quali Lichačëv, Tolstoj e Benjamin, l'infanzia è il luogo dove gli interessi di un uomo prendono forma. Florenskij ha lasciato una serie di scritti autobiografici piuttosto corposa che ci permette di rintracciare l'origine delle sue intuizioni filosofiche e del suo sentimento mistico. L'infanzia di Florenskij è caratterizzata da un legame di mistica parentela con la natura e dall'interesse per ciò che è particolare, misterioso, vissuto non come qualcosa di straordinario, ma come un che di consueto che dove essere ancora conosciuto. Già da bambino egli è convinto che se al mondo qualcosa esiste allora può essere conosciuto dall'uomo. Da queste riflessioni prende avvio anche problema del simbolo che lo accompagna per tutta la vita, portando a sviluppare la convinzione che il simbolo sia ciò che simboleggia.

A questo si aggiunge anche l'idea che l'infanzia non conosca timori, non tema giudizi e che lo sguardo dei bambini non provi paura davanti alla verità. Secondo Florenskij i bambini non solo sono saggi, ma possiedono anche formule metafisiche molto precise

su ciò che sembra inconoscibile. La percezione infantile ha la capacità di oltrepassare la divisione del mondo dall'interno, vivendo le opposizioni in maniera non conflittuale e riconoscendo così la sostanziale unità del mondo. Un altro aspetto importante connesso al tema dell'infanzia è quello dell'educazione. Sono molte le annotazioni che egli lascia ai propri figli con inviti e consigli per il loro sviluppo morale e intellettuale. Un elemento sembra però emergere sugli altri ed è la rilevanza data alla chiarezza e alla perfezione. Per Florenskij l'approssimazione è una delle cause principali della corruzione dell'essere umano e questa imprecisione se coinvolge le azioni, le parole si rispecchia inevitabilmente nell'indeterminatezza del pensiero. Parlare bene vuole dire per Florenskij pensare bene. Quest'ultimo elemento ci ha dato la possibilità di affrontare nell'ultimo capitolo il tema della lingua.

Il problema dello *slovo* (parola), esaminato nell'ultima sezione, è uno degli argomenti centrali delle ricerche culturali russe tra la fine dell'Ottocento e il primo Novecento. Troviamo questa tematica non solo nella critica letteraria o se ci occupiamo di filosofia del linguaggio, ma la incontriamo anche in metafisica e nella teologia. La parola non è, tuttavia, solo oggetto di riflessione ma anche di esperienza. Il significato delle parola sta infatti nel loro uso, nella loro dinamica vitale. Per Florenskij, infatti, la parola è ricreata e rinvigorita ogni volta che viene usata. Egli vede della parola una struttura antinomica, per cui le viene richiesto di essere al contempo rigida e fluttuante. Questo è possibile grazie alla sua natura doppia che tiene insieme una forma esterna fissa necessariamente condivisa da tutti e una interna in perenne crescita che è determinata dall'individualità del parlante. Costruendo un parallelo tra la struttura della parola e quella di un organismo egli fa vedere come allo scheletro corrisponda il *fonema*, ai tessuti della pelle il *morfema* e all'anima il *semema*. Il *semema* è l'elemento che oscilla e che modifica il significato di una parola all'interno dello stesso discorso. Il *semema*, per Florenskij, è il gusto della parola, quello che possiamo assaporare nella poesia. Dopo aver fatto vedere le caratteristiche della parola abbiamo cercato di esplicitare alcuni problemi collegati come quello della costruzione del termine nell'ambito delle descrizioni scientifiche e filosofiche, il problema della venerazione del nome e dello statuto ontologico del Nome di Dio.

Infine, abbiamo cercato di mostrare i legami che uniscono la parola e l'icona. Anche se

riferiscono a due realtà diverse, quella linguistico e quella iconografica, possiamo trovare una serie di somiglianze che rendono possibile un'analisi comparativa. Icona e parola non solo significano, ma sono. Hanno un'energia propria, sono qualcosa di vivo che può essere osservato/ascoltato. Entrambe sono, come il simbolo, una realtà che è sempre più di se stessa.

1.

Vita e pensiero

§ Premessa

Per la sua sensibilità polifonica e per i suoi molteplici campi di studio, che vanno dalla filosofia antica fino all'elettrodinamica, Pavel Aleksandrovič Florenskij è considerato una delle figure più interessanti e dinamiche del pensiero russo del Novecento.

Il suo vissuto e la sua attività di ricerca filosofica, teologica e scientifica nascono sempre dal dialogo personale che egli instaura con la realtà viva e concreta. L'esperienza, dunque, declinata come esperienza del mistero, della verità e di Dio, è uno dei *filis rouges* che attraversa tutto il suo pensiero.

La sua biografia non deve essere quindi considerata come una semplice nota di colore, come la testimonianza tragica di un'epoca terribile, ma va tenuta strettamente legata con l'analisi del suo pensiero, perché ne costituisce il vero luogo di nascita¹.

Come sintetizza efficacemente L'ubomír Žák, uno degli interpreti più attenti di Florenskij, "ogni parola della sua opera non è altro che una rivelazione del vissuto e una formulazione dello sperimentato in prima persona."² Lo stesso Florenskij ci indica questo collegamento tra biografia e pensiero, dal momento che egli ritiene che la vita sia molto più ricca delle definizioni razionali e che "perciò nessuna formula può contenere tutta la pienezza della vita. Il che significa che nessuna formula può sostituire la vita stessa nella sua creatività, nella sua capacità di produrre il nuovo ad ogni momento e in ogni luogo."³

Sergej Bulgakov, alla morte di Florenskij, riflette su tale connessione e conclude "Padre

¹ Cfr. ŽÁK L., *Verità come Ethos - La teodicea trinitaria in P. A. Florenskij*, Città Nuova editrice, Roma 1998, p. 67.

² *Ivi*, p. 65.

³ Florenskij P. A., *La colonna e il fondamento della verità*, tr. it. E. Sassi e K. Mladič, Mimesis Edizioni, Udine-Milano 2012, p. 110.

Pavel non solo era un fenomeno di genialità, ma anche un'opera d'arte [...], l'attuale opera di padre Pavel non sono più i libri da lui scritti, le sue idee e parole, ma egli stesso, la sua vita."⁴ Questo a ribadire come l'integrità della sua vita e l'originalità del suo pensiero formino un *unicum* indivisibile costituito armonicamente da vita e pensiero, scienza e fede, invenzione e creazione, parola e azione.

§ Infanzia

Pavel A. Florenskij nasce il 9 gennaio 1882 a Evlach in Azerbajdžan, dove il padre ingegnere lavora alla costruzione della ferrovia Transcaucasica. Primo di otto fratelli, trascorre l'infanzia in Georgia, tra Tbilisi e Batumi.⁵ Bambino curioso, dotato di una spiccata sensibilità per le "cose belle", a cinque anni è già in grado di leggere e scrivere.

Il padre si premura fin da subito di trasmettergli il metodo della ricerca scientifica e i rudimenti delle scienze naturali. Florenskij, già in tenera età, si mostra naturalmente portato all'investigazione dei fenomeni naturali.⁶ Fonte di massimo piacere sono, infatti, per lui le gite lungo le gole montane dell'Adžaris-Tschali e le numerose ore passate a giocare sulle spiagge di Batumi. Dalla madre armena eredita, invece, la passione per il disegno, la musica e per le ricerche genealogiche familiari.

Florenskij ascolta avidamente le storie di avventure, di scoperte e di invenzioni che il padre gli riporta, ma libri e racconti hanno un ruolo secondario nella sua formazione rispetto alle impressioni immediate che ricava dal mondo circostante. Come ama ripetere, nell'età adulta, è la Natura la sua prima e vera maestra.

Ha comunque libero accesso alla biblioteca di famiglia e sviluppa fin da subito un amore per le opere di Puškin e di Goethe. Quando trova per caso una copia del Nuovo Testa-

⁴ BULGAKOV S. N., *Sujaščennik o. Pavel Florenskij [Il sacerdote Pavel Florenskij]*, in "Vestnik russkogo christianskogo studenčeskogo dviženija", 101-102 (1971), p. 128.

⁵ Cfr. FLORENSKIJ P. A., *Autoreferat*, in *Il simbolo e la forma - Scritti di filosofia della scienza*, tr. it. C. Zonghetti, Bollati Boringhieri, Torino 2007, pp. 3-12. Si tratta di una nota autobiografica e di una sintesi del pensiero redatta dallo stesso Florenskij intorno al 1925 su richiesta della direzione del *Dizionario Enciclopedico* dell'Istituto bibliografico russo Granat.

⁶ Per un approfondimento sulla vita di Florenskij si rimanda alla biografia dettagliata curata da PYMAN A., *Pavel Florenskij*, tr. it. G. L. Giaccone, Lindau, Torino 2010.

mento comincia a leggerlo dall'inizio, ma le sue domande e i suoi commenti costringono i parenti a togliergli il libro, adducendo come spiegazione che non è ancora pronto.

La famiglia di Florenskij cerca di preservarlo dall'influenza dei testi religiosi e da tutti gli elementi irrazionali delle fiabe. Gli concedono però di leggere la mitologia greca, pensando che questa abbia perso la sua forza religiosa e che possa considerarsi come uno strumento educativo e non una serie di scritti pieni di leggende. È così che il piccolo Pavel assimila il mondo del mito come un elemento naturale e inalienabile della sua infanzia e del suo stesso essere. La sua fantasia è occupata non dalle *rusalki*, gli spiriti dei fiumi cantante del folklore russo, ma da immagini di satiri banchettanti e titani terrificanti. Queste immagini mitologiche si stratificano nel suo subconscio insieme ai primi episodi di percezione del mistero del reale, lasciando una traccia indelebile sulla sua formazione.

Frequenta il liceo classico e si appassiona allo studio delle lingue antiche. Ha come compagni di scuola Vladimir F. Ern⁷, Aleksandr V. El'čaninov⁸ e David D. Burljuk⁹, con i quali condivide l'esuberante passione per le discussioni filosofiche.

Anche se si professa agnostico¹⁰ e mal sopporta le ore di religione previste dall'istituto, vive delle profonde crisi spirituali e scopre di avere un'inclinazione verso il sentimento religioso. In questo periodo giovanile ha anche un iniziale entusiasmo per Lev Tolstoj, nel quale vede, come molti nella sua epoca, l'esprimersi di una nuova forma di saggezza. La lettura della Confessione lo colpisce talmente che scrive una lettera all'autore per esprimergli il suo disagio e il suo desiderio di vivere diversamente¹¹.

Nell'infanzia e nella prima giovinezza di Florenskij sono poste a livello di intuizione le prime fondamenta di quelli che saranno poi i concetti e i contenuti costitutivi del suo pensiero. È nell'infanzia che troviamo il primo seme della sua futura opera speculativa.

7 Vladimir F. Ern (1882-1917), filosofo, storico e polemista. Si interessa di Platone e di cristianesimo primitivo. Platonismo e slavofilismo sono le sorgenti delle sue speculazioni filosofiche. Condivide con Florenskij le esperienze intellettuali del periodo universitario a Mosca. Per un approfondimento sul suo pensiero rimando a MASLINE M., *Dictionnaire de la philosophie russe*, tr. fr. F. Lesourd, L'Age d'homme, Lausanne 2010, pp. 228-231.

8 Aleksandr V. El'čaninov (1881-1934), sacerdote ortodosso e studioso delle religioni.

9 David D. Burljuk (1882-1967) pittore e scrittore russo, è in stretto contatto con dell'avanguardia russa e con quella europea, in particolare con il gruppo "Der Blaue Reiter". È fondatore del cubo-futurismo.

10 La famiglia di Florenskij non è una famiglia religiosa, in tal senso non gli diedero mai stimoli.

11 Cfr. PYMAN A., *Pavel Florenskij*, cit., pp. 74-75.

§ A Mosca

Nel 1900 consegue il diploma di liceo classico¹² e si trasferisce a Mosca per studiare all'università presso la Facoltà di Matematica e Fisica. Qui si trova catapultato in un nuovo mondo, estremamente stimolante per un giovane che si sta affacciando alla vita.

Appena inserito nel nuovo ambiente promuove un nuovo circolo matematico tra gli studenti e chiede ai docenti di poter intervenire con proprie comunicazioni scientifiche. All'università viene a contatto con la personalità e le idee del matematico Nikolaj V. Bugaev¹³. Questo professore ha un'importanza fondamentale per la formazione di Florenskij. Fin dalle prime lezioni egli è colpito dal suo nuovo professore e raccoglie le sue impressioni entusiastiche in una lettera al padre:

Un docente davvero in gamba è il professor Bugaev, piuttosto famoso per i lavori che ha pubblicato. Dissemina le sue lezioni di aneddoti divertenti, aforismi, confronti, compie ardite escursioni nella psicologia, nella filosofia e nell'etica, ma riesce a fare tutto questo nel modo più appropriato, volto unicamente a rendere più chiare le sue spiegazioni. [...] È un tale piacere sentire che le mie idee coincidono con quelle del nostro Bugaev; nelle sue lezioni ama sempre sottolineare (anche se non in modo così esplicito e immediatamente chiaro a tutti) che la matematica può essere paragonata a due bambini con uguali diritti: l'analisi e l'aritmetologia; che quest'ultime non trovano un'espressione esaustiva nell'idea di continuità; che la sola analogia di per se stessa non è che un particolare esempio di continuità e che alla fine della fiera, i risultati così brillanti dell'analisi hanno dato le vertigini ai matematici, che si sono lasciati trascinare...¹⁴

Da questa lettera si evincono due degli aspetti più importanti che compongono la teoria

¹² Florenskij trova piuttosto noiosa la scuola, che gli porta via tempo da dedicare a letture più interessanti e alquanto mediocre l'offerta formativa del ginnasio georgiano di Tbilisi. Matura una particolare insofferenza per le ore di religione e le messe, che vive come un'imposizione estranea alla sua educazione. Ciò nonostante si dimostra uno studente modello e al termine del suo percorso formativo ricevette anche la medaglia d'oro e il riconoscimento di "Primo Studente". Cfr. PYMAN A., *Pavel Florenskij*, cit., p.55.

¹³ Nikolaj Vasil'evič Bugaev (1837-1903), uno dei maggiori matematici russi del XIX secolo. Fondatore della Società matematica di Mosca, è stato il rappresentante del leibnizianesimo russo e il creatore della cosiddetta monodologia evolutzionistica. Egli considera la matematica come una scienza che esamina le congruenze e le diversità nell'ambito dei fenomeni di modificazione quantitativa, una sorta di teoria delle funzioni suddivisa in due branche principali: l'analisi matematica (teoria delle funzioni continue) e l'aritmetologia (teoria delle funzioni discontinue). Entrambe le prospettive matematiche, unitamente alla geometria e al calcolo delle probabilità sono in grado di offrire, secondo Bugaev, una visione filosofico-scientifica del mondo.

¹⁴ FLORENSKIJ P. A., *Pis'ma 1900 goda (Pervyj semestr pervogo kursa universiteta)*, a cura di P. V. Florenskij, "Novy žurnal", n.515, 1999, pp .231-233.

bugaeviana: l'analisi delle funzioni discontinue¹⁵ e l'aritologia¹⁶. Bugaev, appassionato già in gioventù di studi filosofici, negli anni Ottanta dell'Ottocento subisce un'evoluzione in senso idealistico-leibniziano e propone un proprio sistema filosofico originale detto "monadologia evolutiva". In questa visione filosofica un ruolo particolare è occupato dalla matematica, intesa sostanzialmente come studio delle funzioni. In tal senso, Bugaev pone l'accento sulla teoria delle funzioni discontinue, asserendo che proprio queste ultime rivestono un'enorme importanza nella matematica e nelle scienze matematiche del futuro.

Se per Leibniz la monade è un atomo spirituale, una sostanza indivisibile perché priva di parti e di estensioni, Bugaev ne dà una connotazione totalmente diversa. Nel suo lessico filosofico la monade è, infatti, legata a un dinamismo e a un rapporto, è un'unità vivente, una singolarità indipendente e autonoma. Diversamente da Leibniz¹⁷, Bugaev ritiene però che la monade non sia un elemento chiuso, ma comunicante.

Le monadi hanno per Bugaev uno sviluppo aritmico, più teleologico che casuale, con il fine ultimo di ampliare il loro contenuto psichico non solo amalgamandosi tra loro, ma riflettendo e accogliendo anche l'intero universo. In quanto singole entità create, tuttavia, le monadi, che costituiscono la creazione e al tempo stesso vi hanno parte, non possono racchiudere il Creatore, che Leibniz intendeva come la Monade Primaria, che alla fine unisce in sé tutte le altre¹⁸. Se Leibniz è convinto che senza il concetto di continuità la nostra conoscenza scientifica del mondo si distrugga, Bugaev, al contrario ammette una causalità intrasostanziale e ritiene che la rottura della catena sia un fatto di naturale, osservabile e calcolabile in termini matematici.

15 È interessante notare i cambiamenti allo studio della matematica apportati da Bugaev. Scrive Demidov: "Mentre in precedenza l'oggetto centrale della matematica erano le funzioni analitiche nel piano – su cui poggiava la 'Weltanschauung' analitica' di tipo deterministico –, la nuova matematica, vale a dire la matematica delle funzioni discontinue, avrebbe permesso secondo Bugaev di edificare una nuova visione del mondo, in grado di superare i limiti imposti dalle vecchie concezioni deterministiche". DEMIDOV S. S., *San Pietroburgo e Mosca, due capitali in La matematica, i luoghi e i tempi* v. 1, a cura di C. Bartocci e P. Odifreddi, Einaudi, Torino 2007, p. 609.

16 L'aritologia è, in realtà, la teoria delle funzioni discontinue, nella sua accezione più ampia essa rappresenta tuttavia l'idea stessa di discontinuità, un elemento che secondo Florenskij viene a integrare un modo interamente nuovo di osservare il mondo, un modo che allora si stava formando e che avrebbe sostituito i diversi tipi di pensiero analitico basati sul concetto di determinismo.

17 Cfr. LEIBNIZ G. F., *Monadologia*, tr. it. G. Preti, SE, Milano 2007. La filosofia di Bugaev amplia in modo creativo la monadologia di Leibniz al fine di includere la possibilità che le monadi che secondo Leibniz formavano il nostro universo, non fossero necessariamente "prive di finestre", come parti immutabili di quell'insieme continuo a cui la Prima Monade, o Dio, aveva impresso un moto armonico, ma potessero fondersi, mutare ed entrare tra loro in un amorevole rapporto di reciprocità.

18 Cfr. PYMAN A., *Pavel Florenskij*, cit., pp. 90-91.

Per Bugaev esistono, dunque, monadi di ordini differenti, ve ne sono alcune complesse in cui appare una nuova unità, una nuova individualità. Le monadi complesse elaborano le condizioni della loro coesistenza, e la forma più semplice di tale comunità di vita è evidenziata dalle leggi fisiche della natura.

Žák, nel suo studio su Florenskij, fa inoltre notare come i rapporti tra le monadi, nella monadologia bugaeviana, siano regolati da due leggi: “la legge dell’inerzia monadologica” e “la legge della solidarietà monadologica”. La “legge dell’inerzia” consiste nel fatto che la monade non può mutare e sviluppare da sola il proprio contenuto psichico. Ogni monade si può perfezionare solo se instaura un rapporto con le altre monadi. Un’esistenza senza rapporti impedisce la maturazione della monade poiché alcune qualità della sua natura possono svilupparsi solo grazie alla reciprocità e allo scambio vissuti nel contatto con un’altra monade.

Grazie alla “legge di solidarietà”, invece, la monade può influire su un’altra monade e, cambiando il suo contenuto psicologico, può modificare anche se stessa. La legge della solidarietà non è qualcosa di indeterminato o indefinito, ma si struttura all’interno di un preciso rapporto diadico, in cui la monade superiore progredisce solo ed esclusivamente se riesce a innalzare la monade inferiore a un livello superiore; per riuscire nel suo intento deve perciò abbassarsi, negarsi. L’ostacolo e il dolore della difficoltà della monade inferiore a elevarsi sono le condizioni di possibilità, affinché vi sia un progresso evolutivo. È dunque dentro la negazione che si attiva il duplice movimento della monade inferiore e di quella superiore. In altri termini nel complesso monadico si intravede, per Bugaev, una legge secondo cui la vita stessa è ordinata a procedere. Nell’elemento più piccolo, nel particolare più insignificante si gioca l’armonia di tutto il mondo. Il compito vitale di ogni monade è quello di contribuire alla realizzazione dell’armonia del mondo, trasformandolo il cosmo in un’unica realtà dove il tutto corrisponde alle parti e le parti saranno conformi al tutto. Così il mondo, per Bugaev, è molto più di una realtà determinata dalle leggi fisiche: esso è una realtà storica, etica e sociale.

Secondo Bugaev, l’uomo che è un sistema complesso di monadi, si trova ontologicamente coinvolto nel lavoro di progressiva armonizzazione e unificazione del tutto. La sua stessa struttura costituente gli pone come compito il raggiungimento di una progres-

siva unità personale e la ricerca dell'unità universale, elementi che non sono posti sin dall'inizio. L'attuazione graduale di tale destinazione riguarda soggetto dal di dentro. È solo dal proprio interno che si può ricostruire ciò che è ridotto a frammento e perduto. La progressione verso l'unità si compie perciò attraverso la discontinuità, la frattura, la mancanza¹⁹. Si noti che per Bugaev, non è un rigido meccanismo causale a produrre il movimento della realtà, ma è solo il progresso che si compie attraverso l'interruzione, l'ostacolo, l'antinomia.

L'aritmologia di Bugaev non libera lo studioso dal ragionamento logico e connesso, imprescindibile per il pensiero matematico, ma offre la soluzione per spezzare questi nessi e legittima i balzi arbitrari che lasciano spazio all'intuizione.

Questa possibilità del balzo è una possibilità incredibile per Florenskij che vuole esplorare la struttura fisica dell'universo attraverso le intuizioni derivate dai processi anamnestici della sua infanzia al fine di costruire una nuova visione olistica del mondo.

Ammettere reali fratture nella continuità significa negare il grandioso edificio concettuale di un'armonia prestabilita e accettare l'ipotesi del suo totale sfacelo. Florenskij, a differenza della Scuola di filosofia matematica di Mosca²⁰ che pensava di gestire tale sfacelo, si sentiva in dovere di guardare in faccia il caos. Invece di cercare modi per controllare la realtà egli esorta ad accettare antinomie e verità apparentemente contraddittorie. Vuole una soluzione che soddisfi in ugual modo le esigenze intellettuali, estetiche ed etiche dell'uomo. Il desiderio di una visione del mondo sfaccettata e globale, non è per Florenskij un bisogno della mente ma un desiderio di tutto l'essere²¹.

Oltre che dalle teorie aritmologiche, Florenskij è profondamente attirato dalla teoria degli insiemi di Georg Cantor, che nei circoli moscoviti dell'epoca suscita dibattiti accessi più per le sue idee metafisiche che per i suoi studi di insiemistica.

Cantor elabora la nozione di gruppo e la sua teoria è particolarmente significativa perché mette insieme l'unità e la diversità. Un insieme o un gruppo di elementi diversi può

19 RIZZO V., *Vita e razionalità in Pavel A. Florenskij*, Jacabook, Milano 2013, p. 32.

20 Secondo Demidov a caratterizzare l'opera dei matematici moscoviti furono soprattutto l'evidente interesse per la matematica applicata, la predilezione per costruzioni geometriche chiare nonché una certa tendenza, come abbiamo visto, alla speculazione filosofica. Fu proprio in base a quest'ultima che la scuola formatasi a Mosca tra gli ultimi decenni del XIX secolo e l'inizio del XX fu definita "matematico filosofica". DEMIDOV S. S., *San Pietroburgo e Mosca, due capitali*, cit., p. 610

21 Cfr. PYMAN A., *Pavel Florenskij*, cit., p. 94.

essere percepito come un'unità, perché elementi diversi fanno parte e compongono uno stesso insieme. La riflessione su tale rapporto di conciliazione è importante per Florenskij, perché è una conferma del concetto di monadi complesse di Bugaev. Così come le monadi riflettono ma non racchiudono la Monade Primaria, così gli insiemi di numeri transfiniti di Cantor riflettono ma non comprendono l'insieme dell'infinito assoluto. Florenskij scopre una nuova visione del mondo dinamica e integrale che lo accompagna nei suoi successivi studi di teologia, arte e linguistica.

Florenskij decide di percorrere la sua strada seguendo sia le scoperte matematiche su cui Cantor basa la sua metafisica sia la filosofia "monadologica" di Bugaev.

Si laurea nel 1904, con una tesi, che riflette le sue acquisizioni, intitolata *Ob osobennostjach ploskich krivykh, kak mestach narusenij epreryvnosti* [*Le caratteristiche delle curve piane come luoghi di violazione della discontinuità*]²². Si specializza in matematica pura, materia di cui gli viene offerta la cattedra.

La concezione del mondo di Florenskij si è formata indubbiamente sul terreno della matematica ed è compenetrata dai suoi principi sebbene non ne utilizzi il linguaggio. Florenskij vede nella matematica il primo e indispensabile presupposto della concezione del mondo, ma è nell'autoreferenzialità della matematica che egli individua la causa della sua sterilità culturale. Come scrive Nina Kauchtschischwili, Florenskij ha un grande rispetto per la disciplina matematica che "lo accompagnerà lungo tutta la vita, guiderà i suoi studi, darà un'impronta originale alla ricerca in tutti i campi. La matematica pur non essendo la scienza che lo coinvolgerà totalmente, ha per lui qualcosa di onnicomprensivo e le altre discipline dovranno misurarsi con essa".²³ Florenskij ritiene dunque essenziale per la conoscenza del mondo la logicità intesa come rapporto funzionale, nell'accezione della teoria delle funzioni e dell'aritmologia.

²² Questo studio si propone come parte di un'opera di carattere filosofico più generale dedicata alla discontinuità come elemento della concezione del mondo. Queste idee possono essere lette in FLORENSKI P. A., *Su un presupposto della concezione del mondo* in *Il simbolo e la forma - Scritti di filosofia della scienza*, cit., pp. 13-24.

²³ KAUCHTSCHISCHWILI N., P. A. *Florenskij tra antichità e moderno*, in "Europa Orientalis" n.7, Salerno 1988, p. 432.

§ La filosofia antica

Nel periodo universitario, oltre agli studi di matematica, Florenskij porta avanti le sue ricerche personali passando moltissime ore nelle biblioteche di Mosca. Approfondisce la filosofia antica, traduce Kant dal tedesco, si perfeziona nella lingua e nella cultura ebraica. La logica della discontinuità lo prepara a compiere balzi inaspettati tra una disciplina e l'altra. Tutti questi studi non lo rendono però un eremita, anzi egli ha sempre inteso la ricerca della conoscenza e successivamente della salvezza, come qualcosa che perde il suo senso se non è condivisibile con gli altri o addirittura intrapresa in comune: “la vita spirituale della persona è inscindibile dal presupposto della sua comunicazione con gli altri”²⁴.

Segue alcuni corsi di filosofia presso la Facoltà di Storia e Filologia. Diventa allievo di S. N. Trubeckoj²⁵ e L. M. Lopatin²⁶, ambedue discepoli del maggior pensatore russo, nonché precursore delle teorie dei simbolisti, Vladimir S. Solov'ëv²⁷.

Da Trubeckoj, Florenskij acquisisce una cognizione sempre più profonda della filosofia antica. Comincia così a delinarsi in lui un orientamento preciso: l'analisi del pensiero deve essere sempre avviata a partire dall'antica Grecia, dalla quale si spiega ogni ulteriore evoluzione ideologica laica e cristiana, un punto di partenza irrinunciabile per il discorso filosofico-scientifico. Le riflessioni sull'antichità ellenica e pre-ellenica lo convincono che le discussioni sul pensiero cristiano devono prendere avvio dalla più alta antichità²⁸.

24 FLORENSKIJ P. A., *L'amicizia*, tr. it. P. Modesto, Castelveccchi, Roma 2013, p. 33. Questo libretto è in realtà l'estratto di uno dei capitoli de *La colonna e il fondamento della verità*.

25 Sergej Nikolaevič Trubeckoj (1862-1905), filosofo e saggista russo. Seguace di Solov'ëv, dedica la sua vita allo studio della filosofia antica con una particolare predilezione per quella greca. Egli ritiene che il pensiero greco abbia “preparato il terreno alla filosofia cristiana e che sia innanzitutto una metafisica religiosa... poiché è una scienza che ha fornito l'analisi sistematica delle principali idee sull'Essere e gli strumenti essenziali, più generosi e più essenziali, per comprenderlo”. Per un approfondimento alle teorie filosofiche dell'autore cfr. MASLINE M., *Dictionnaire de la philosophie russe*, cit., pp. 902-904.

26 Lev Michajlovič Lopatin (1855-1920), filosofo, è considerato come uno dei fondatori del personalismo nella filosofia russa e come uno dei maggiori rappresentanti del leibnizianismo filosofico russo. Cfr. MASLINE M., *Dictionnaire de la philosophie russe*, cit., pp. 503-506.

27 Vladimir S. Solov'ëv (1853-1900), filosofo, teologo e poeta. Una delle figure più influenti del pensiero filosofico russo di fine Ottocento. Del suo influsso portano traccia il pensiero di N. Berdjaev, P. A. Florenskij e S. Bulgakov, ma anche poeti come A. Belyj, V. Ivanov e A. Blok. Tutta la sua opera è attraversata dalla problematica sofologica. Per questi temi rimando a cfr. MASLINE M., *Dictionnaire de la philosophie russe*, cit., pp. 802-818.

28 KAUCHTSCHISCHWILI N., P. A. *Florenskij tra antichità e mondo moderno*, cit., p.432.

Come individua lucidamente Nina Kauchtschischwili:

l'antichità, i reperti archeologici sono stati i *realia* che lo hanno guidato costantemente a cercare la via verso i *realiora*, lungo percorsi, meandri del pensiero che non si accontentano di sfiorare l'astratto, ma vogliono essere solidamente ancorati nel concreto. Questo tratto fondamentale del *mirovozrenie* florenskiano riassume un suo atteggiamento di fondo: l'uomo non deve mai fermarsi, la staticità, l'immobilismo frenano ogni stimolo dinamico, l'*énergeia* lo deve spingere oltre, impedire che la vivacità del pensiero subisca un arresto.²⁹

Florenskij legge e rilegge le opere di Platone, ma ama molto anche Eraclito. In lui, Florenskij vede un pensiero che non elimina la contraddizione e che in grado di accogliere tutta la vita³⁰. Tutta la realtà in Eraclito è, per Florenskij, vivente esperienza del divino, per questo lo considera come cristiano *ante litteram*. Il suo amore per Eraclito lo porta a evidenziare nel cristianesimo la presenza di una eguale e forse più grande ospitalità. Per Florenskij il cristianesimo non è un ottimismo metafisico, ma un nuovo modo per amare e abbracciare la realtà tutta. Nella sua opera maggiore Florenskij scrive di Eraclito: “un uomo dall'intelletto tragico, forse il più sensibile alla verità di tutti i filosofi antichi; almeno non aveva quella rigidità interiore che spesso mortifica l'anima dei pensatori di professione. (...) Fu il primo ad avvertire che esiste un Dio-Verbo, il primo a scoprire l'armonia superiore e l'unità transmondana dell'essere.”³¹

Il suo interesse per la religione e per il cristianesimo si fa sempre più vivo e insieme all'amico Ern inizia a frequentare i raduni filosofico-religiosi presso la Società Religiosa.³² Questi incontri, dove vengono discusse tematiche riguardanti l'ortodossia e il cristianesimo, avvengono in forma privata e vi ci si accede solo tramite invito. L'eco delle discussioni, una volta vietati gli incontri, continua sulle pagine dei periodici “Novij Put” [Nuovo cammino] e “Voprosu žizni” [Questioni della vita] curate da Nicolaj Berdjaev e Sergej Bulgakov³³. Florenskij inizia a pubblicare su “Novyj put” i suoi interventi come un

29 KAUCHTSCHISCHWILI N., *P. A. Florenskij tra antichità e mondo moderno*, cit., p.432.

30 Sull'influenza delle lezioni di Trubeckoj si rimanda a RIZZO V., *Vita e razionalità in Pavel A. Florenskij*, cit., pp. 103-116, pp.122-129.

31 FLORENSKIJ P. A., *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p.201-202.

32 La Società religiosa nasce nel 1900 a San Pietroburgo e raccoglie esponenti della “Nuova coscienza religiosa” e della Chiesa ortodossa. L'obiettivo dichiarato è quello di studiare la Chiesa e la cultura russa.

33 Sergej Bulgakov (1871-1944) economista, filosofo e teologo. Dopo un iniziale entusiasmo per il marxismo russo, si sposta in direzione dell'idealismo. La rivoluzione del 1905 lo portano ad abbandonare completamente la visione socialista e marxista, per dar spazio ai temi connessi con la religione cristiana.

vero *bogoiskatel'*, un cercatore di Dio, non ancora del tutto riconciliato con la sua fede, ma pronto a offrire il proprio contributo intellettuale, a condividere e a comunicare la sua nascente visione matematica del mondo con gli altri, che come lui sono alla ricerca di un linguaggio simbolico in grado di portare la realtà al di là dei simboli stessi.

I suoi studi lo portano a riconoscere “la possibilità formale che esistano fondamenti teorici per una visione del mondo valida per l’umanità intera (l’idea della discontinuità, la teoria della funzioni, i numeri). Sono convinto, sotto l’aspetto filosofico e storico, che sia possibile parlare non di religioni bensì di religione e che essa sia un bene inalienabile di tutto il genere umano, seppure possa assumere molte forme diverse.”³⁴

§ L’incontro con i simbolisti e l’amicizia con A. Belyj

Il movimento simbolista si distingue all’inizio in due gruppi: uno moscovita, l’altro Pietroburghese. Il primo fa capo ai poeti K. Bal’mont, V. Brjusov³⁵, S. Poliakov; il secondo si raccoglie intorno a D. Merežkovskij³⁶, Z. Gippius³⁷, F. Sologub³⁸. A questo gruppo si accostarono agli inizi del secolo, i giovani simbolisti: A. Blok, A. Belyj³⁹, V. Iva-

Partecipa alla redazione di *Vechi* [La svolta], motivo per cui nel 1922 è espulso dalla Russia.

34 P. A. FLORENSKIJ, *Bogoslovskie trudy*, Sbornik 23, Moskva 1982, p. 267.

35 Valerij Brjusov (1873-1924), poeta, è uno dei membri rappresentativi del simbolismo moscovita.

36 Dmitrij Sergeevič Merežkovskij (1865-1941), maggiore esponente del simbolismo, inizia la sua carriera di scrittore con una serie di articoli critici in cui attacca l’utilitarismo delle teorie artistiche liberali e radicali della generazione precedente. Egli auspica invece una sorta di arte pura, benché le sue opere siano permeate dalle idee filosofiche e religiose dei suoi contemporanei. I soggetti della sua arte sono lontani da quelli classici russi di epoca precedente e il suo primo grande successo è una trilogia di romanzi ambientati rispettivamente nell’antica Roma, nel Rinascimento e nella Russia di Pietro il Grande. L’idea centrale è quella dell’eterna lotta tra paganesimo e cristianesimo, con Pietro il Grande visto come una sorta di figura neopagana nella tradizione dell’imperatore Giuliano e di Leonardo da Vinci. Cfr. BUSHKOVITICH P., *Breve storia della Russia*, Einaudi, Torino 2013, p. 389

37 Zinaida Gippius (1869-1945), moglie di Merežkovskij è una poetessa e saggista russa.

38 Fëdor Sologub (1863-1927), pseudonimo di Fëdor Kuz’mič Teternikov, è uno scrittore e drammaturgo noto per il suo realismo pessimista.

39 Andrej Belyj (1880-1934), pseudonimo di Boris Bugaev, poeta, è uno dei massimo esponenti del simbolismo. Soggiorna frequentemente in Europa orientale e si avvicina alle teorie antroposofiche di R. Steiner. Il suo avvicinamento alla teosofia porta alla fine dell’amicizia con Florenskij. Nelle ultime lettere vediamo la nascita di questa divergenza, che non è di tipo personale bensì concettuale: “Il concetto di cuore. Per me è un enorme interrogativo il fatto che si possa identificare il concetto di cuore dell’ Apostolo Paolo, anche nella mistica ortodossa più recente, con la facoltà del *Fühlen*. Per cuore si intende piuttosto nell’ascetismo ciò che Voi avete contrassegnato come simbolo. La differenza sta piuttosto nel fatto che l’ortodossia è più statica e l’antroposofia è più dinamica. E per un mistico ortodosso (io non prendo in considerazione nessuna corrente radicale) lo scopo non è quello di creare ma di renderlo”. FLORENSKIJ P.

nov⁴⁰. La critica letteraria rileva due caratteri diversificatori nelle due tendenze, anche se entrambi mantengono una loro disomogeneità e una tendenziale prevalenza dell'individualità sul gruppo. Da un lato troviamo quindi l'estetismo del gruppo moscovita, che si esprime attraverso la rivista "Vesy" e dell'altro l'interesse religioso e sociale caratteristico del gruppo pietroburghese, che sulla rivista "Novy Put'", conduce un'analisi critica del cristianesimo e del suo rapporto con la religiosità pagana.⁴¹ Tuttavia, come nota Siclari, "la complessità del movimento simbolista si manifesta nell'inadeguatezza di questa distinzione, che nell'estetismo da un lato e nell'elaborazione di una problematica religiosa dall'altro vorrebbe individuare gli elementi differenzianti due precisi indirizzi. [...] si limiterebbe anche impropriamente l'ampiezza di quel senso religioso che invece era diffuso in tutto il movimento, e che pervadeva anche l'estetismo di quelle posizioni che restavano lontane dal dibattito delle tematiche specificamente religiose."⁴²

Nei primi anni del Novecento, i giovani simbolisti propongono il circolo degli argonauti, come un diverso punto di riferimento rispetto a quello di Merežkvoskij. Alla nuova coscienza religiosa essi oppongono il mito dell'impresa comune, ovvero la trasformazione dell'arte in vita e della vita in arte. Belyj, in particolare, pone alla base della formazione del gruppo un impegno letterario che attraverso Nietzsche e Solov'ëv conduce alla conquista del vello d'oro. Belyj associa il dettato nietzscheano della transvalutazione di tutti i valori con l'idea teurgica di Solov'ëv, interpretando in sostanza entrambi i filosofi come profeti, annunciatori di un nuovo luminoso futuro. Quello che lega questo gruppo è un'inquietudine condivisa per il futuro, tuttavia non riescono a essere un circolo stabile.

Nell'autunno del 1903 Florenskij cerca di mettersi in contatto con Andrej Belyj, pseudonimo di Boris Bugaev, figlio del matematico. Belyj seppur molto giovane e appena laureato in scienze naturali è già, come abbiamo visto, una figura di spicco dei simbolisti. È lui a introdurre Florenskij in casa di Valerij Brjusov e dei Merežkvoskij.

Con Belyj, Florenskij instaura un legame profondo anche se la loro amicizia non è de-

A., *L'arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo*, tr. it. G. Giuliano, Medusa Edizioni, Milano 2004, p. 86.

40 Vjačeslav I. Ivanov (1866-1949), filosofo e poeta, è uno dei maggiori rappresentanti del simbolismo.

41 Cfr. AA. VV., *Simbolisti russi*, a cura di A. D. Siclari, Edizioni Zara, Parma 1990.

42 Siclari A. D., *Introduzione*, in AA. VV., *Simbolisti russi*, a cura di A. D. Siclari, Edizioni Zara, Parma 1990, p. 6.

stinata a durare a lungo. Iniziano a frequentare insieme gli incontri della Sezione di storia della religione della Società studentesca fondata da S. Trubeckoj e discutono del problema del Simbolo. Il Simbolo per Florenskij è “una realtà che è più di se stessa. [...] Esso è un’entità che manifesta qualcosa che esso stesso non è, che è più grande e che però si rivela attraverso questo simbolo nella sua essenza [...] simbolo, nonostante che possieda una propria denominazione, a buon diritto può essere definito con la denominazione di quell’essere di valore maggiore.”⁴³

Ci sono pervenute alcune lettere tra i due che sono utili per vedere come Florenskij procede nel suo lavoro di ricerca e come il rapporto dialogico sia parte integrante di esso. In una lettera, infatti, anticipa all’amico i suoi progetti sullo studio del simbolo: “ci sono certi stati d’animo che s’incarnano involontariamente in forma di atto Simbolico, nella forma di un atto di simboli e di creazione mitica. A volte non puoi più parlare altrimenti che in modo simbolico. Io mi sto preparando a scrivere una grande opera mistica e teoretico-conoscitiva sulla teoria della conoscenza, costruita sul concetto di simbolo.”⁴⁴

Florenskij individua nel simbolo il luogo ontologico per eccellenza della relazione sostanziale tra i diversi piani del reale e della loro compenetrazione gnoseologica. La concezione del simbolo è infatti trasversale ai diversi ambiti conoscitivi, consentendo persino di penetrare nell’inconoscibile senza violarlo, ma anzi preservandolo dalla sua autentica essenza di mistero ed enigma. Il simbolo colto nelle sue infinite varianti di contesto e nelle sue diverse applicazioni sia a questioni particolari, sia alla ricerca del fondamento logico, è per Florenskij la vera chiave di comprensione della natura segreta delle cose.

Il simbolo custodito nelle diverse forme dell’essere (icona, parola, nome, linguaggio, immaginario, prospettiva) non è altro che la sostanza stessa della verità che traspare sul confine tra i due mondi, nell’unione tra i due strati dell’essere.

Noi, pur non essendo d’accordo sulla simbologia, possiamo parlare in modo simbolico. Ci capiamo l’uno con l’altro. È possibile che ciò non significhi nulla? Noi non siamo scientifici: splendido. Ma appena questa armonia spirituale diventa un fatto, bisogna spiegarla. Bisogna spiegare il flusso di forze. Bisogna spiegare la gioia. [...] Una delle tesi basilari di quell’opera sui simboli che sto scrivendo è che i simboli non sono qualcosa di convenzionale, creato da noi per piacere o per capriccio. I simboli vengono costruiti dallo spirito in

43 FLORENSKIJ P. A., *La venerazione del nome*, in *Realtà e mistero*, tr. it C. Zonghetti, Milano SE p. 28.

44 Sta preparando l’articolo *Empireo ed empiria*. *Ivi*, p. 42.

base a determinate leggi e con una necessità interiore; e ciò accade in particolare ogni qual volta cominciano a funzionare in modo particolarmente intenso alcune parti dello spirito. Il simbolizzante e il simbolizzato non si legano tra loro a caso. È possibile dimostrare storicamente il parallelismo della simbologia di popoli diversi e tempi diversi. Le allegorie si fanno (*fiunt*) e si distruggono; le allegorie sono qualcosa di nostro, di puramente umano, convenzionale; i simboli affiorano e nascono nella coscienza e da questa scompaiono, ma di per sé sono eterni procedimenti di scoperta interiore, eterni per la loro forma; noi li percepiamo meglio o peggio in base all'efficienza di alcuni parti dello spirito. Ma noi non possiamo inventare i simboli, essi vengono da sé, quando ti riempi di un altro contenuto. Questo altro contenuto, come traboccando dalla nostra personalità non abbastanza capiente, si cristallizza in forma di simboli e noi ci scambiamo questi mazzolini di fiori e li comprendiamo perché un mazzolino sul nostro petto si disfa di nuovo, trasformandosi in ciò da cui era stato creato. Guardate, caro Boris Nikolaevič, è come se si giocasse a tennis: dappertutto nell'aria volano mazzolini.⁴⁵

Valentini fa vedere come la scienza stessa in Florenskij può essere compresa come descrizione simbolica infatti “ciò che caratterizza essenzialmente le scienze della natura non è mai soltanto l'univocità della spiegazione, bensì la descrizione dei fenomeni, che trova espressione tanto nei simboli della matematica quanto nella forma della meccanica. [...] La scienza, come in generale il linguaggio e la conoscenza, è il frutto dell'incontro fra il soggetto conoscente e la realtà conoscibile: la scienza rappresenta la realtà al soggetto anche se questa rappresentazione non è l'unica possibile, né la più completa.”⁴⁶

Anche le ricerche sull'arte sacra non sono altro che l'espressione di questa metodologia incentrata sulla teoria del simbolo. L'icona è infatti per Florenskij il luogo dell'unità, il luogo ove si incontrano visibile e invisibile, parola e silenzio, libertà creativa e forma canonica.

§ L'Accademia di teologia

Nel 1904 rinuncia definitivamente alla cattedra di matematica e decide di iscriversi all'Accademia teologica di Mosca, stabilendosi presso il monastero di Sergiev Posad. La sua decisione non viene accolta con favore dagli amici e dai parenti. Perfino per i letterati e fi-

⁴⁵ *Ivi*, p. 53-54

⁴⁶ VALENTINI N., *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004, p. 40

losofi più inclini al misticismo, la Chiesa ortodossa è espressione di concezioni retrograde e intellettualmente deboli. Cerca di spiegare all'amico Belyj le sue motivazioni:

Capisco bene per quale motivo a questo riguardo mi infurio con tutti, perché in un certo periodo mi sono infuriato anche con me stesso. Allora io mi avvicinavo alla Chiesa guardandola obiettivamente “come guarda la madre un bambino che si è separato dal suo organismo”. E allora io vedevo migliaia di difetti, vedevo una crosta spessissima, sotto la quale per me non c'era nulla tranne simboli divenuti stantii. Ma non so cosa – interpretatela come volete – qualcosa mi ha messo contro la mia volontà nell'atteggiamento soggettivo verso il popolo, e insieme ad esso anche verso la Chiesa, che esso ama. Sono penetrato all'interno di ogni guscio, mi sono messo al di là dei difetti. Davanti a me si è aperta la vita, forse un po' turbolenta, ma vita, si è aperto senza dubbio il santo midollo. E allora ho capito che non uscirò più da dove ho visto tutto questo, non ne uscirò, perché non credo nella generatio spontanea spirituale, non credo nella possibilità “di edificazione” della Chiesa. La “nostra” Chiesa, mi sono detto, o è una completa assurdità, o deve crescere da un grano santo. Io l'ho trovato e ora lo farò crescere, lo condurrò fino ai misteri, ma non getterò in pasto ai socialisti tutti i colori e le sfumature. Se sono colpevole Boris Nikolaevic, nell'interpretare la vita e la santità dietro una grossa crosta di sporcizia (che, forse, a me sembra più grande che agli altri, perché mi procura dolore), se è peccato amare ciò che è santo, allora io sono davvero colpevole davanti a tutti coloro che la pensano diversamente da me. Ma posso soltanto dir lor: io posso fingere, ma non posso smettere di sentire ciò che sento.⁴⁷

A Sergiev Posad sua guida spirituale è padre Isidoro, semplice ieromonaco dell'eremo di Getsemani, affiliato al monastero della Santissima Trinità. Da padre Isidoro, Florenskij impara ad accettare e sopportare con gioia e coraggio la sofferenza (non autoinflitta), come un'esperienza inviata da un Dio amorevole. Quello che più si imprime in Florenskij è l'amore attivo che padre Isidoro manifesta nella sua incondizionata approvazione dei rapporti, unito al modo in cui esorta all'armonia tra gli amici, al suo eterno desiderio di fare regali, alla sua capacità di parlare con animali e piante, alla sua capacità di portare gioia e conforta ai pii e agli empi, a cristiani e pagani senza differenze⁴⁸.

Alla morte dello *starec* Florenskij compila la testimonianza della sua vita intitolata *Sol'zemi* [*Il sale della terra*]. Si tratta di un resoconto appartenente al genere delle agiografie, in russo *žitie* (vita)⁴⁹. Qui Florenskij riesce a mettere in luce la generosità d'animo

47 FLORENSKIJ P. A., BELYJ A., *L'arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo*, cit., pp. 65-66.

48 Cfr. FLORENSKIJ P. A., *Il sale della terra*, tr. it. E. Treu, Qiqajon, Magnano 1992.

49 Sulle caratteristiche e sulla fortuna di questo genere in Russia v. KAUCHTSCHISCHWILI N., *Introduzione in P. A. FLORENSKIJ, Il sale della terra*, cit., pp. 5-15.

di questo monaco pronto a donare al prossimo i suoi miseri possedimenti, incapace di trattenere qualcosa per sé. Padre Isidoro trascorre la vita nell'ingenua certezza che gli uomini siano esseri buoni. Crede ciecamente anche a chi lo inganna, a chi finge di chiedere conforto spirituale per derubarlo.

Tutto può essere in lui sorprendente: amore, mitezza d'animo e spirito di sottomissione; imparzialità, rettitudine e spirito d'indipendenza; modestia, frugalità e povertà; limpidezza, mansuetudine, spiritualità e, infine, la preghiera. Ma ancora più sbalordisce il suo modo di porsi al di sopra delle cose mondane. Viveva nel mondo, ma non era di questo mondo; stava con la gente, ma non come semplice uomo. Non disdegnava niente e nessuno, ciò nonostante era al di sopra di tutto, e tutto ciò che È terrestre si chinava e restava penosamente sospeso innanzi al suo mite sorriso. Con lo sguardo rendeva nulle tutte le convenzioni umane, giacché egli stava al di sopra del mondo. Era libero, di una superiore libertà spirituale.⁵⁰

Nina Kauchtschischwili rileva che i testi florenskiani si distinguono sempre per la loro dialogicità che

[...] domina l'impostazione di tutto il racconto: il primo capitolo è dedicato al 'devoto lettore' che 'viene informato sulla cella di padre Isidoro', a conferma dell'intenzione di instaurare immediatamente un dialogo con il proprio ascoltatore-lettore. Questa impostazione trova ulteriore convalida nelle ultime pagine dove l'autore si scusa d'aver abusato della pazienza del suo 'mite lettore'. Questa conclusione ci incoraggia ad affermare che la parola di Florenskij è sempre orientata verso l'altro e ricorrendo a Bachtin, potremmo dire che in Florenskij, come in Dostoevskij, l'autoscienza 'è completamente dialogizzata: in ogni suo momento essa È proiettata all'esterno, si rivolge, piena di tensione, a se stessa, all'altro, a un terzo.⁵¹

La scrittura florenskiana è inoltre caratterizzata da un altro tratto: un'impostazione scientifica sempre presente che culmina nella prova in senso matematico, ogni ipotesi o fatto deve essere convalidato. Questa "prova" non manca nemmeno nella semplicità di questo *žitie*.

Nel 1908 aderisce con S. Bulgakov al gruppo *Bratstvo christianskoj bor'by* [*Confraternita di lotta cristiana*] per sollecitare la Chiesa ortodossa a un impegno politico nella lotta contro l'autocrazia. Continua a portare avanti studi di carattere matematico, ma si dedica anche a materia che gli sono utili per l'elaborazione di una concezione del mondo ad am-

⁵⁰ FLORENSKIJ P. A. , *Il sale della terra*, cit., p. 25.

⁵¹ KAUCHTSCHISCHWILI N., *Introduzione* in P. A. FLORENSKIJ, *Il sale della terra*, cit., pp. 13-14.

pio spettro: arte filologia, archeologia e storia delle religioni. Ancor prima di terminare gli studi gli viene offerta la cattedra di storia della filosofia, che occupa dall'autunno del 1908 in qualità di docente ad interim e dal 1911 di professore straordinario, discutendo per il titolo di "magister" la tesi *O duchovnoij istine* [*Sulla verità spirituale*].⁵² Le sue lezioni e i suoi seminari sono dedicati principalmente a questioni di storia della concezione del mondo e all'idealismo platonico.

Il confronto con le scienze religiose e l'incontro con la dottrina portano il pensatore sempre più verso una comprensione integrale della cultura, portandolo a guardare sempre più in fondo fino a intravedere le sue profonde radici. Florenskij inizia a interrogarsi sul rapporto tra il termine cultura e quello di *cultus*: la cultura gli appare allora essenzialmente una germinazione del culto, il centro della vita, il nucleo e la sua radice, tanto da portarlo ad affermare che "la fede definisce il culto e il culto la comprensione del mondo (*miropomimanie*), dalla quale poi deriva la cultura."⁵³

Nel culto liturgico, soglia tra i due mondi, anche il più impercettibile dettaglio assume una sua particolare pregnanza simbolica. In esso, che è esperienza del reale, distinta dalla realtà, si congiungono senza confondersi parola e ascolto, visione e contemplazione e più ancora "immanenza e trascendenza, profondità e altezza, le cose di questo e le cose dell'altro mondo, l'assoluto e il relativo."⁵⁴ Il *cultus* custodisce l'anima della cultura e difatti, per Florenskij, la maggior parte delle culture è nata originariamente proprio dalla maturazione del seme della religione.

Concluso il suo percorso accademico deve scegliere se appartenere al clero bianco o al clero nero. Decide di sposare Anna M. Giacintova⁵⁵, sorella di un seminarista suo compagno. È lei a spingerlo verso la definitiva scelta dell'abito talare. Compagna devota per tutta la vita, gli darà cinque figli. Nel 1911 Florenskij viene consacrato sacerdote, ma senza obblighi pastorali.

52 Queste riflessioni diventano il nucleo centrale dell'opera più importante e conosciuta di Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, tr. it. E. Sassi e K. Mladič, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2012. La prolusione alla difesa di questa tesi per il conseguimento del titolo di "magister" tradotta in italiano con il titolo *Ragione e dialettica* può essere letta in VALENTINI N., *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004, pp. 84-111.

53 FLORENSKIJ P. A., *Avtoreferat*, cit., p. 39

54 FLORENSKIA P. A., *Il timore di Dio*, in *Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici*, tr. it. R. Zupan, Casale Monferrato, Piemme 1999, p. 270

55 Anna M. Giacintova (1889-1973) maestra, proveniente da una famiglia di estrazione contadina.

Nel 1911 inizia a dirigere la rivista dell'Accademia, "Bogolovskij vestnik" [Il messaggero teologico] alla quale cerca di conferire un taglio più storico.

Nel 1914 viene finalmente pubblicata *Stolp i utverždenie istiny* [La colonna e il fondamento della verità]. La pubblicazione ha una risonanza immediata. Da una parte (e questo si rifletterà anche sulle opinioni successive alla sua morte) c'è chi considera Florenskij come un continuatore della tradizione cristiana e la *Stolp* come un libro unico nel suo genere, brillante, profondamente originale e creativo. Dall'altra Florenskij viene accusato di essere un decadente, un aristocratico dallo spirito pieno di inclinazioni peccaminose, un occultista, un eretico attratto dal caos e di scarso spessore filosofico. La *Stolp* viene criticata per le contraddittorietà interne al suo pensiero, per la sua indifferenza nei confronti del bene e del male, per lo stile privo di realismo religioso. Berdjaev commenta laconicamente all'uscita del volume "Nessuno ne ha bisogno"⁵⁶. Ciò nonostante, il libro di Florenskij rivoluziona non solo il pensiero teologico, ma anche lo stile e la forma della letteratura teologica russa. Egli, invero, non sceglie di scrivere nella prosa e nella lingua arida caratteristica di opere simili, ma compone le sue profonde riflessioni sulla conoscenza umana di Dio in forma di dodici lettere scritte a un amico⁵⁷. Le riflessioni teologiche sono in aggiunta accompagnate da liriche, descrizioni poetiche e da riflessioni su avvenimenti personali.

Le novità comunque non sono solo di carattere stilistico, ma anche contenutistiche. Losskij coglie con acutezza che l'originalità del pensiero florenskijano sta nella sua apertura alla prospettiva trinitaria, ossia nella sua idea di elaborare una metafisica che abbia come principio l'unisostanzialità trinitaria⁵⁸.

56 È interessante leggere i ricordi di Berdjaev su Florenskij: "A Mosca, da S. Bulgakov, incontrai P. Florenskij, persona di spiccata originalità e di grande talento. Tra coloro che si erano volti all'ortodossia era una delle figure più interessanti della vita intellettuale russa di quel periodo. Tra me e Florenskij ci fu un'iniziale insofferenza reciproca, eravamo uomini troppo diversi, persino antitetici. Le nostre stesse problematiche erano diverse [...] in Florenskij mi infastidiva il suo magismo, il suo modo di rappresentarsi il mondo, come se fosse preda di una sorta di sortilegio, che non gli destava un senso di rivolta ma anzi di passivo languore, e poi mi disturbavano anche altre cose: l'assenza del tema della libertà, una fiacca percezione del Cristo, la sua stilizzazione e il decadentismo che introdusse nella filosofia religiosa russa. In Florenskij mi ha sempre stupito l'indifferenza morale, la sostituzione delle valutazioni etiche con valutazioni estetiche. Florenskij era un reazionario raffinato. Era privo di un autentico attaccamento alla tradizione." in BERDJAEV N., *Autobiografia Spirituale*, tr. it. A. Dell'Asta, Jacabook, Milano 2006, pp.170-171.

57 ŽÁK L., *Verità come ethos*, cit., p. 43

58 LOSSKIJ N.A., *History of Russian philosophy*, Georg Allen and Unwin Ltd, Londra, p. 179.

Nonostante i voti, Florenskij continua a partecipare attivamente alla vita culturale di quegli anni e stringe amicizia con il pittore Michail V. Nesterov⁵⁹ e con lo scrittore Vasilij V. Rozanov⁶⁰, che lo soprannomina “il Pascal del nostro tempo, Pascal della nostra Russia”. Alla morte di Rozanov, è Florenskij a prendersi cura del suo archivio e della sua ricca biblioteca, provvedendo anche alla pubblicazione postuma di alcune opere.

Nel 1918, Florenskij viene nominato organizzatore responsabile della Commissione della tutela dei monumenti d'arte e delle antichità della Laura della SS. Trinità di Sergiev Posad, con il compito specifico di applicare alcuni concetti logici e matematici allo studio delle opere d'arte antiche⁶¹. Questa attività viene contestata su più fronti e la Commissione viene dichiarata antirivoluzionaria, come un tentativo di fondare un “Vaticano Ortodosso”.

Nel 1919, inizia a lavorare come tecnico specialista in uno stabilimento industriale dove brevetta dei nuovi materiali plastici molto importanti per l'economia sovietica. Interviene come esperto a diverse conferenze di argomento tecnico-scientifico e viene scelto per dirigere il laboratorio di ricerca dei materiali. Gli viene chiesto, inoltre, di partecipare alla redazione della *Techineskaja Enciklopedija* [*Enciclopedia tecnica*], di cui cura personalmente ben centoventisette voci.

Lavora anche per conto della Glavelektro (Amministrazione centrale per l'elettrificazione della Russia) e in contemporanea insegna al VchUTEMAS (Istituto superiore tecnico-artistico di scultura, pittura e architettura) di Mosca, pur continuando a esercitare le funzioni di presbitero aggiunto. Le lezioni al VchUTEMAS lo fanno diventare la guida spirituale del gruppo artistico letterario facente capo alla rivista “Màkovec” sulla quale compariranno i suoi numerosi articoli sull'arte.

È opportuno ricordare che in questi anni approfondisce anche i suoi studi sulla lingua. Negando la logicità astratta del pensiero, Florenskij scorge nella lingua il valore nella sua manifestazione concreta, in quanto rivelazione della personalità. Da questo deriva il suo

59 M. V. Nesterov (1862-1942), pittore, collabora con il gruppo dei Peredvižniki. Si dedica principalmente a raffigurazioni dal tema religioso.

60 Vasilij V. Rozanov (1856-1919) filosofo, critico letterario e polemista. Scrive diversi saggi sull'opera di Dostoevskij, Gogol' e sul declino della Russia.

61 Il programma per il Museo della Lavra può essere letto in FLORENSKIJ P. A., *Stratificazioni*, cit., pp. 176-179. Questo documento ci permette di capire che l'interesse di Florenskij e degli altri componenti della commissione per Lavra, non è esclusivamente di tipo religioso, ma prima di tutto culturale.

interesse per l'analisi stilistica delle opere d'ingegno. Inoltre, negando il pensiero muto, Florenskij vede nello studio della parola lo strumento principale per la penetrazione nel pensiero altrui e per la formulazione del proprio. Da ciò derivano i suoi studi di etimologia e semasiologia⁶².

§ La condanna

Negli anni Venti il partito bolscevico assume il controllo dell'intera vita culturale del paese, epurando tutti gli elementi scomodi dell'*intelligencija*. Un gran numero di spiriti anticonformisti e non graditi è deportato, fucilato, morto o "invitato a suicidarsi". I più fortunati sono costretti a emigrare. Prendono questa via Bulgakov e Berdjaev, i filosofi Struve e Losskij, il pittore Chagall, i letterati e scrittori come Esenin, Ivanov, Bunin, Mezckovskij e numerosi altri. Florenskij sceglie di restare e di continuare la ricerca scientifica, impegnandosi con ancora più vigore nella vita sociale e cultura, ma non rinunciando mai al suo ruolo di sacerdote e di credente.

Gli anni che vanno dal 1925 al 1933, così difficili per la maggior parte degli intellettuali russi, sono in realtà i più fecondi per la produzione intellettuale di Florenskij. Oltre alle più importanti opere teologiche, a questo periodo risalgono diverse invenzioni scientifiche⁶³, gli studi di teoria dell'arte, di filosofia del linguaggio e la stesura delle voci per l'Enciclopedia Tecnica. È nominato allo stesso tempo docente di Analisi della spazialità nell'opera d'arte al VchUTEMAS, responsabile della Commissione per la tutela dei beni culturali del monastero della Trinità di San Sergio, membro del Glavelektro e del Goelro [Istituto Elettrotecnico di Stato].

⁶² Nelle sue opere Florenskij cerca sempre di chiarire il significato delle parole con l'analisi etimologica. Egli considerava la struttura di una parola come non arbitraria. Uno degli esempi di questa analisi è quello del termine "verità" nelle diverse lingue. Cfr. *La colonna e il fondamento della verità*, cit., pp. 51-57.

⁶³ Nel 1927 inventa un olio per macchina che non congela, *dekanit*. Negli anni 1927-1933 presenta all'ufficio brevetti di Stato una quarantina circa di richieste di patenti per altrettante invenzioni di materiali elettrici e isolanti. In particolare definisce la composizione del *karbolit*, una plastica nera, molto resistente. È stata la prima ad essere prodotta in Unione Sovietica: dagli anni Venti agli anni Settanta, tutti i telefoni e le lampade da tavolo sono fatti con questo materiale. Con trent'anni d'anticipo sulla comparsa dei *transistor* Florenskij brevetta anche dei materiali "semiconduttori" che si riveleranno importantissimi nello sviluppo ulteriore dell'elettronica.

Florenskij partecipa alle varie riunioni amministrative di queste istituzioni e agli incontri scientifici regolarmente in abito talare e con la *kamilavka* (il berretto del clero ortodosso). Un atteggiamento temerario dato che proprio in quegli anni la repressione, la persecuzione e la limitazione dei diritti umani dei credenti di tutte le confessioni si fanno più dure. Come scrive Nissim, “il primo ventennio dopo la rivoluzione è caratterizzato dal tentativo di eliminazione fisica totale della Chiesa, con fucilazioni e deportazioni della gerarchia, confisca dei beni ecclesiastici e distruzione delle chiese, espatrio coatto di molti intellettuali credenti. Dallo scoppio della guerra alla morte di Stalin (1953) la Chiesa russa e le altre Chiese nazionali dell’Urss riescono a fatica a trovare un *modus vivendi* che permetta loro un’esistenza (benché limitatissima, silenziosa e prudente) all’interno dello Stato ateo.”⁶⁴

Bisogna tener presente inoltre che Florenskij in questi anni non esprime opinioni di carattere politico o critiche nei confronti dei rivoluzionari, anzi il suo unico intervento collegabile agli eventi politici risale al 1906 quando in una predica *Vopl’krovi* [Grido di sangue] si esprime contrario alla condanna a morte del sottotenente Petr Šmidt, organizzatore principale della rivolta di Sebastoboli, cioè tenta di salvare dalla fucilazione un rivoluzionario che aveva attentato allo zar.

La prima condanna avviene nel 1928⁶⁵. Viene accusato di essere un reazionario e un soggetto socialmente pericoloso. Nel suo fascicolo istruttorio Florenskij è dipinto come un elemento pericoloso e come un oscurantista. Tutte le persone coinvolte nel caso del monastero della Trinità vengono condannate al confino. Florenskij è mandato Nižnij Novgorod. Grazie all’intercessione di E. P. Peškova, moglie di Gor’kij ed estimatrice del suo lavoro intellettuale, viene rilasciato dopo alcuni mesi.

Il 26 febbraio 1933 è arrestato una seconda volta per l’incompatibilità, ora non più tollerata, tra la sua attività di presbitero ortodosso (a cui non rinuncia nonostante le intimidazioni) e quella di scienziato al servizio del governo sovietico.

È condannato a dieci anni di lager per appartenenza a un’inesistente organizzazione controrivoluzionaria nazionalista, fascista e monarchica chiamata “Partito per la nascita

⁶⁴ AA. VV., *Storia di uomini giusti nel Gulag*, a cura di G. Nissim, Bruno Mondadori, Milano 2004, p. 103.
⁶⁵ È interessante vedere come queste accuse tendenziose iniziarono ad arrivare da alcuni giornali.

della Russia”. Le accuse sono “sostenute” dalla testimonianza di un certo Giduljanov⁶⁶, professore di diritto, arrestato cinque anni prima. Giduljanov, vessato dalla polizia dell’OGPU, firma una deposizione “precompilata” di un caso totalmente inventato, nella speranza di riottenere la libertà. Egli incontra Florenskij per la prima volta nelle sale della Lubjanka, sede dell’OGPU.

Florenskij, sapendo che la propria ammissione avrebbe liberato dall’inferno del lager il suo stesso accusatore e i altri intellettuali coinvolti ingiustamente, accetta le false imputazioni. Questo atto di coraggio e di carità nel dare la vita per i propri nemici è spiegato da Florenskij stesso come una caratteristica innata della personalità del giusto: “Ci sono stati dei giusti che hanno avvertito con particolare acutezza il male e il peccato presenti nel mondo, e che nella loro coscienza non si sono separati da quella corruzione; con gran dolore hanno preso su di loro una responsabilità per il peccato di tutti, come se fosse il loro personale peccato, per la forza irresistibile della particolare struttura della loro personalità”⁶⁷.

Entra inizialmente nel lager “Svobodnyj” nella Siberia orientale, ove gli vengono affidate mansioni scientifiche. Nel 1934 viene trasferito a Skovorodino ove conduce ricerche sul gelo perpetuo. Nel settembre viene trasferito nel lager delle Solovki dove lavora in uno stabilimento per l’estrazione dello iodio. Si occupa anche dell’estrazione dello agar-agar dalle alghe marine.

Nel 1937, ventennio della rivoluzione, Stalin decide di farla finita con i nemici del popolo: in due anni saranno arrestati 7 milioni di persone che verranno ad aggiungersi ai 5 milioni già detenuti nei lager nel gennaio 1937. Anche per motivi logistici moltissimi detenuti vengono eliminati alla fine del 1937. Il 1937 è anche l’anno del silenzio su Florenskij, si perdono le sue tracce e non si hanno più notizie. Con molta probabilità è trasferito a Leningrado e fucilato segretamente alla periferia della città l’8 dicembre assieme ai suoi compagni.

⁶⁶ Il nome di Florenskij gli è suggerito dagli ispettori dell’OGPU. Il materiale delle istruttorie contro Florenskij può essere letto in ŠENTALINSKIJ V., *I manoscritti non bruciano*, tr. it. C. Moroni, Garzanti, Milano 1994, pp. 171-206.

⁶⁷ Citato in AA. VV., *Storie di uomini giusti nel gulag*, cit., p. 108.

2.

La percezione mistica dell'infanzia

Florenskij mostra sempre un certo riguardo per le esperienze e le conoscenze acquisite nel periodo della sua infanzia. Nei suoi scritti egli ritorna frequentemente e con insistenza ai suoi primi anni di vita e ai ricordi legati a tale periodo. In particolare, nella raccolta autobiografica *Detjam moim. Vospminan'ja prošlych dnej* [*Ai miei figli. Ricordi dei giorni passati*], composta tra il 1916 e il 1925, egli cerca di ricostruire non solo i suoi ricordi di bambino, ma soprattutto le prime rivelazioni del mistero dell'esistenza. Questa testimonianza diretta ci fa intravedere gli inizi della sua percezione mistica della realtà e la sua trepidazione interiore di fronte ai fenomeni della natura, che lo contraddistinguono per tutta la vita.

Le sue memorie⁶⁸ non sono, tuttavia, un racconto nostalgico di alcuni avvenimenti della sua vita da lasciare in eredità ai figli, ma hanno lo scopo esplicito di descrivere dei momenti fondamentali della sua formazione, della sua personalità, ovvero quelle esperienze che hanno influito sullo sviluppo del suo pensiero e sulle idee chiave della sua visione del mondo. Dato che sono proprio “le prime impressioni dell'infanzia a determinare l'interiorità a venire”⁶⁹, Florenskij cerca di darne un resoconto molto preciso e dettagliato.

Secondo Žák, negli scritti autobiografici di Florenskij, c'è anche il tentativo di difendere la propria opera da una “lettura ideologica, superficiale e unilaterale e che, in fin dei conti, tendeva a minimizzare al massimo la sua importanza e la sua utilità per la nuova società sovietica.”⁷⁰ Florenskij non poteva non cercare un modo di difendersi, introducendo almeno

68 Questo genere di scritti è molto vicino alle biografie dei simbolisti contemporanei a Florenskij come ad esempio *Mladenčestvo* [*Infanzia*] di V. I. Ivanov.

69 FLORENSKIJ P. A., *Ai miei figli*, tr. it. C. Zonghetti, Mondadori, Milano 2009, p. 63.

70 ŽÁK L., *Verità come Ethos – La teodica trinitaria in P. A. Florenskij*, cit., p. 70.

quelli che gli stavano più vicino nella comprensione delle idee più profonde dei suoi originali lavori.”⁷¹

Florenskij ritiene che i singoli episodi della vita, nati da stimoli esteriori, abbiano un significato interiore che si protrae in realtà per tutta l’esistenza, cioè che abbiano un posto e un loro sotteso “legame reciproco in tutta la vita.”⁷² Anche un autore come Walter Benjamin percepisce, quasi negli stessi anni, qualcosa di simile e scrive: “non è forse possibile che all’intensità con cui da bambini percepiamo il mondo, ma anche le immagini, le rime ecc., si mescoli qualcosa del presentimento? Cosicché molto di ciò che più tardi, nella vita, ci ricordiamo, ci riporta non tanto a situazioni reali, quanto piuttosto a presentimenti.”⁷³

Per avvicinarsi alla visione del mondo di Florenskij bisogna dunque fare un lavoro genealogico e partire da quei primissimi presentimenti sul mistero dell’esistenza che lo colpirono in tenera età e ricercarne la traccia nelle opere della maturità.

§ Infanzia e convinzione

Florenskij è convinto che tutte le intuizioni alla base dei sistemi filosofici dei grandi maestri non siano altro che il riproponimento di alcune percezioni infantili e ritiene che “se allievi e seguaci capissero su che cosa si fondano le teorie dei loro maestri, su quali intuizioni dell’infanzia scevra di razionalità, cesserebbero di *jurare in verba magistri*, ma nel contempo comprenderebbero assai meglio la loro personalità recondita e infantilmente geniale.”⁷⁴ Per Florenskij c’è dunque un legame profondissimo tra le esperienze infantili e lo sviluppo di una *Weltanschauung*. Per Florenskij, come conferma Žák, la *Weltanschauung* non ha un altro statuto “se non quello di una concezione del mondo comune a tutti i bambini. Quella sua, cioè, avrebbe dovuto essere un’esperienza universalmente umana, tipica di ogni uomo in età infantile.”⁷⁵ Non solo, egli ritiene che il segreto dell’attività creativa riposi nella capacità di conservare la disposizione d’animo

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² FLORENSKIJ P. A., *Ai miei figli*, cit., p. 209.

⁷³ BENJAMIN W., *Ombre corte*, tr. it. G. Backhaus, Einaudi, Torino 1993, p. 347.

⁷⁴ FLORENSKIJ P. A., *Ai miei figli*, cit., p. 86.

⁷⁵ ŽÁK L., *Verità come Ethos - La teodica trinitaria in P. A. Florenskij*, cit., p. 93.

dell'infanzia per tutta la vita, ed è proprio questa inclinazione:

[...] che dà al genio una percezione obiettiva del mondo, non centripeta, una sorta di prospettiva rovesciata del mondo, e per questo motivo tale percezione è integrale e reale. La percezione illusoria del mondo, invece, per quanto splendente e chiara possa essere, non sarà mai definita geniale. Infatti, l'essenza stessa della percezione geniale del mondo sta nella capacità di penetrare nel profondo delle cose, mentre l'essenza della percezione illusoria sta nel nascondere a se stessi la realtà. Le figure più tipiche della genialità sono Mozart, Faraday e Puškin: essi sono bambini per la loro *forma mentis*, con tutti i pregi e i difetti che da ciò derivano.⁷⁶

Florenskij stesso confessa che le sue “successive convinzioni religioso-filosofiche usciranno non dai libri di filosofia – che, tranne rare eccezioni, leggevo poco e con scarso trasporto – ma dalle mie osservazioni di bambino, e soprattutto dal tipo di paesaggio a cui ero avvezzo”⁷⁷ e che la sua impressione su alcuni argomenti è “esattamente la stessa che ho avuto nella prima infanzia. È perfino sorprendente (anche se, teoreticamente, già da tempo sono convinto che proprio così debba essere) vedere fino a qual punto siano saldi e giusti i giudizi che si formano nell'infanzia, o almeno così li riconosciamo nella vecchiaia.”⁷⁸

Ovviamente, Florenskij si domanda se questa certezza sia valida e se non ci sia una componente negativa nel perdurare di tali convinzioni infantili, ma rivedendo i libri e gli autori letti nella sua prima giovinezza, egli sembra non mutare opinione, confermando i giudizi dell'infanzia. Tutto ciò, secondo lui, può “essere interpretato o come prova di ottusità, di incapacità di raffinare un giudizio nel corso di cinquant'anni, o come prova dell'infallibilità di queste impressioni, che rimangono invariate per il semplice fatto che erano giuste fin da principio. Non avendo un criterio per scegliere una di queste due spiegazioni, chiaramente preferisco l'ultima.”⁷⁹ Anche senza un parametro per orientarsi, egli continua a presagire come il mondo interiore si cristallizzi attorno alle percezioni dell'infanzia e “da esse venga sostanzialmente determinato.”⁸⁰

Se le percezioni dell'infanzia ci determinano interiormente per tutta la vita, questo influisce anche sul rapporto che instauriamo con il nostro passato. Florenskij, in una lettera

76 FLORENSKIJ P. A., *Non dimenticatemi*, tr. it G. Guaita, Mondadori, Milano 2006, p. 398.

77 FLORENSKIJ P. A., *Ai miei figli*, p.140.

78 FLORENSKIJ P. A., *Non dimenticatemi*, p. 352.

79 *Ivi*, p.371

80 *Ivi*, p. 316.

inviata alla madre dalle isole Solovki, scrive:

[...] credo che il passato non debba essere alieno neanche a te, anche se cerchi di dimenticarlo. Non riesco a capire questo atteggiamento. Se la vita in genere ha senso e valore, dimenticare il passato è ingratitudine e insensatezza, poiché tutto diventa passato, e allora tutta la vita, tirate le somme, deve rivelarsi uno zero. Il ricordo del passato è insieme un dovere e il contenuto della vita, e non è possibile apprezzare il presente e goderne, se esso non è radicato nel passato. Infine la vita, concludendosi, con la vecchiaia ritorna all'infanzia: questa è la legge, questa è la forma della vita completa. Se ancora non senti così, quest'oblio dimostra solo che sei giovane: non hai ancora vissuto abbastanza per sentirti vicina a quello che è ormai il passato remoto.⁸¹

Dimenticare o ignorare il proprio passato è, per Florenskij, uno dei torti peggiori che si possa fare al proprio presente. In lui, si sviluppa, non solo l'idea che il presente possa essere goduto esclusivamente se in collegamento con il passato, ma perfino che il passato sia destinato a ritornare:

Non sono mai riuscito ad intendere il tempo come qualcosa che scorre irreversibilmente; da che sono in grado di pensare, sono sempre stato convinto che se ne andasse da qualche parte, che magari fluisse proprio in quelle crepe e in quelle gole e che lì si nascondesse, si addormentasse; ma sapevo che un giorno saremmo arrivati fino a lui, e lui si sarebbe risvegliato. Il passato non è passato: è una sensazione che ho sempre avuto chiara davanti agli occhi, e in tenerissima età ancor più chiara che in seguito. Percepivo la realtà vischiosa del passato e crescevo con la sensazione che, in effetti, stavo toccando qualcosa che era accaduta molti secoli prima, e che in essa entrava con la mia anima.⁸²

Sempre nella stessa lettera, Florenskij palesa la nostalgia per la compagnia e il parlottio rassicurante dei suoi figli. I bambini sono per lui individui saggi “anche se, probabilmente non tutti. Richiamo alla mente la mia infanzia e vedo quanto da allora sono diventato più stupido e come, in generale, non ho fatto che diventare sempre più stupido. Ogni passo nella vita è un passo indietro. Forse solo verso la vecchiaia, ma inoltrata, si può cominciare a ritornare all'infanzia.”⁸³

Questo pensiero, all'apparenza insignificante, ci permette di considerare un altro elemento fondamentale del pensiero florenskiano, ovvero l'idea che l'uomo nella sua vita

⁸¹ *Ivi*, p. 316-317.

⁸² FLORENSKIJ P. A., *Ai miei figli*, p. 80.

⁸³ *Ivi*, p. 282.

non faccia altro che accumulare cognizioni ed esperienze che nel corso della vita dimentica e che recupera solo nella vecchiaia discendendo in ordine contrario attraverso questi contenuti:

La persona umana può essere metaforicamente rappresentata come una montagna costituita di diverse formazioni: tutte queste formazioni si conservano nella persona, anche se nella coscienza emerge solo quella formazione su cui poggiamo i piedi a quella data età, mentre le altre rimangono nel subconscio. Noi viviamo, prima scaliamo la montagna della vita, poi raggiungiamo la sua cima, e infine ridiscendiamo. Ma nell'ascendere attraversiamo i sedimenti della nostra persona seguendo un certo ordine, e nel discendere i sedimenti rimangono gli stessi, ma l'ordine si inverte. A ogni fase della crescita corrisponde una fase dell'invecchiamento, e allora ritornano gli stessi interessi, gli stessi pensieri, gli stessi atteggiamenti, benché tutto con una tonalità diversa⁸⁴

§ Il particolare

Florenskij bambino è attratto da ciò che è particolare, insolito, da quello che sembra portare con sé elementi di un altro mondo e che incatena la sua immaginazione perché, nota, “è sempre stata l'immaginazione a mettere le ali al mio pensiero, consentendogli di superarla e muoversi sulla traccia segnata.”⁸⁵ È ciò che è misterioso e inusuale a incuriosirlo, in ogni caso egli si premura di sottolineare come tali fenomeni particolari non siano per lui qualcosa di “consueto ma sconosciuto, bensì il contrario, un fenomeno conosciuto ma inconsueto, un'irruzione nel consueto dall'ambito della trascendenza, un attacco a quanto solitamente incognito da parte di un inconsueto che, tuttavia, era soavemente conosciuto, caro, una rilevazione dai meandri più reconditi.”⁸⁶ Solo tali manifestazioni sono per lui degne d'essere conosciute, mentre “quanto particolare non era scivolava via come un'ombra pallida.”⁸⁷ La sua tensione per il particolare lo cattura come magicamente, senza nessun motivo evidente. Questo magnetismo incontenibile si ripercuote su tutto il suo essere:

Queste cose agitavano non solo la mia mente, ma anche tutto il mio essere: il cuore mi

84 FLORENSKIJ P. A., *Non dimenticatemi*, cit., pp. 316-317

85 FLORENSKIJ P. A., *Ai miei figli*, cit., p. 200.

86 *Ibidem*.

87 *Ibidem*.

batteva forte, un filo di freddo mi passava per la schiena. Molti anni più tardi, scopro che quel fenomeno o quella cosa erano davvero estremamente interessanti, che erano i “punti particolari” (mi esprimo nel linguaggio della matematica) del tessuto del mondo e che contenevano le chiavi della comprensione del lontano passato dell’universo o di qualche suo angolino celato. Ecco, anche il ginkgo, l’ho disegnato per ricordare l’emozione che provavo da bambino; [...].⁸⁸

Il meraviglioso, l’incognito nutrono la sua mente e tutto quello che gli adulti sembrano disdegnare, ha invece per lui qualcosa di stupefacente. Non di rado ad attirarlo è anche qualcosa di apparentemente usuale e semplice che però di colpo “si scopriva che la tal cosa non era affatto semplice. In quel fenomeno semplice e usuale per la mente affiorava qualcosa che svelava dell’altro, qualcosa di noumenale, che di quel mondo stava più in alto o, per meglio dire, più nel profondo.”⁸⁹ Quel di più tocca la sua mente e vi rimane impresso nella sua proto immagine. Tale *Urphänomenon*, come lo chiama in età adulta recuperando la terminologia di Goethe⁹⁰:

[...] diventava poi uno strumento della conoscenza, una categoria, un concetto filosofico fondamentale attorno al quale tutto si raggruppava e si coordinava, accanto al quale si cristallizzava l’esperienza. Fu così che sin dalla più tenera età nella mia mente si formarono le categorie del sapere e i principali concetti filosofici. La successiva riflessione non solo non li rafforzò né li approfondì ma, al contrario, in un primo momento lo studio della filosofia li scosse e li eclissò senza offrire nulla in cambio, se non un senso di amarezza. A poco a poco, però, approfondendo i concetti basilari della concezione generale del mondo e rielaborando in senso logico e storico, mi trovai su un terreno saldo, e quando mi guardai attorno risultò che era lo stesso terreno su cui mi trovavo sin da piccolissimo: dopo lunghe peregrinazioni mentali il cerchio si era chiuso e io mi ritrovavo al punto di partenza.⁹¹

La percezione del mistero presente nel mondo attorno a lui è quell’*Urphänomenon* che in seguito diviene lo strumento della sua conoscenza, la categoria, il concetto filosofico fondamentale, attorno al quale tutto si raggruppa e coordina la sua successiva esperienza.

Nella sua mente le cose non sono nascoste da veli, ma svelano:

[...] le loro essenze spirituali che, in assenza di quei veli, sarebbero state invisibili non per de-

88 FLORENSKIJ P. A., *Non dimenticatemi*, cit., p. 334.

89 FLORENSKIJ P. A., *Ai miei figli*, cit., p. 75.

90 “Contro il meccanismo rude e il meccanicismo fine che nega la qualità, si evidenzia la natura originale qualitativamente particolare dei singoli elementi, universali per il loro significato e individuali per la loro essenza. “Che cos’è l’universale? E’ un caso particolare” (Goethe). Lavoro sempre nell’ambito dei casi particolari, ma vedendo in essi una manifestazione, un fenomeno concreto dell’universale, cioè esaminando l’εἶδος platonico-aristotelico (*Urphänomenon*, Goethe). FLORENSKIJ P. A., *Non dimenticatemi*, cit., p. 380

91 FLORENSKIJ P. A., *Ai miei figli*, cit., p. 200.

bolezza della vista umana, ma perché non ci sarebbe stato nulla da vedere. Tutto sta, però, nel come interpretare la materia. Le cose in sé sono sempre state, per me, inintelligibili, e non per una valutazione scettico-pessimistica delle capacità cognitive dell'uomo, ma perché non c'era nulla da conoscere. E ripeto quanto detto all'inizio, che l'incognito era tale non perché fosse ignoto, ma perché doveva ancora essere conosciuto, e conosciuto nelle sue irruzioni nello scibile, pur restando di un altro mondo e di un'altra natura, pur restando peculiare e strano per la comprensione consueta. Nella mia coscienza il segno, l'indizio della sua inconoscibilità, era la differenza profondamente radicata tra "quel che appare" e quel che "è".⁹²

Dunque l'ignoto è tale solo in quanto non ancora conosciuto e non perché inconoscibile. Bisogna solo aspettare la sua manifestazione, che può essere colta laddove si intravede il nesso tra ciò che riluce e ciò che traluce. Tale rapporto:

[...] tra cosa e scorza, non è mai stato esteriore. Non ho mai cercato di contemplare quest'unità spirituale al di fuori e indipendentemente dalla sua manifestazione. Respingevo con tutto me stesso la scissione kantiana di noumeni e fenomeni, persino quando ancora nemmeno sospettavo dell'esistenza di ognuno dei quattro termini: "scissione", "kantiana", "noumeni" e "fenomeni". Al contrario, in questo senso sono sempre stato un platonico, un onomatodosso: il fenomeno era per me un fenomeno del mondo spirituale, e il mondo spirituale oltre il proprio manifestarsi era da me concepito come non-manifestato, come esistente in sé e per sé e non per me. Il fenomeno (nel suo manifestarsi, è sottinteso) è l'essere stesso, il nome è il denominato (nella misura in cui esso può penetrare nella coscienza e diventarne oggetto).⁹³

È persuaso che si tratti di una contrapposizione che in sé non è una realtà oggettiva, ma che accade solo nell'intelletto. Convinto del rapporto dell'identificazione e della distinzione tra l'apparire e l'essere Florenskij, accusando Kant per le sue posizioni filosofiche fondate sull'idea dell'insuperabile contrapposizione tra queste due realtà si chiede "ma com'è possibile parlare della contrapposizione lì dove non è possibile fare la comparazione, dove non vi è nessuna cosa conoscibile, dove un elemento è completamente trascendente?"⁹⁴ La contrapposizione dell'apparire e dell'essere consisteva secondo Florenskij nei fenomeni stessi, nelle manifestazioni stesse. Ci sono delle manifestazioni che accadono sulla superficie, ma anche più in profondità, "i fenomeni stessi testimoniano di essere tali."⁹⁵

In questi fenomeni che gli passano di fronte ne cerca sempre e solo uno, quello "il tessuto strutturale era più elaborato delle forze che lo formavano, in cui la penetrabilità della

⁹² *Ivi*, p. 202.

⁹³ *Ivi*, pp. 201-202.

⁹⁴ *Ivi*, p. 155.

⁹⁵ *Ivi*, p. 155

carne del mondo era maggiore, in cui la scorza delle cose era più sottile, e in cui più chiara traluceva l'unità spirituale.”⁹⁶

Il problema a cui Florenskij si dedica per tutta la vita è solo uno il rapporto tra fenomeno e noumeno, nella sua manifestazione e incarnazione, ovvero il problema del Simbolo.⁹⁷

Ed è proprio in queste esperienze che egli assimila l'idea portante della sua successiva concezione del mondo, e cioè “che nel mondo è presente quanto denominato, nel simbolo quanto simboleggiato, nella raffigurazione quanto raffigurato, e che perciò il simbolo è ciò che esso simboleggia.”⁹⁸

§ Esperienza del mistero

Nel giovane Florenskij vi sono due tendenze opposte, da un lato egli ha “cara la discrezione, la placidità, l'umiltà. E nel contempo e ciò nonostante la mia anima si perdeva nell'esotico, sebbene anch'esso avesse qualcosa che richiamava tale discrezione.”⁹⁹ È sempre più convinto che “ogni essere è nel suo fondamento è misterioso”¹⁰⁰ e che se qualcosa esiste egli non può non vederla. L'abisso lo attira, come lo eccita lo spavento correlato alla rivelazione dei misteri della natura, e questa è, come scrive, “una delle piaghe più recondite della mia spiritualità.”¹⁰¹ Il mistero lo avvolge completamente:

Ogni cosa dentro di me, ogni mia vena, era colma di quel suono estatico che era la mia conoscenza del mondo. Quel suono, quel fremito di tutto il mio io interiore generava degli schemi di ordine prevalentemente matematico, ed essi erano le mie categorie cognitive. E non è solo ora, col senno di poi, che definisco estatiche le mie percezioni; già allora gli adulti mi davano indicazioni in quel senso. La mia vista era acutissima e, come capita spesso in conseguenza di un'eccessiva percettibilità dell'occhio, fu poi fortemente pregiudicata dalla miopia¹⁰².

Il suo occhio non estrapola i singoli elementi, ma coglie soprattutto le forme:

⁹⁶ *Ivi*, p. 201-202

⁹⁷ *Ivi*, pp. 200-201.

⁹⁸ *Ivi*, p.67.

⁹⁹ *Ivi*, p. 131.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 66.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 65.

¹⁰² *Ivi*, p. 110.

Le forme lievi di oggetti razionalmente appena percettibili producevano in me reazioni inspiegabili. E c'erano delle forme riguardo alle quali pareva che una tale ineffabile sinuosità del mondo, una curva elastica appena presagibile, fossero tanto vicine all'anima da vivere in essa come anima dell'anima, e che fosse più semplice staccarsi da se stessi piuttosto che tali inflessioni della forma diventassero uno spettacolo esteriore, per quanto bello. La mia vita interiore poggiava più saldamente e si raccoglieva più salda che mai su tali forme e su impressioni analoghe.¹⁰³

Se la sua vista è acuta e attenta, nondimeno la realtà con i suoi misteri cerca di nascondersi e si sottrae all'espressione verbale:

L'esistenza è fondamentalmente misteriosa e non desidera che i suoi misteri vengano svelati dalla parola. La superficie della vita di cui si può ed è concesso parlare è molto sottile; al resto, alle radici della vita e forse all'essenziale, si addicono le tenebre sotterranee. Certo, si cerca di conoscere anche il resto, ma lo si può fare solo sbirciando, e non osservando spudoratamente; all'ignoto bisogna giungere "con un ragionamento illegittimo", come della conoscenza delle tenebre originarie della materia scriveva Platone, e non — sia detto in aggiunta — tramite chiari sillogismi. Questo il senso di come allora distinguevo quel che si conveniva da quel conveniente non era¹⁰⁴.

In Florenskij permane la convinzione che l'essere mistico si contrapponga all'empirico apparire:

[...] Amavo follemente i boccioli e le gemme, mentre la bellezza lussureggiante al suo culmine la consideravo così come gli adulti considerano i fiori finti. Certo, la rosa è splendida, ma è tutta lì, non ha nulla di enigmatico; la vita che l'ha generata ha raggiunto in essa il suo apice, e ora va scemando. La rosa è qualcosa di manifesto, perciò non ha nulla di misterioso. Così era con ogni altra cosa: mi turbava quando in essa si intuiva il rampollo di un'altra esistenza in boccio, mentre quando era auto conclusa, sensorialmente data, era troppo comprensibile e perciò non attirava l'attenzione su di sé. Ho sempre avuto la netta sensazione che quanto era autenticamente significativo fosse assai discreto e si celasse, mentre nella bellezza manifesta di fiori magnifici quali magnolie, rose, tulipani ecc. ci fosse qualcosa che mi faceva trepidare.¹⁰⁵

Egli si basa sulla distinzione tra quello che la cosa percepita sembra essere e quello che essa, di fatto, è. È convinto che le cose attorno a lui siano nella loro essenza del tutto diverse rispetto a ciò che esternamente sembrano essere e che nelle loro profondità regni-

¹⁰³ *Ivi*, p. 111.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 103.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 130.

no altre leggi. Di conseguenza, quando osservava una cosa, sa che essa non è quello che sembra, ma è qualcos'altro.

Il suo pensiero tuttavia non scorre in maniera lineare ma sempre si agita, balza da un elemento all'altro:

Esso era sempre discontinuo, ora profondamente nascosto nella sfera dell'inconscio, ora divampando con una chiarezza accecante per poter – in seguito – di nuovo nascondersi nell'oscurità dell'inconscio. Questa non era una corrente lineare ma piuttosto discontinua; infatti, sentivo particolarmente vicina l'immagine dei fiumi sotterranei, che trapuntano la superficie terrestre. Oggetto di riflessione e di agitazione era sempre il problema del Simbolo, ora nelle applicazioni particolari e secondo i particolari che mi entusiasmano completamente, ora nella sua impostazione diretta, per così dire, logica, che più va avanti, più diventa ancor più determinata.¹⁰⁵

Nel mio pensiero cominciava a stabilirsi la convinzione che il “semplice” non è affatto così semplice come lo vorrebbero rappresentare, che lo “spiegato” non è per niente spiegato così come se ne vantano coloro che dicono di spiegarlo. Il continuo non è per niente continuo, l'identico non è identico, ma diverso, il diverso, al contrario, non è diverso, ma identico. In me si è plasmato un fermo convincimento – per dirla con un linguaggio acquisito successivamente – che nella sostanza stessa, in quella misteriosa profondità, della quale gli adulti hanno paura e non vogliono vedere e alla quale non mi permettono di dare neanche un'occhiata, che lì non valgono le leggi di identità e contraddizione, ma che esistono altre leggi: l'identità del contraddittorio e la contraddizione dell'identico; dunque, la cosa non è se stessa, essa è qualcos'altro.¹⁰⁶

Il suo desiderio è quello di conoscere il mondo, di sbirciarlo nelle sue profondità i suoi misteri, ma per fare ciò occorre smascherare la realtà attraverso un rivestimento di simboli sempre nuovi, “perché il mistero del mondo con i simboli non si copre, ma appunto si scopre nella sua sostanza reale, cioè come mistero”¹⁰⁷.

§ Il mare, la mistica parentela e l'ontologia dell'infanzia

Secondo Florenskij, come abbia detto, ci sono dei fenomeni eccezionali che ci stanno davanti come rappresentanti di altri fenomeni, in quanto racchiudono in loro una pienezza

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 155.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 173.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 158.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 91.

universale. Uno di questi fenomeni a lui caro è il mare. Le acque del mar Nero che bagnano le sponde di Batumi sono per il giovane Florenskij un'inesauribile fonte di gioia e stupore. Come ricorda, tornando alle ore passate con i fratelli sulla spiaggia, "l'impressione che ci dava non scivolava mai sull'anima ma sempre penetrava in tutto l'essere."¹⁰⁸ L'entusiasmo per il mare non si fiacca mai e i fenomeni marini suscitano in lui sempre nuovi quesiti:

"Perché le onde non sono tutte uguali?", chiedevo. Qualcosa mi risposero, ma non ricordo che cosa. Io, però, conoscevo il perché anche senza che mi rispondessero. È come quando qualcuno è irritato ma si controlla, o quando parla in modo apparentemente tranquillo, ma poi incoccia in una qualche parola e l'irritazione viene a galla. Lo stesso vale per il mare. Il mare vorrebbe nascondere la propria potenza, ma di tanto in tanto gli sfugge un'onda virulenta.¹⁰⁹

Davanti a queste e altre domande sente di poter dare un'unica risposta, come il sorriso è un segno esterno di un risuonare interiore della persona, così anche ogni manifestazione esterna del mare non è altro che un segno esteriore di forze misteriose che giacciono nelle sue profondità, un segno della sua nascosta vita interiore:

[...] dentro di me cresceva una sorta di risposta e io la sentivo come la mia propria superficie e sentivo me stesso come suo contenuto: così accadeva, per esempio, con alcune conchiglie. Mi turbava la potenza trattenuta delle forme della natura, quando oltre l'evidenza si assaporava qualcosa di infinitamente più grande, ossia quanto era celato. Nell'elasticità delle forme coglievo il *turgor vitalis*, la vita che avrebbe potuto rivelarsi, ma che si tratteneva, fremendo di pienezza.¹¹⁰

La sua attrazione per la misteriosità del mare è il sintomo di una profonda vicinanza interiore che egli sperimenta a contatto con questo elemento. Mentre ascolta lo sciabordio del mare gli sembra di sentir risuonare una voce proveniente da un luogo mai visto ma non estraneo, quasi natio: è la voce che proviene dalla casa dell'essere. Il suono ritmico del mare è lo stesso misterioso suono che vibra nel suo cuore.

Quell'odore di iodio che ti chiama e sempre ti chiamerà, come chiama e chiamerà sempre quel rumore di onde che vanno e vengono, che si fondono in un tutt'uno dall'infinita

110 *Ivi*, p. 130.

111 *Ivi*, pp. 84-85.

112 *Ivi*, p. 54.

quantità di singoli rumori secchi e singoli suoni, di sussurri e sciabordii sibilanti e di colpi netti; un rumore infinitamente ricco nella sua monotona uniformità, sempre nuovo e sempre importante, che chiama e il suo richiamo chiama ancora e ancora, sempre più forte, sempre più potente. È il rumore della risacca, tutto composto di linee verticali, spezzato come una cattedrale gotica, mai monotono, mai noioso, mai untuoso, mai umido anche se dall'umido nasce [...] Quel mare, il mare beato della mia infanzia beata, non potrò più vederlo se non dentro di me.¹¹²

Nella sue profondità il mare racchiude “innumerevoli vite, piante ed esseri strani e nello stesso tempo magnifici, ognuno dei quali è interiormente legato a me, interiormente si identifica con la mia vita personale, mandandole il flusso del suo proprio essere e riconoscendola identica a quella degli altri, facendomi sentire membro del regno dell'infinita – illuminata da una fluorescente luce – misteriosa vita.”¹¹³

Florenskij sente di avere un legame mistico con il mare, una sorta di rapporto di parentela:

La analizzavamo anche, l'acqua di quelle buche: succhiavamo il dito che vi avevamo immerso e ci meravigliavamo del sapore amaro-salato che sentivamo. Parevano lacrime. E non significava, forse, che anch'io ero fatto di acqua di mare? C'erano corrispondenze ovunque; di qualunque cosa ci si occupasse, tutto conduceva sempre e solo al mare. [...] Nella terra c'era acqua, dentro di me c'era acqua, e anche le meduse erano acqua...Eravamo diversi d'aspetto, ma tutt'uno quanto a sostanza.¹¹⁴

Egli intuisce che ogni singolo elemento, pur percepito distintamente, è in qualche modo legato agli altri e che gli oggetti che appaiono diversi l'uno dall'altro hanno in invece una relazione esistenziale tra di loro. Nelle piante, nelle pietre, nei fenomeni atmosferici, negli animali egli vede il nascosto intreccio di legami multiformi che creano un'unica grande trama costitutiva dell'universo. In altre parole, egli percepisce il legame indissolubile che racchiude in un'unità armoniosa gli esseri della natura e quelli umani.

Il mondo vive davanti a lui ed egli comprende questa vita unitaria. Non si tratta però di una semplice antropomorfizzazione che attribuisce agli oggetti e agli esseri organici, pensieri e sentimenti che appartengono all'uomo. Florenskij stesso ammette che “sarebbe sbagliato fare così, anche perché io, come succede a tutti gli altri bambini, semplicemente perdevo il senso del confine tra me e la natura,

¹¹³ *Ivi*, p. 81.

¹¹⁴ *Ivi*, p.86.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 127.

mescolavo queste due sfere, chiaramente distinte nella conoscenza dell'adulto."¹¹⁶

La percezione infantile oltrepassa la divisione del mondo dall'interno, vive la diversità in maniera non conflittuale, affermando così la sostanziale unità del mondo e di tutti gli esseri che si sperimenta in prima persona quando ci si unisce con l'animo ai fenomeni percepiti: "la percezione infantile supera la frammentazione del mondo dal di dentro. È dal di dentro che si afferma l'unità sostanziale del mondo, dovuta non al tale o al tal altro segno generico, ma percepibile senza mediazioni quando l'anima si fonde con i fenomeni percepiti. Si tratta di una percezione mistica del mondo."¹¹⁶

I bambini hanno la capacità di riconoscere con chiarezza le differenze tra le cose, tra gli esseri e i fenomeni, anche perché secondo Florenskij la loro percezione è molto più estetica rispetto a quella degli adulti che è più scientifica. Žák chiarisce molto bene come i bambini nel loro percepire estetico prendano ogni singola cosa "come un'esistenza totalmente chiusa in se stessa, cosicché non esiste alcun passaggio dalla sua unità all'unità di un'altra cosa. Tutto ciò – insieme al fatto che nella percezione infantile del mondo c'è il predominio delle cose sullo spazio – fa sì che ai bambini il mondo si riveli incomparabilmente più smembrato in confronto a quello degli adulti."¹¹⁷

Il loro pensiero non è dunque inferiore rispetto a quello degli adulti, anzi per Florenskij:

Il giudizio dei bambini è ontologico. Ragion per cui per me non esistevano l'arte bella e l'arte brutta, ma l'arte e la non-arte, e il mio giudizio era onesto e non fasullo, ne sono convinto. Se era no, era no. In seguito, quando tutti impariamo a fingere, cerchiamo di addolcire una verità spiacevole con ogni possibile scusante e di ritrovare qualcosa di buono in situazioni collaterali. Il risultato è che in quella casistica ci confondiamo, cessiamo di usare il fiuto e di apprezzare l'essenza stessa delle opere, lasciandoci fuorviare dai virtuosismi della tecnica, dalla trama, dalla malia sensoriale della materia ecc., traendo in inganno gli altri. Inoltre temiamo di essere crudeli, forse per timore di essere ripagati con la stessa moneta. L'infanzia, invece, non conosce timori, non teme giudizi; essa emette la sua sentenza con la ferocia della verità¹¹⁹.

Il guardare dei bambini è dunque crudele verità e giudizio dal valore ontologico. La loro percezione del mondo si esprime in una delle forme di conoscenza più alte, quella

116 *Ivi*, p. 128.

117 ŽÁK L., *Verità come ethos*, cit., p. 93.

118 FLORENSKIJ P. A., *Ai miei figli*, pp. 123-124.

119 *Ibidem*.

interiore. I bambini possiedono, per Florenskij, formule metafisiche molto precise su:

[...] qualsivoglia trascendenza, e quanto più forte è il suo senso dell'Eden, tanto più determinata è la conoscenza di tali formule. Quanto a me, posso dire che la mia vita successiva non mi ha rivelato nulla di nuovo se non una sola cosa di cui dirò più avanti; ma anch'essa la svelò non al sapere, bensì alla morte, dopo la quale non fui più io. Tutto il mio sapere sulla vita si era formato nelle mie primissime esperienze, e quando la coscienza le rischiarò le trovò completamente formate, terreno ubertoso che attendeva solo condizioni propizie per dare frutto. E come ogni bambino, pur se – forse – con maggiore tenacia, io custodivo dalla morte la mia terra immacolata e sapevo perfettamente che sarebbero bastate un paio di crepe nello steccato perché tutto quando andasse perduto. La mia vista interiore avvolgeva tutto, ma la vera saggezza consisteva nel distinguere quel sapere dall'osservazione diretta della Bellezza del paradiso.¹²⁰

Nel rapporto mistico con la natura si manifesta anche la sintonia di Florenskij con l'idea medievale della corrispondenza fra la struttura della persona umana e l'universo, “percorrendo le varie strade il pensiero arriva sempre alla stessa conclusione: a riconoscere la parentela ideale del mondo e dell'uomo, la loro reciproca dipendenza e compenetrazione, il legame sostanziale tra di loro.”¹²¹ Vi è dunque un microcosmo¹²² che corrisponde ad un macrocosmo e di conseguenza “c'è una reciproca corrispondenza tra filogenesi e ontogenesi, fra la struttura filosofica dell'individuo e i destini storici di una concezione del mondo.”¹²³ Questo microcosmo, questo mondo piccolo, è l'uomo; mentre il macrocosmo è l'ambiente, ma nulla ci impedisce, secondo Florenskij, di invertire questi nomi. Entrambi sono nella sua idea infiniti e grazie alla loro infinitezza possono fare reciprocamente l'uno parte dell'altro. Per questo quando si affronta la questione della correlazione dell'uomo con l'ambiente “arriviamo sempre a constatare che violando l'Ambiente l'uomo sta violando se stesso e che offrendo in sacrificio la natura offre in sacrificio alle potenze animate dalle proprie passioni se stesso. Il che è inevitabile perché uomo e natura si assomigliano, sono interiormente uniti.”¹²⁴

120 *Ivi*, p. 113.

121 FLORENSKIJ P. A., *Macrocosmo e microcosmo*, cit., p. 208.

122 Cfr. Ermete Trismegisto, *Corpus Hermeticum*, tr. it. V. Schiavone, Rizzoli, Milano 2001.

123 FLORENSKIJ P. A., *Amleto*, tr. it. S. Zilio, Bompiani, Milano 2004, p.11.

124 FLORENSKIJ P. A., *Macrocosmi e microcosmi*, cit., p. 210.

§ Crisi e ricerca della verità

Florenskij ha un certo timore a esprimere agli adulti la sua visione del mondo, perché la percepiva come altra, “della mia comprensione del mondo, non dovevo parlare ad alta voce e perciò ne tacevo come del mistero della mia anima. Mi sembrava insomma, indecente e ingenuo spiegare il mondo magicamente davanti agli altri; infatti, non è conveniente parlare di tutto con gli altri. Così sembravo scienziato ma dentro ero mago.”¹²⁵

Tuttavia la sua visione del mondo, che egli chiama fiabesca o magica, non trova ad un certo più posto nella logica che sta sviluppando. Nel suo pensiero si instaura la dignità scientifica ed egli inizia a tacere sulle sue prime visioni del mondo. Quando gli adulti gli chiedono quale risultato cerchi di ottenere attraverso gli esperimenti che compie, risponde di stare cercando di conoscere le leggi della natura.

Florenskij è cosciente di vivere una crisi interiore, ma come attesta Žák, ha una reazione opposta dedicandosi con zelo alla scienza, “concentrando tutta la sua attenzione sullo studio delle materie scientifiche e sugli esperimenti. Eppure neanche tale intenso lavoro di ricerca incessante riuscì a soffocare il profondo senso di insoddisfazione il quale, prima mai conosciuto e perciò ora difficilmente sopportabile, impregnò di sé ogni sua attività ormai priva di quell’ardore interiore e di quella ‘trepidazione estatica’, che da sempre era il suo modo di essere.”¹²⁶

Inizia allora un altro periodo oscuro della sua formazione che lo vede solo negare radicalmente il valore della conoscenza scientifica, ma di tutta la conoscenza in quanto tale.

Leggendo libri di filosofia, infatti, Florenskij preferisce proprio quelli che logorano ogni possibilità del conoscere. Florenskij si trova allora in bilico tra due idee, da un lato egli crede che la verità sia inaccessibile e dall’altro sente profondamente che non si può vivere senza la verità. Egli sente con tutto il suo essere che la verità non può essere lontana da lui, perché essa è la fonte della vita. La verità è vicina a lui, dimora nella profondità della vita: “anche se inizialmente con un po’ di tristezza, comunque cominciavo a sentire – prima non tanto chiaramente, solo come dal di dietro di un muro spesso, ma succes-

¹²⁵ FLORENSKIJ P. A., *Ai miei figli*, cit., p. 244.

¹²⁶ ŽÁK L., *Verità come ethos*, cit., p. 115.

sivamente con sempre maggiore chiarezza – un qualche soffio che proveniva da queste profondità.”¹²⁷

La verità è la vita – mi dicevo molte volte al giorno –, senza la verità non si può vivere. Senza la verità non c’è l’esistenza umana. Tutto questo mi era più chiaro del sole; solo che su queste e altre simili affermazioni il mio pensiero si era sempre fermato urtando contro qualche ostacolo insuperabile. All’improvviso, un giorno, mi si è posta da sé la domanda: “Ma che cos’è con loro? E con questa domanda il muro era stato definitivamente abbattuto. “Che cos’è con loro, che cos’è con tutti quelli che adesso vivono sulla terra, con quelli che hanno vissuto prima di me? È possibile che tutti loro, contadini, selvaggi, miei antenati, tutta l’umanità, siano stati e siano senza la verità? Potrei osare dire che tutta questa gente non abbia avuto e non abbia la verità e quindi che tutti loro non siano vivi e perfino neanche uomini.”¹²⁸

Florenskij ha una rivelazione la cui scoperta illumina il suo cammino di adulto: la Verità è molto più vicina a lui e agli uomini di quanto potesse immaginare, essa è costantemente presente nella vita degli uomini, così nel passato e così nel presente la Verità è qualcosa di universalmente umano.

La Verità, capisce il giovane Florenskij, è sempre stata data agli uomini come un qualcosa “che giace nelle profondità del proprio animo. In essa l’uomo vive, si muove ed esiste”¹²⁹, perché “la Verità è la vita stessa e quindi è possibile incontrarla vivendo, sì che è possibile respirarla, vederla, gustarla, annusarla, leccarla, con tutti i sensi dell’anima e del corpo.”¹³⁰ Per Florenskij la Verità è quella luce che illumina ogni uomo al mondo. Questa luce è Dio stesso che chiama alla pienezza della vita ognuno di noi, la prima testimonianza della presenza di questa verità la possiamo trovare nel cuore dell’uomo, nel cui fondo brilla la luce della Verità.¹³¹

Come si fa ad arrivare alla consapevolezza di questa Verità che ci appartiene in quanto uomini? Nella *Stolp*, Florenskij dice che bisogna rinunciare alla nostra aseità, uscire dalla nostra egoità e questo ci è decisamente impossibile perché siamo carne.

E allora come aggrapparsi alla Colonna della Verità? Non lo sappiamo e non lo possiamo sapere. Sappiamo soltanto che tra le crepe del raziocinio umano si intravede l’azzurro

127 FLORENSKIJ P. A., *Ai miei figli*, cit., p. 244.

128 *Ivi*, p. 245.

129 FLORENSKIJ P. A., *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 12.

130 *Ivi*, pp. 45-46.

131 Cfr. FLORENSKIJ P. A., *Il cuore cherubico*, tr. it., Piemme, Casale Monferrato, pp. 200-201.

dell'Eternità; è inattuabile, ma è così. Sappiamo anche che “il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e non il Dio dei filosofi e dei dotti” viene a noi, viene al nostro letto, ci prende per mano e ci guida in una maniera che non avremmo nemmeno potuto prevedere. Agli uomini questo “È impossibile, ma tutto è possibile a Dio”. Ed ecco che la verità stessa spinge l'uomo a cercare la verità¹³²

§ L'amore per la musica e la poesia

Come abbiamo visto, Florenskij fin da bambino dimostra un vivido interesse per la poesia e per la musica, anche grazie all'influenza della madre. Queste due arti sono in realtà, per Florenskij, collegate poiché nella poesia egli è attirato non dal significato dei versi che lo interessa in misura relativa, quanto “ad attirarmi erano in prevalenza il loro suono e il loro ritmo.”¹³³

Secondo Florenskij la perfezione artistica della poesia e della musica “non consiste forse nel fatto che il loro contenuto sovra logico supera incommensurabilmente, pur senza distruggerlo, quello logico? In quanto lingua degli spiriti, essa è accessibile alla percezione ancora non razionante di un bambino molto più che a quello di un adulto.”¹³⁴ Ricorda che alcune romanze ascoltate da bambino, in età adulta gli procurarono gli stessi sentimenti, solo ormai coscienti.

Anche le preferenze estetiche dell'infanzia sembrano ripresentarsi nell'età adulta. Florenskij infatti parla di come sia attirato da ciò che ha una forma precisa, rifinita:

A incantarmi interiormente sono ancora le forme delineate e limitate da superfici e linee elastiche. Cerco l'elaborazione delle forme, mentre la loro rigidità e la loro asciuttezza me le rendono estranee, come estranee me le rende un'eccessiva compiacenza, astrusità, complessità. Nelle piante mi attirano soprattutto le linee rette o quelle appena curve, ma le une come le altre devono essere elastiche; basta la minima esagerazione – vuoi verso la rigidità e la regolarità meccanica (come in un bastone), vuoi, al contrario, verso la morbidezza, la fiacchezza o la leziosità –, e l'incanto della retta svanirebbe irrimediabilmente, rendendola nel primo caso noiosa e morta, e nel secondo viscida e odiosa¹³⁵.

Così come è attirato da forme definite e lineari, nello stesso modo tende a non apprezzare

¹³² FLORENSKIJ P. A., *La colonna e il fondamento della verità*, cit., pp. 556-557.

¹³³ FLORENSKIJ P. A., *Ai miei figli*, cit., p. 123.

¹³⁴ *Ivi*, p. 123.

¹³⁵ *Ivi*, p. 129.

zare ciò che è disordinato, privo di organizzazione o che ha i caratteri dell'illimitatezza:

Io non amo le estensioni sconfinite e senza forma; tendo a ciò che è sommo, non a ciò che è esteso, e uno spazio limitato può essere più facilmente percepito come un mondo sommo, che non uno spazio esteso [...] Anche a me il molto ha sempre fatto paura, fin dall'infanzia, perché ti sembra che irrompa il caos senza forma, che non sei in grado di governare e che non puoi far tuo. Dove non c'è una composizione, non ci può essere neanche comprensione, ma la composizione comporta il limite. Che cos'è la cosa più importante in un'opera d'arte? La cornice, la ribalta, il confine nel tempo, l'inizio e la fine. Se non ci sono limiti, non è possibile neanche la serenità. La capacità di limitare se stessi è il pegno della maestria (Goethe). Per tutta la vita ho lottato in me stesso con l'illimitatezza e, a quanto pare, senza successo, in ciò sta la mia debolezza.¹³⁶

§ L'educazione dei figli

L'importanza data da Florenskij alle percezioni infantili per lo sviluppo successivo, lo porta a preoccuparsi moltissimo dell'educazione dei suoi figli. La famiglia lontana è il suo unico punto d'appoggio "interiore nei confronti del mondo, già da tempo si è spostato da me a voi, o piuttosto in voi. Perciò l'unica cosa che desidero sul serio è che voi e la mamma siate felici, che godiate della vita e abbiate coscienza della sua pienezza e del suo valore."¹³⁷ La loro esistenza è anche la fonte da cui raccoglie la forza per sopravvivere e per continuare nella sua ricerca:

Voi, cioè tu, Anna e i figli, non vi rendete conto che solo attraverso di voi passa il filo che mi lega alla vita; tutto il resto mi interessa solo in relazione a voi. Ciò vi sembra strano, perché mi lascio sempre assorbire dal lavoro. Ma lavorando mi sembra di stare con voi, anche se il mio lavoro per voi è poco comprensibile e forse per niente interessante. Ciò nonostante, lavorando, penso sempre a voi. Certamente, vorrei che anche voi lo vedeste, ma sostanzialmente non si tratta di questo: mi piace credere che il lavoro disinteressato abbia qualche effetto su coloro che ami, seppure non ne sappiano niente.¹³⁸

La sua unica speranza è che "tutto ciò che si fa rimane: spero che un giorno, in qualche modo, pur a me sconosciuto, sarete ricompensati di tutto ciò che ho tolto a voi, miei cari."¹³⁹ Anche dal carcere egli continua a seguire i suoi figli dispensando consigli, ammo-

¹³⁶ FLORENSKIJ P. A., *Non dimenticatemi*, cit., p. 310.

¹³⁷ *Ivi*, p. 364

¹³⁸ *Ivi*, p. 330.

¹³⁹ *Ivi*, p. 142

nimenti e incitazioni. Nella raccolta di lettere troviamo molti passaggi in cui si rivolge direttamente a loro, cercando di colmare la distanza imposta con un'attenzione unica.

Durante il periodo di confino riceve una lettera dalla figlia Olečka, che gli comunica la sua preoccupazione per i continui insuccessi scolastici. Florenskij cerca di rincuorarla, spiegandole che tutto si sistemerà per il meglio e la invita a studiare “con tranquillità, momento per momento, ciò che ti è accessibile; cresci, completa il tuo sviluppo e sii sicura che tutto quello che accumulerai con il tuo lavoro oggi, che sei giovane, un giorno ti servirà, anzi, succederà che ti occorrerà proprio questo sapere che ora sembra casuale.”¹⁴⁰

Florenskij vede la vita umana come una ricerca costante, come una tensione continua al miglioramento e alla crescita e questa sua impostazione si riflette inevitabilmente anche sul suo modo di educare i figli. Egli ritiene necessario acquisire delle nozioni di base indipendentemente dal mestiere che si farà in seguito: disegno, pittura, musica, letteratura, fisica, matematica e le lingue. Sono tutte materie indispensabili alla vita.

Sempre nella stessa lettera Florenskij invita la figlia a dedicarsi allo studio delle lingue, non solo quella russa, ma anche quelle straniere, in modo che “siano per te un suono vivo e non solo segni sulla carta. Ricorda pertanto di leggere ad alta voce anche gli scritti russi, se non interi, almeno in parte, cogliendo la perfezione del suono e il ritmo della costruzione, sia dal punto di vista sonoro, sia da quello contenutistico ed espressivo.”¹⁴¹ La lingua è per Florenskij qualcosa di vivo e che va curata attentamente: “impara ad esporre i pensieri, i tuoi e quelli degli altri, impara a descrivere; acquista l'abitudine a un atteggiamento attento verso la parola, lo stile, la costruzione.”¹⁴² È importante per Florenskij ricordare che quando si insegna a leggere e scrivere quello che conta non è rivelare un talento bensì di avere delle capacità di base: “quando si impara a leggere e a scrivere, non ci si preoccupa del fatto che un dato alunno diventi o no scrittore; no, obbligatoria è l'alfabetizzazione, essere in grado di leggere libri e di esporre i propri pensieri; se poi, oltre a questo, si manifesta un talento letterario, esso è una specie di appendice gratuita, un dono del destino.”¹⁴³

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 67.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 68.

¹⁴² *Ivi*, p. 67.

¹⁴³ *Ivi*, p. 110.

Per lo studio della matematica le consiglia di non imparare meccanicamente le formule e la loro applicazione, ma di apprenderla come si apprende un pezzo musicale. Da matematico le dice che “la matematica non deve essere nella mente come un peso portato dall'esterno, ma come un'abitudine del pensiero: bisogna imparare a vedere i rapporti geometrici in tutta la realtà e a individuarne le formule in tutti i fenomeni.”¹⁴⁴

I suoi consigli però non riguardano solo studio e l'apprendimento, ma anche l'atteggiamento. In una lettera successiva avverte Olečka:

Male è soltanto quando il movente, invece dell'interesse verso l'opera stessa, è la vanità e l'amor proprio che sostituisce la realtà con la propria persona. Voglio metterti in guardia proprio contro questo. Tu interra la pianta, annaffiala, curala, e il resto, affidalo a una forza organizzatrice, perché produca ciò che può produrre. Non ostacolarla, non sollecitarla, sii serena. Niente al mondo si perde, e il lavoro porta sempre il suo frutto, anche se spesso è assai diverso da quello che speravi di conseguire.¹⁴⁵

Cerca di trasmettere alla figlia l'importanza della pazienza, a capire che per comprendere la realtà bisogna muoversi per gradi e maturare lentamente, senza pretendere di capire e fare tutto, subito e bene.

Anche se Florenskij dedica nella sua vita moltissime ore allo studio e agli esperimenti è convinto che molto spesso basti contemplare la natura per capire immediatamente quello che invece si fa fatica a comprendere su un libro:

Si può stare in camera molti giorni inutilmente, mentre un'ora sola passata in mezzo alla natura ti farà comprendere ciò che non comprendevi prima. Le idee e la comprensione crescono e maturano, come le piante; non serve trafficare troppo attorno ad esse. Aspettando con pazienza fin quando un'idea diventi matura, otterrai un valore vero, ma producendo un'idea stentatamente, rischi di cadere in un valore apparente, che non farà che appesantire l'intelletto, ed essendo esso stesso inutile, impedirà la crescita anche di ciò che è utile. L'importante è che tu non abbia fretta e basti con tranquillità alla tua crescita: non perdere tempo a vuoto, ma non cercare neanche di affrettare la crescita, tutto verrà a suo tempo.¹⁴⁶

Ogni cosa autentica richiede uno sforzo, fatica e responsabilità “in compenso, tutto quello che si ottiene con lo sforzo, e che è realmente risultato di un lavoro interiore, ri-

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 68.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 110.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 147.

mane per tutta la vita.”¹⁴⁷ Tuttavia, per Florenskij bisogna anche saper essere leggeri nella vita e quello che è importante non è pretendere di ottenere qualcosa “ma di dare.”¹⁴⁸ Per questo anche con le persone bisogna saper pretendere “ciò che hanno e ciò che possono dare, ed essere capaci di non pretendere da loro ciò che non hanno e ciò che non possono dare.”¹⁴⁹

Questa capacità di dare è un modo attivo di porsi nei confronti non solo dello studio, dei rapporti sociali, ma dello stesso stare al mondo:

La percezione passiva non può assolutamente sostituire l'attività propria, poiché tutti assimilano (e assimilano soltanto!) solo quello che elaboriamo attivamente dentro di noi. Ma assimilare, assimilare e basta, non è sufficiente. “Vi è più gioia nel dare che nel ricevere”. Ciò non si riferisce solo ai rapporti sociali, ma anche a tutto il rapporto con il mondo: solamente l'attività nel mondo è la fonte della coscienza e della conoscenza e senza di essa iniziano le fantasticherie; ma pure esse gradualmente si smorzano. L'uomo si chiude nella propria sfera soggettiva e, non avendo l'afflusso del nutrimento, pian piano si assopisce, di modo che anche i sogni cessano. L'Incarnazione è il precetto fondamentale della vita: l'Incarnazione che è realizzare le proprie potenzialità nel mondo, accogliere in sé il mondo e formare la materia di sé. Solo con l'Incarnazione si può misurare la verità e il valore di se stessi, altrimenti non è possibile neanche una critica obiettiva di sé.¹⁵⁰

Mentre si trova alle isole Solovki, Florenskij riceve la notizia della nascita del suo primo nipote. Nelle lettere che invia a casa si percepisce benissimo la sofferenza che prova nel non poter partecipare al lieto evento e assistere alla crescita del nipote: “[...] mi dispiace non poterlo vedere nella prima infanzia. A quest'età il bambino (e più è piccolo, più ciò è evidente) emana una sapienza straordinaria, e solo un uomo eccezionale può raggiungere da adulto questa sapienza, e con l'ascesi di tutta la vita.”¹⁵¹ Prega i suoi familiari di fare in modo “che nei suoi primi giorni di vita egli possa avere le migliori impressioni di questo mondo. È un grave errore pensare che queste impressioni ‘incoscienti’ non siano importanti. Sono infatti proprio queste, più di tutte le altre che verranno, a formare la base della personalità, essendo le prime pietre delle sue fondamenta.”¹⁵²

147 *Ivi*, p. 304.

148 *Ivi*, p. 206.

149 *Ivi*, p. 159.

150 *Ivi*, p. 330.

151 *Ivi*, p. 332.

152 *Ivi*, p. 312.

È importante dunque occuparsi dei neonati e fare in modo che essi accumulino fin da subito esperienza del mondo esterno e non bisogna mai dubitare delle loro capacità di comprensione.

Florenskij scrive anche una sorta di testamento in cui racchiude in più punti alcuni precetti che vuole lasciare ai suoi figli. Egli dice, ad esempio, che il peccato “che mi sarebbe particolarmente penoso vedere in voi è l’invidia.”¹⁵³

Abituatevi, educate voi stessi a fare tutto ciò che fate perfettamente, con cura e precisione; che il vostro agire non abbia niente di impreciso, non fate niente senza provarvi gusto, in modo grossolano. Ricordatevi che nell’approssimazione si può perdere tutta la vita, mentre al contrario, nel compiere con precisione e al ritmo giusto anche le cose e le questioni di secondaria importanza, si possono scoprire molti aspetti che in seguito potranno essere per voi fonte profondissima di un nuovo atto creativo.¹⁵⁴

Ancora più importante è curare ciò che si fa e ciò che si è, perché “chi agisce con approssimazione, si abitua anche a parlare con approssimazione, e il parlare grossolano, impreciso e sciatto coinvolge in questa indeterminatezza anche il pensiero.”¹⁵⁵

L’uomo è, per Florenskij, essenzialmente linguaggio e curare il proprio modo di esprimersi vuol dire avere ordine nei propri pensieri ed è proprio questa chiarezza interiore a mancare nella società in cui vive:

Il mondo impazzisce e infuria alla ricerca di qualcosa, mentre ha già in mano l’unica cosa che serve: la chiarezza. La cultura borghese si sta disgregando perché in essa non c’è un’affermazione chiara, un netto “sì” al mondo. Essa è tutta nel “come se”, “come se fosse”, l’illusionismo È il suo vizio principale. Quando il soggetto si stacca dall’oggetto e gli si contrappone, tutto diventa convenzionale e vuoto, tutto appare un’illusione. Solo nell’autocoscienza infantile ciò non esiste.¹⁵⁶

All’interpretazione florenskijana del linguaggio abbiamo dedicato il prossimo capitolo, nella speranza di mostrare il rapporto tra uomo e parola.

¹⁵³ *Ivi*, p. 416.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 417.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 417.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 281.

3.

La parola

§ Slovo

Dai primi anni del Novecento, all'interno del panorama culturale russo, il problema dello *slovo* (parola) ha assunto di volta in volta un ruolo di straordinaria importanza, diventando l'elemento primo sul quale si sono costruite poetiche, teorie linguistiche, estetiche, nonché metafisiche. Tutte le varie correnti artistiche o critiche, anche se in prospettive diverse, hanno infatti costruito una teoria della parola. Si pensi, ad esempio, alla poetica dei simbolisti che, con la sua astrattezza e il suo rivolgersi al mondo immateriale, ha fatto della parola il centro delle sue sperimentazioni. Oppure, ai futuristi con loro frammentazione esasperata della parola.

In questo periodo il numero degli studi incentrati su questa tematica è così vasto che, secondo Donatella Ferrari Bravo, si può parlare “di una vera e propria ‘logologia’ (*slovo-vedenie*)”¹⁵⁷, cioè di uno studio delle parole inteso come ricerca di Dio.

L'onnipresenza dello *slovo* nelle ricerche filosofiche e filologiche si spiega andando ad approfondire il significato stesso del termine. Con *slovo*, sempre secondo Ferrari-Bravi, si può intendere “una varietà di oggetti, un testo, un'opera letteraria, un nome proprio: comunque sia non si può prescindere dalle varie teorie, ora linguistiche ora filosofiche che hanno dato una interpretazione precisa. Per non parlare della parola dal punto di vista della storia della lingua russa.”¹⁵⁸ La parola *slovo* ha, infatti, una radice di derivazione indoeuropea **kleu* (celebrare, ascoltare) che è attestata in molte altre lingue. In russo bisogna vedere anche la connessione con la parola *slava* [gloria], *slyt'* [avere fama di],

¹⁵⁷ FERRARI BRAVO D., *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*, Ets, Pisa 2000, p. 13

¹⁵⁸ *Ibidem*.

slyšat [sentire], *slušat'* [ascoltare].¹⁵⁹ Già da questo breve elenco risulta evidente che nel significato della radice si trovano “congiunte le azioni del parlare e dell’ascoltare. [...] una situazione unitaria in cui l’atto del parlare presuppone l’atto dell’ascoltare e viceversa, cioè ‘la circolarità/rotazione dell’atto linguistico’ o, in senso più lato, ‘la circolarità/rotazione dello scambio comunicativo’. In tale concezione è facile ravvisare lo schema in uso tradizionalmente presso i linguisti: il parlante e l’ascoltatore, alternandosi, si scambiano i ruoli.”¹⁶⁰

Prima di consolidarsi nella tradizione del pensiero russo, la parola è stata al centro della riflessione anche in molte altre culture, come quella indiana, ebraica¹⁶¹ e cristiana¹⁶².

Sia nella prospettiva della tradizione biblica sia in quella del mondo arcaico, dove è preminente l’interpretazione magica del reale, la parola è il mezzo con il quale l’uomo domina la realtà. Come scrive Ferrari Bravo, la tradizione russa si distingue tuttavia:

[...] in virtù del fatto che per posizione appartiene in qualche misura sia all’occidente sia all’oriente (tradizione teologico bizantina), ha potuto, in qualche modo, ispirarsi a punti di vista diversi e talvolta antitetici. E questo, certamente, ha contribuito a renderla tanto più originale e interessante. Inoltre, come si diceva all’inizio, ciò che caratterizza la tradizione russa è che l’interesse per la parola non è esclusivo di un solo tipo di pensatori: filosofi, linguisti, semiologi in egual misura, hanno visto in essa un momento cruciale delle rispettive teorie. Nei vari ambiti, della parola, viene studiata di volta in volta la storia, la struttura, la semantica e il funzionamento, e non ultimo il valore dell’entità universale¹⁶³

Lo studio del concetto di *slovo*, anche se influenzato da fattori culturali molto diversi fra loro, si focalizza essenzialmente su tre momenti: 1) quello filologico-filosofico-teologico dove si può vedere la pluralità di azione della parola; 2) quello che si occupa della identificazione del concetto e della struttura della parola; 3) la definizione dello statuto semiotico e linguistico della parola.

Un altro aspetto interessante, che conferma uno specifico tratto dell’identità culturale

159 FERRARI BRAVO D., TREU E., *La parola nella cultura russa tra '800 e '900*, Tipografie editrice pisana, Pisa 2010, p. 371.

160 Ibidem.

161 Per un approfondimento sul rapporto tra lingua e ebraismo rimando a Scholem G., *Il nome di Dio e la teoria cabalistica del linguaggio*, tr. it. A. Fabris, Adelphi, Milano 1998. Qui l’autore sostiene che: “Il legame inscindibile che unisce il concetto di verità della rivelazione e quello del linguaggio – poiché la parola di Dio, se mai l’uomo possa farne esperienza, si rende percepibile proprio nel *medium* del linguaggio umano – è certo una delle eredità più importanti, anzi forse la più importante, che l’ebraismo abbia lasciato alla storia della religione”.

162 C’è un elemento importante in queste teorie che bisogna evidenziare ed è il loro debito all’opera di Von Humboldt e precisamente alla sua linguistica della *énergeia*.

163 FERRARI BRAVO D., *Slovo. Geometrie della parola*, cit., p. 23.

rusa, è l'unità tra la parola come oggetto di riflessione e la parola come oggetto di esperienza (*bytie*), cioè il legame indissolubile che lega la dimensione teorica con quella esistenziale. Come spiega Ferrari Bravo "identificare la mentalità russa (in quanto combinazione di varie forme di concettualità), mediante la lingua significa anche voler sfuggire a discorsi ambigui e impressionistici, per rimanere invece agganciati all'unica forma di vita reale che l'uomo possiede, non solo per comunicare, ma anche e soprattutto per esistere, la lingua, il linguaggio, la parola."¹⁶⁴ Senza il linguaggio l'uomo è un'ombra, perché la magia sprigionata dalla parola è quella dell'esistenza. Il significato delle parole è nel loro uso, nell'esperienza della vita e nel gioco linguistico. Questi elementi sono pienamente rintracciabili in Florenskij, dove non solo l'esperienza è uno di momenti fondamentali, ma in più, secondo la sua concezione, la parola viene ricreata e rigenerata ogni volta in cui viene usata.

L'indagine sulla parola ci permette di riflettere anche su un altro componente del linguaggio: il nome. Il nome è per molti versi vicino ma differente dalla parola. La parola e il nome si collocano infatti su piani diversi di categorie linguistiche. La parola è un costituente della frase, il nome è una classe di parole con specifici ruoli sintattici (nomi propri, nomi comuni). Nella storia del pensiero linguistico filosofico il nome è visto fin dall'antichità, così come lo è la parola, ora in relazione alla cosa ora al concetto, anche se i due termini mantengono uno specifico raggio di competenza linguistica. Per Florenskij il nome ha un ruolo importante anche per la costruzione delle sue teorie linguistiche-culturologiche infatti, egli ritiene che:

Quando si cerca di diminuire il valore dei nomi, significa che ci si dimentica che i nomi non li si inventa, e che i nomi esistenti, sono, in certo modo il fatto più costante della cultura e ogni nome che di nuovo prende corpo dissoda le viscere della cultura [...] Ciò significa: o la cultura davvero non esiste, davvero cioè non c'è conoscenza, davvero noi non conosciamo i tipi di struttura spirituale, oppure tutto ciò che esiste e dunque i nomi sono tutto ciò per cui l'umanità li ha sempre tenuti in considerazione... Il nome è l'archetipo (*archetip*) della struttura spirituale¹⁶⁵

Il nome proprio, in particolare, assume nella visione florenskijana un ruolo determina-

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 48.

te perché esso non solo ha un effetto sul soggetto che lo porta, ma ne costituisce propriamente la personalità. Idee molto simili posso essere rintracciate anche negli studi sulla lingua condotti da Gershom Scholem, dove egli fa vedere come:

Fra gli storici della religione è ampiamente diffusa l'idea che la magia del nome consista in una relazione stretta ed essenziale fra il nome e chi lo porta. Il nome è un dato reale, non una finzione. Esso dice qualcosa sull'essenza di chi lo porta, ne racchiude almeno in parte la potenza, o addirittura si identifica con l'essenza stessa del nominato: idea, questa, che ha svolto un grande ruolo nel mondo orientale in cui si sviluppò l'ebraismo, e in particolare nella religione egizia. [...] Non c'è bisogno della speculazione religiosa per sapere che le parole hanno un potere che va ben oltre "ogni comprendere": ne è una prova l'esperienza del poeta, del mistico e di chiunque, parlando, gusti a fondo l'aspetto sensibile della parola.¹⁶⁶

Riguardo al mistico Scholem afferma che egli scopre nel linguaggio una dignità o, più precisamente, un aspetto strutturale che non vuole comunicare qualcosa di comunicabile "quanto piuttosto – e su questo paradosso si fonda ogni simbolismo – a comunicare qualcosa di non comunicabile."¹⁶⁷ Come vedremo questo aspetto della comunicabilità di quanto è inesprimibile è condiviso anche da Florenskij.

Il Nome nella concezione di Florenskij ci interessa anche per un altro motivo. Il nome, come la parola o come parola delle parole (il nome è una parola condensata), è l'altro elemento che unitamente con il simbolo, ci permette di ricostruire la sua complessa visione del mondo fisico e metafisico. In Florenskij concetti differenti tendono tutti, in modo diverso alla rappresentazione della realtà o *vsëedinstvo* (unità complessiva). Così come la parola e il nome sono delle realtà linguistiche che fanno da *medium* tra visibile e invisibile, così anche l'icona è per Florenskij, se stessa e nello stesso tempo, simbolo della realtà. Per questo motivo è importante raffrontare come le caratteristiche dell'icona coincidano con quelle della parola.

¹⁶⁶ SCHOLEM G., *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, cit., p. 13

¹⁶⁷ *Ibidem*.

§ Il problema dell'antinomia

La discussione del problema del linguaggio in Florenskij inizia in maniera inaspettata, con una riflessione sui diversi statuti che scienza e filosofia hanno. Nella sua concezione, sia la scienza che la filosofia, sono descrizioni della realtà, ovvero “sono una lingua, che in entrambe ha una sua forza particolare.”¹⁶⁸ La scienza e la filosofia hanno in comune la loro natura lessicale, ma “se le scienze vorrebbero solidificarsi come cristallo indistruttibile; la filosofia vuole invece mostrare la sua determinazione come un vortice di fuoco, un mulinello di vento, un turbine, elastico come un girostato. Il suo pulsare e svilupparsi si contrappongono allo stato di immutabilità e definitezza della scienza.”¹⁶⁹ Per Florenskij la scienza tende ad adeguare gli altri a se stessa, mentre la filosofia è incline a fare il contrario, cioè adeguarsi lei stessa agli altri. Una è, dunque, per Florenskij soggettiva, l'altra invece oggettiva. La filosofia mira a una cosa sola “all'occhio che contempi, puro, il mondo.”¹⁷⁰ Nel filosofo “il pensiero non scorre sempre e pienamente come la colata di un metallo, ma spesso, perfino nei più insigni filosofi, trascina con sé scorie e frammenti di crosta raffreddata; talvolta la sua mente è impacciata dalla passione per gli idoli bacciniani.”¹⁷¹ Riflettendo sulla differenza tra filosofi e scienziati Florenskij osserva però che alcuni elementi caratteristici delle due categorie a volte si mischiano imprevedibilmente:

Anche il filosofo ha qualcosa di convenzionale e letargico. Al contrario, nel petto dello studioso batte un cuore vivo. Nessuno, a onor dell'umanità, pensa per se stesso in modo scientifico, nel silenzio della contemplazione del mondo di Dio; nessuno fa lo scienziato nella cerchia della famiglia amata e dei cari amici. Anche nella scienza c'è qualcosa di veramente umano. L'umano si insinua, in modo impercettibile per gli stessi scienziati, anche negli schemi dei loro lavori scientifici. [...] La scienza, rigorosa e intransigente, di proposito nella sua manifestazione storica rivela, in realtà, sia instabilità che fiacchezza. E la filosofia, mobile, impetuosa, e persino accomodante (è così che essa vuole essere), non è estranea a un piglio spietato e dogmatico. C'è qualcosa di dialettico anche nella scienza benché essa non sia dialettica per sua tendenza, così come c'è qualcosa di sistematico anche nella filosofia, nonostante la sua avversione allo spirito del sistema. La filosofia e la scienza sono profondamente diverse per l'orientamento della loro volontà, ma nelle loro realizzazioni esse si

168 P. A. FLORENSKIJ, *Le antinomie del linguaggio in Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, tr. it. E. Treu, Guerini e Associati, Milano 2013, p. 59.

169 *Ibidem*.

170 *Ibidem*.

171 *Ivi*, p. 60.

differenziano solo nella misura in cui si manifesta o l'una o l'altra dei suoi due indirizzi.¹⁷²

Sia la scienza¹⁷³ che la filosofia, essendo entrambe modi del linguaggio sono ugualmente, nonostante la loro contrapposizione, nella loro essenza, un'unità rappresentata dalla lingua. Il loro antagonismo non risiede sulla superficie della lingua, ma affonda le radici nella lingua stessa. La loro divergenza è dovuta, per Florenskij, alla contraddittorietà delle tendenze della lingua stessa¹⁷⁴. Osservando la lingua in sé possiamo vedere questa antinomia, anzi quello stesso nucleo di antinomie, che sono contenute nel legame contraddittorio fondamentale della lingua, ovvero "l'antinomia tra la lingua come prodotto finito [*veščnost'*] e la lingua come attività [*dejatel'nost'*], tra *érgon* ed *enéргеia*. Riflettere su questa dilogia, significa comprendere in profondità quanto abbiamo detto sull'antagonismo tra scienza e fede."¹⁷⁵

Il problema delle antinomie del linguaggio non è nuovo, risale in realtà a Platone, ma è Von Humboldt a esplicitarlo in maniera completa influenzando tutti i campi della linguistica del Novecento. Secondo Humboldt¹⁷⁶ nella lingua tutto vive, tutto scorre, tutto si muove. Nella lingua c'è solo l'origine istantanea, l'atto singolo dell'animo nella sua peculiarità e per di più proprio nella sua realizzazione concreta. Per questo l'uomo è creatore della lingua, divinamente libero nella sua creazione linguistica, completamente definito dalla sua vita spirituale, *dal di dentro*. Per questo però la lingua è patrimonio del popolo e non della singola persona. Questo è la sintesi che Florenskij fa della tesi dell'antinomia humboldtiana.

Secondo Florenskij, il merito del filosofo tedesco è quello di aver riportato l'attenzione sull'interpretazione linguaggio come *enéргеia*, inteso in senso aristotelico come attività libera e creatrice. Riconoscendo ciò è infatti possibile connettere linguaggio e vita.

Tuttavia, scrive Florenskij, l'antitesi humboldtiana, parla anche del "carattere monu-

172 Ivi, pp. 60-61.

173 Cfr. FLORENSKIJ P. A., *La descrizione simbolica*, in *Attualità della parola*, cit., p. 55. Florenskij scrive: "Come principio base generale per tutte le scienze resterà sempre il fatto, inscindibile dalla loro intima natura, che esse tutte sono descrizioni della realtà. E questo significa che tutte, indistintamente, sono lingue e nient'altro che lingue. Siamo così pervenuti all'acuto aforisma dell'abate Codillac: "Une science n'est qu'une langue bien faite" ("ogni scienza non è che una lingua ben elaborata"), osservazione che, in tono attenuato, ripeté anche J. St. Mill, dichiarando: la lingua è un 'catalogue raisonné' di concetti che appartengono a tutta l'umanità."

174 FLORENSKIJ P. A., *Le antinomie del linguaggio*, cit., pp. 60-61.

175 *Ibidem*.

176 Cfr. HUMBOLDT VON W., *La diversità delle lingue*, tr. it. D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari, 2000.

mentale della lingua. Le parole e le regole della loro combinazione sono fornite al singolo individuo dalla storia come qualcosa di pronto e assoluto. Noi possiamo far uso della lingua, ma non siamo affatto i suoi creatori.”¹⁷⁷ Inoltre, facendo uso della lingua non possiamo prescindere dal rapporto con il popolo perché “non esiste una lingua individuale che non sia universale nelle sue radici; non esiste una lingua universale che non sia individuale nel suo manifestarsi.”¹⁷⁸

L’uomo non è il soggetto del linguaggio, non possiede la parola, ma la trova come un dono. Allora si riconosce quanto afferma Sergej Bulgakov: “le parole si generano da sé, l’idea da sé si congiunge con il simbolo sonoro, il significato si incarna nel suono [...] le parole parlano da sé.”¹⁷⁹

L’antinomia del linguaggio viene illustrata da Florenskij in quattro parti. Da una parte troviamo dunque l’antinomia tra oggettività e soggettività della parola, il secondo luogo quella tra espressione e comprensione, quella tra libertà e necessità e infine quella tra individuo e popolo. Egli ci presenta una tabella che ci permette facilmente di comprendere quali siano gli aspetti della parola in gioco nell’antinomia. (V. p. 60)

Florenskij, dopo aver illustrato i diversi punti dell’antinomia, conclude che la lingua è un equilibrio vivo di *érgon* e *énergeia*, tra creatività e monumentalità. Solo grazie a questa contraddittorietà strutturale la lingua è possibile.

¹⁷⁷ FLORENSKIJ P. A., *Le antinomie del linguaggio*, cit., p. 62.

¹⁷⁸ *Ivi*, p.74.

¹⁷⁹ In FERRARI BRAVO D., TREU E., *La parola nella cultura russa tra '800 e '900*, cit., p. 415.

NATURA DEL LINGUAGGIO

Tesi

Antitesi

La categoria del linguaggio, la categoria della lingua e del dialetto, perfino la categoria della semplice parola, se soltanto si considerano da vicino, non sono che astrazioni prive di realtà esteriore.

Esiste una scienza del linguaggio, che si propone come oggetto di studio i fenomeni della vita del linguaggio, cioè della vita delle lingue e della vita delle parole.

La lingua è *énergeia*

La lingua è *érgon*

ORIGINE DEL LINGUAGGIO

Tesi

Antitesi

Il buon senso indica da sé, data anche la mancanza di un qualsivoglia documento che lo dimostri, che il linguaggio, come ogni cosa al mondo, deve aver avuto un'origine, e l'interesse, che è legato a questa sublime caratteristica dell'umanità è sempre stato un potente stimolatore della ricerca della sua origine.

L'origine del linguaggio non è solo inaccessibile alla linguistica, ma è anche un problema tale, che tutti i documenti dei quali la linguistica si vanta, o che accumulerà in futuro, non potrebbero permettere di prevedere nemmeno la sua più lontana soluzione..

La lingua esiste *thései* [per convenzione]

La lingua esiste *physei* [per natura]

PENSIERO E LINGUAGGIO

Tesi

Antitesi

Dalla considerazioni sull'evoluzione del linguaggio umano in generale e sulla evoluzione del linguaggio nel bambino civilizzato in particolare, segue con evidenza che il linguaggio corrente già da tempo ha cessato di essere la traduzione istintiva di uno stato d'animo e che esso non potrà mai diventare consapevole riproduzione della nostra vita intellettuale interiore: e ciò si riduce al fatto che la lingua non è mai adeguata al suo oggetto.

Il linguaggio è ovunque considerato una certa espressione del pensiero; in realtà, per l'uomo esso è l'unico mezzo possibile per comunicare il proprio pensiero e, se si interrogasse la coscienza di comuni soggetti parlanti [cioè non la coscienza dei filosofi che analizzano la lingua P. A. F.], non se ne troverebbe uno che non credesse di dire esattamente ciò che pensa, o di pensare ciò che dice.

Ci sono meno parole che pensieri.

Ci sono più parole che pensieri.

§ La struttura della parola

Florenskij, dunque, vede nella parola due elementi congiunti antinomicamente: la monumentalità [*monumental'nost*] e la ricettività [*vospriimčivost'*]. Il fondamento di queste due parti è da ricercare nella parola stessa perché “l’antinomicità tra le diverse funzioni della parola è determinata dalla sua *struttura*. Considerando questo aspetto ci si rende conto che, oltre a costituire un’unità indivisibile, la parola dà vita a un intero mondo di molteplici rapporti interni.”¹⁸⁰ Pertanto, un’espressione linguistica ha significato solo se posa su alcuni elementi di base che rimangono invariati in presenza di qualsiasi connessione. La parola, così concepita, si presenta come un prodotto stabile, “di cui io potrò essere fruitore, ma non libero creatore.”¹⁸¹ Tuttavia, per far sì che un enunciato possa uscire fuori da un soggetto, è necessario che esso si sottometta al pensiero, alla personalità del soggetto, ma anche alla situazione. Questo è possibile, per Florenskij, perché:

[...] la produzione linguistica non deve contenere in sé nulla di rigido, nessuna zolla o seme non più ulteriormente malleabile. Deve, piuttosto, presentarsi interiormente plastica, possedere in ogni sua parte la complessità di un sistema organizzato, cosicché ogni elemento della produzione linguistica sia atto a ricevere l’impronta della mia specifica capacità d’uso della lingua, della mia personale necessità spirituale, e per di più non generalmente mia, ma appartenente a quel momento di fatto unico nella storia mondiale.¹⁸²

La contraddittorietà delle richieste che vengono inoltrate alla lingua può essere soddisfatta dunque solo nel caso in cui la parola stessa contenga, all’interno della propria struttura, una contraddittorietà costitutiva equivalente a quella funzionale. La parola deve avere al contempo una “natura rigida e fluttuante”¹⁸³ e queste due parti “devono essere indagate a fondo dallo spirito umano. In altre parole, entrambe devono essere *forme* della parola, devono informare di sé la parola.”¹⁸⁴

Florenskij fa vedere come la linguistica operi una distinzione tra forma esterna [*vnešnjaja forma*] e forma interna [*vnutrennjaja forma*] della parola, ovvero “tra la pa-

¹⁸⁰ FLORENSKIJ P. A., *La struttura della parola*, tr. it. E. Treu, in *Slovo.Geometrie della parola*, cit., p. 129.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 130.

¹⁸² *Ibidem*.

¹⁸³ *Ibidem*.

¹⁸⁴ *Ibidem*.

rola come fatto della lingua [*jazyk*] che esiste *prima* di me e *malgrado me, al di fuori* di questo o quel particolare caso di impiego, e la parola come fatto della vita spirituale *individuale*, come specifico *evento* della lingua spirituale.”¹⁸⁵

La forma esterna è un insieme costitutivo immutabile, necessariamente condiviso da tutti, sul quale si regge la parola. Per Florenskij lo si può equiparare al corpo di un organismo. Se non ci fosse questo corpo, non potrebbe esistere nemmeno la parola come fenomeno sovraindividuale e aggiunge “noi, creature d’ordine spirituale, riceviamo questo corpo dal popolo cui apparteniamo per sangue e senza questa forma esterna non potremmo condividere la stessa lingua. Questo corpo è indubbiamente indispensabile; ma l’energia vitale di questo solo corpo, delimitata da confini angusti, emana una luce fioca fioca, incapace di riscaldare e illuminare lo spazio circostante.”¹⁸⁶

A questo corpo esterno va dunque congiunta la forma interna o l’anima [*duša*]. L’anima è impotente fino a che non possiede un organo di manifestazione esterno capace di diffondere lontano “la luce della conoscenza non appena un siffatto organo le viene concesso.”¹⁸⁷ L’anima della parola prende origine da un atto della vita spirituale. Se da un lato è possibile considerare la forma esterna, per quanto in modo approssimativamente corretto, come qualcosa di eternamente immutabile, dall’altro è giusto concepire “la forma interna come in perenne crescita, come manifestazione della vita dello spirito.”¹⁸⁸

Florenskij si premura di sottolineare come non sia possibile per l’uomo alterare il lato stabile della parola e trasformare in individuale la forma esterna della parola, senza spezzare i legami con il proprio popolo e con l’umanità tutta. Una forma esterna individuale sarebbe un vero e proprio controsenso che comprometterebbe la struttura stessa della lingua. Le parole nell’universo florenskijano non possono dunque essere create o composte, bensì si trovano o scoprono, “cioè si acquisiscono [*obretajutsja*]. Al contrario, la forma interna deve essere individuale; il suo valore spirituale consiste proprio nel suo adeguarsi all’occorrenza d’uso di quella parola come richiesto in dato momento.”¹⁸⁹

A questo si aggiunge anche la considerazione che la comunicazione linguistica rap-

185 *Ivi*, pp. 130-132.

186 *Ivi*, p. 132.

187 *Ibidem*.

188 *Ibidem*.

189 *Ivi*, p. 133.

presenta il punto di connessione tra il singolo parlante e il sovraindividuale, cioè “è un germogliare reciproco tra l’energia dello spirito individuale e l’energia del popolo, dell’intelletto comune a tutta l’umanità. E per questo è necessario che la parola, quale punto di incontro tra due energie, contenga la forma dell’una e dell’altra. La forma esterna è al servizio dell’intelletto collettivo, quella interna è invece al servizio dell’intelletto individuale.”¹⁹⁰

Mantenendo il parallelo tra la parola e l’organismo umano, Florenskij opera un’altra distinzione all’interno del corpo della parola. Egli vede da una parte lo scheletro la cui funzione fondamentale è quella di sostenere il corpo e dargli una forma, dall’altra ci sono i tessuti che sono i portatori della vita stessa. Nella terminologia linguistica il primo è detto *fonema* della parola e il secondo *morfema*. Il morfema serve come anello di congiunzione tra il *fonema* e la forma interna della parola o *semema*. La struttura della parola si presenta in Florenskij come tricotomica e la si può rappresentare graficamente come una serie di cerchi che si abbracciano vicendevolmente tra loro in successione.

Per comprendere meglio questa immagine, Florenskij ci invita a rappresentarci il *fonema* come “un nucleo fondamentale, o uno scheletro avviluppato nei tessuti del *morfema* sul quale, a sua volta, si regge il *semema*. Tale è la struttura della parola, partendo dal punto di vista della funzione della parola. Questa struttura schematica si riempie facilmente di un suo specifico contenuto, non appena si passa a esaminare l’aspetto psicofisiologico della parola.”¹⁹¹

La parola è innanzitutto suono, *phoné* e il suo ruolo è quello dello scheletro. Il suono, tuttavia, non ha solo una dimensione puramente fisica¹⁹², ma anche fisiologica e psico-fisiologica. Il suono non si può scindere secondo Florenskij:

[...] dagli sforzi articolatori di chi lo produce né dagli sforzi uditivo-ricettivi di chi li percepisce. E questi sforzi, a loro volta, non sono disgiunti da quegli elementi psichici che stanno alla base e che motivano lo sforzo stesso. Dunque, una determinata sensazione, sentimento o emozione congiuntamente a uno sforzo dell’apparato fonatorio e uditivo, e

¹⁹⁰ *Ivi*, p.134.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 134.

¹⁹² Cfr. FLORENSKIJ P. A. , *Il nome di dio*, in *Realtà e mistero. Le radici universali dell’idealismo e la filosofia del nome*, tr. it. C. Zonghetti, SE, Milano 2013, pp. 74-75. Qui Florenskij scrive del fonema come “Qualcosa di fisico, o fonema. Si intende, con ciò, sia la vibrazione dell’aria (suono), sia le sensazioni interne dell’organismo che si provano producendo i suoni della parola, sia l’impulso psicologico generato dal pronunciamento stesso. In questo modo, con la materia prima della parola – o fonema – intendiamo tutti i fenomeni fisici e fisiologici che intervengono nella pronuncia della parola stessa”.

unitamente al suo [fisico emesso], l'insieme di tutto ciò costituisce una parte dello scheletro psico-fisico della parola, ovvero del fonema.¹⁹³

Il *fonema* è l'ossatura della parola, sua componente “meno mobile e la meno indispensabile, per quanto – nel contempo – essa è condizione imprescindibile per la vita della parola stessa.”¹⁹⁴ Il *morfema* è invece il corpo della parola¹⁹⁵ e il *semema* è la sua anima.

La parola però non è solo sensazione, ma anche rappresentazione, concetto. Noi poniamo la parola oggettivamente, la gettiamo innanzi, la poniamo davanti a noi come qualcosa che sta al di fuori noi e come scrive Florenskij “per diventare oggettiva, la sensazione si stacca dalla sua cieca datità per sottoporsi alla sintesi della categoria.”¹⁹⁶

Secondo Florenskij non dobbiamo rappresentarci il *semema* della parola come qualcosa di ben definito o stabilmente strutturato, perché in esso è presente un che di indeterminato. Anche se nel discorso vivo il *semema* è sempre determinato da un significato preciso, tuttavia questo significato può cambiare “persino entro i confini di uno stesso discorso, in modo talora così sostanziale fino a comprendere il suo contrario: l'uso di una parola in senso ironico, ad esempio, o sarcastico ne cambia il semema nel suo diretto contrario.”¹⁹⁷ Il *semema* della parola “oscilla senza posa, respira, riluce di tutti i colori, e senza aver alcun significato autonomo, isolato da questo mio particolare discorso – pronunciato, rispetto all'intero contesto della mia esperienza di vita, proprio *hic et nunc* – e per di più in quel dato punto di questo discorso.”¹⁹⁸ Di conseguenza, il *semema* o stratificazione è per Florenskij il sapore stesso della parola e questo lo si può cogliere appieno nella poesia dove “ogni parola è una sinfonia di suoni, possiede stratificazioni storiche immense e racchiude un mondo di concetti. Sulla storia di ogni parola potremmo scrivere un libro intero. E le epoche del pensiero si distinguono fra loro proprio perché ogni epoca storica aggiunge a una parola le proprie stratificazioni.”¹⁹⁹

193 FLORENSKIJ P. A., *La struttura della parola*, cit., p. 135.

194 FLORENSKIJ P. A., *Il nome di dio*, cit., p.75.

195 Florenskij scrive nello stesso saggio: “Morfema. Ogni parola soggiace a determinate categorie, o (per dirla con la gnosi) fa capo ad alcune categorie logiche (per esempio l'essere, la sostanza ecc.), e più in generale a tutto ciò che aggiungiamo alla sua idea primigenia (per esempio, nella parola “betulla“, ciò che scopriamo riguardo alla crescita, alla fioritura, al succo squisito, alla sua struttura, al suo ottimo uso come combustibile, agli elementi chimici che la compongono ecc.).”

196 FLORENSKIJ P. A., *La struttura della parola*, cit., p. 136.

197 *Ivi*, p. 137.

198 *Ivi*, p. 138.

199 FLORENSKIJ P. A., *Il nome di dio*, cit., pp. 74-75.

Al fine di comprendere efficacemente questo aspetto variabile del *semema*, Florenskij ci chiede di riflettere sulla possibilità delle diverse interpretazioni che si possono dare di un medesimo dramma da parte di differenti artisti o anche da parte dello stesso attore durante le repliche. Ci rendiamo allora conto che “le parole sono irripetibili; ogni volta esse vengono proferite come nuove, ovvero come un nuovo *semema* e, nel migliore dei casi, ciò si presenta come una variazione sul tema precedente. Obiettivamente un tutto unitario nel discorso appare esclusivamente la forma esterna della parola e in alcun modo, invece, quella interna.”²⁰⁰

La nostra comunicazione passa attraverso il *semema* perché esso ci permette di esprimere esattamente quello che vogliamo comunicare. Quando parliamo:

[...] non ce ne importa nulla del significato etimologico di una parola che sia condiviso da una determinata comunità o addirittura da tutta l'umanità, se con questa parola non viene di fatto espresso propriamente il nostro intimo significato, con tutte le sfumature impercettibili. Ma proprio perché il *semema* è incondizionatamente libero, completamente instabile, è mio, è la mia personale manifestazione verso l'esterno, esso non si dà nella percezione sensoriale e non può dunque venire trasmesso per mezzo di essa. La comunicazione verbale soffre della più profonda contraddittorietà.²⁰¹

Se la forma esterna, il corpo della parola, è sottoposta a una registrazione che è necessariamente universale e condivisa, il corpo vive però non in funzione di se stesso, ma in funzione della propria anima.

L'anima della parola viene plasmata dal suo significato oggettivo, contenente tanti tratti distintivi quanti se ne vuole, avente semitoni di sfumatura spirituale e ipertoni associativi: è un intero mondo di senso, con i suoi abissi e sommità. Ma la registrazione esterna e le richieste inoltrate dall'esterno non possono avere qui accesso. Il *semema* di una data parola nel mio uso specifico di quella parola può essere più o meno riuscito; a nessuno, però, è dato di indicare o prescrivere quale debba essere il processo della sua formazione.²⁰²

Il *semema* ha la facoltà di estendersi senza limiti, modificando la struttura degli elementi spirituali in esso correlati, di mutare i propri contorni, di assorbire in sé un contenuto nuovo per quanto connesso a quello precedente. In poche parole per Florenskij “il

²⁰⁰ FLORENSKIJ P. A., *La struttura della parola*, cit., p. 138.

²⁰¹ *Ivi*, p. 139

²⁰² *Ivi*, p. 143.

semema vive, come qualsiasi anima, e la sua vita è in continuo divenire.”²⁰³ Ritornando sulla struttura della parola egli specifica più dettagliatamente la relazione che lega le tre parti:

Il *fonema* della parola è, di conseguenza, simbolo del *morfema*, così come il *morfema* è simbolo del *semema*. Il *semema* è il fine e il senso del *morfema*, mentre il *morfema* è il fine e il senso del *fonema*. Se nel *fonema* bisogna vedere la reazione spirituale alle impressioni e, quindi, un processo tramite il quale una sensazione viene resa cosciente, il *morfema* va visto allora come reazione spirituale a quella sensazione già resa cosciente, e dunque, come un processo per mezzo del quale prende forma il concetto, la rappresentazione. Il *semema*, infine, come reazione spirituale al concetto, concorre alla formazione dell'idea. Si può, inoltre, affermare che il *fonema* è l'impressione di un'impressione, è cioè una sensazione; il *morfema* è la sensazione di una sensazione, è cioè una rappresentazione, un concetto; il *semema* è il concetto di un concetto, è cioè un'idea.²⁰⁴

Per Florenskij l'analisi linguistica svolta fino a ora conferma la dottrina cabbalistica di Filone d'Alessandria sul significato delle Sacre Scritture. Secondo questa teoria ermeneutica ogni passo, ogni singola parola delle Scritture ha un significato disposto su tre livelli: il primo è quello letterale sul piano estetico, il secondo è quello moralizzante sul piano dell'astrazione concettuale e il terzo è il lato mistico od occulto sul piano delle idee.²⁰⁵ Per Florenskij questa tripartizione non deve caratterizzare solo le Sacre Scritture, ma ogni parola ben riuscita. Tutte le parole dovrebbero presentare tre strati correlati tra loro, ciascuno dei quali può essere soggetto a un'interpretazione particolare. Quando noi leggiamo o ascoltiamo qualcosa la nostra comprensione si muove al medesimo tempo su piani differenti: sul piano del suono, sul piano del concetto e sul piano dell'idea che “fluttua senza posa e che nel fluire del tempo allude in varie forme alla pienezza sovratemporale.”²⁰⁶ Ognuno di questi piani è legato a una particolare attività spirituale, all'attività del pensiero di ordine psicologico, a quello drammatico e a quello logico:

Viene fatto di pensare che proceda dal *logos*, ovvero dalla sensorialità, dalla ragione [*ras-sudok*] e dall'intelletto [*razum*]. Queste tre funzioni spirituali corrispondono a quanto Filone chiamava le attualità del corpo, dell'anima e dello spirito. E un loro attento uso è condizione di autentica poesia in quanto simbolica, quando la parola, sviluppatasi armo-

²⁰³ *Ivi*, p.144.

²⁰⁴ *Ibidem*.

²⁰⁵ Cfr. *Ivi*, p. 145.

²⁰⁶ *Ivi*, p. 146.

nicamente in tutti e tre i suoi lati, influisce sull'organismo spirituale nella sua interezza, sostenendo ciascuna delle sue azioni per il tramite delle altre due.²⁰⁷

In Florenskij dunque ogni livello della struttura della parola rivela un mondo diverso.

La parola racchiude al suo interno due aspetti inseparabili, da un lato è immobile, stabile mentre dall'altro risulta indeterminata e infinita. Le parole tendono collegamenti impercettibili anche laddove, attenendosi a una registrazione grossolana dei loro significati, sembrerebbe non esserci alcun legame. Dalla parola si diramano “teneri ma tenaci tentacoli che si avvinghiano attorno ai tentacoli di altre parole, ed ecco che allora le realtà inaccessibili alla lingua appresa sui banchi di scuola appaiono catturate in questa robusta rete di fili pressoché invisibili.”²⁰⁸

§Il termine

Se come abbiamo visto all'inizio di questo capitolo la scienza è linguaggio, la terminologia scientifica è per Florenskij uno strumento forgiato dal linguaggio ordinario per mezzo del quale ci impossessiamo dell'oggetto della nostra conoscenza. Questo porta a vedere come la natura specifica della scienza consista nella costruzione e nell'organizzazione della sua terminologia. Forgiare la parola indeterminata in un termine ben riuscito significa “trovare la soluzione al problema posto. Ogni scienza è un sistema di termini. Per questo la vita dei termini è anche la storia della scienza, si tratti indifferentemente di scienze naturali, giurisprudenza o matematica.”²⁰⁹ Secondo Florenskij, dunque, tutte le dispute scientifiche non sono altro che dispute sulle parole.

Questo lo porta a dover affrontare il problema di come si costruisce una terminologia precisa e appropriata. Abbiamo già osservato che la lingua è antinomica e che le sono proprie due inclinazioni che si escludono reciprocamente, due opposte tendenze. Questi due aspetti contraddittori che vivono in essa non sono però semplicemente due, ma “costituiscono piuttosto una coppia, i cui termini si trovano in congiunzione, una *sizìgia*. Con

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ *Ivi*, p. 164.

²⁰⁹ FLORENSKIJ P. A., *Il termine in L'attualità della parola*, cit., p. 120.

la loro contraddittorietà esse danno luogo alla lingua; all'infuori di esse la lingua non può esistere.”²¹⁰

Se queste due parti vengono però separate, da sole diventano sterili e cessano di generare il pensiero. Operando una tale dissociazione, per Florenskij, la lingua muore, a meno che non si verifichi furtivamente una riunificazione, anche se parziale, delle sue forze disgiunte. La forza della lingua non si trova nel suo monismo, né tantomeno nella purezza

[...] sterilizzata dell'uno e dell'altro dei suoi principi (quello istintivo e quello logico), né l'estendersi unilateralmente verso un'unica direzione; ma, al contrario, la tensione della sua antinomia considerata come un tutto: un potente reciproco sostegno di entrambi i pilastri. È necessario non indebolire uno dei poli dell'antinomia della lingua, ma al contrario, rafforzare entrambi in egual misura: così appunto si fortifica la lingua. L'approfondimento, la concentrazione, la fortificazione della lingua vengono conseguiti attraverso l'incremento del suo *turgor vitalis*, quando si autoconcentra, si struttura e si cristallizza la sua contraddittorietà.²¹¹

Quello che quindi bisogna fare con la lingua è temperare la sua antinomia per rendere la sua dualità caratteristica ancora più solida. Per Florenskij questo è proprio quello che la scienza e la filosofia devono fare, vale a dire condensare e temperare il loro linguaggio facendo maturare la parola.

La parola maturata secondo Florenskij sta alla parola quotidiana “come la mela coltivata in giardino sta alla piccola mela selvatica.”²¹² Essa deve essere tanto elastica quanto rigida, individuale quanto universale, “tanto sgorgante in un batter d'occhio quanto definita storicamente nel corso dei secoli, tanto una mia azione arbitraria quanto un'azione coercitiva che incombe minacciosamente su di me.”²¹³ Deve mostrarsi al contempo immutabile e adattabile, solo con questo tipo di parola scienza e filosofia si possono sviluppare. Continuando con il paragone con la mela Florenskij ribadisce che la parola per essere matura deve presentarsi:

[...] smisuratamente più nutriente, per così dire, della parola ordinaria; più succulente, smisuratamente più concentrata; e al contempo, deve essere solida, rigida e persino smisuratamente più solida e più rigida della parola ordinaria. Con la sua compiuta definitezza

²¹⁰ *Ivi*, p. 121. *Sizìgia*, termine di origine greca indicante in senso letterale congiunzione, combinazione, unione coniugale.

²¹¹ *Ivi*, p. 121.

²¹² *Ibidem*.

²¹³ *Ivi*, p. 123.

interiore la parola da noi investigata dà al nostro spirito piena libertà di tornare sempre più a essa, senza andarle a noia, senza esaurirla, senza sentire l'influsso che l'orienta come qualcosa di violentemente coercitivo, che soffoca la creatività spirituale. Ogni volta che facciamo ritorno a questa parola, troviamo in essa nutrimento per noi nuovo, una fonte di nuove energie e di nuovi arricchimenti.²¹⁴

Non solo, per Florenskij si può addirittura affermare che la parola matura sia il modello stesso della realtà. Questa conclusione è per lui prevedibile dato che nella sua concezione il compito della conoscenza è quello di fornire una descrizione della realtà il più possibile “completa e condensata.”²¹⁵ Inoltre, egli designa figurativamente il processo ordinario della speculazione dialettica come cammino o:

[...] ascensione verso la sommità, mentre parola sintetica conseguita si può definire contemplazione della sommità stessa: qui la traslazione del moto cessa, ma ciò non significa che il moto in generale cessi. Il viandante, infatti, una volta raggiunto il vertice estremo del proprio cammino, converte l'avanzamento in moto rotatorio. Ed ecco, innanzi a lui si dischiudono orizzonti tanto vasti, che c'è di che contemplare, e la minima virata a destra o a sinistra gli offrirà nuovi elevati spettacoli nella loro totalità.²¹⁶

Ogni singola parola sintetica si divide in due linee parallele, ognuna delle quali ergendosi sulla propria “spina dorsale, supera la parola stessa. Queste due spine dorsali sono per Florenskij di fatto un'unica colonna vertebrale e questi innalzamenti sono uguali tra di loro, ma nella nostra lingua noi li dividiamo e per questo ci sembrano essere distinti.

Le espressioni tecniche e le formule di generalizzazione, verbali o simboliche – come ad esempio quelle algebriche – costituiscono la prima coppia di ordini corrispettivamente collegati e reciprocamente convertentisi sulla via del pensiero. Ogni espressione tecnica, qualsivoglia campo del sapere, viene introdotta con una definizione e quest'ultima presuppone dietro di sé un qualche giudizio di natura esistenziale, un giudizio cioè relativo all'esistenza o meno di quell'insieme di segni che si lega in uno con la definizione che viene proposta. Questo giudizio, o intuizione di tipo esistenziale, attesta la possibilità intrinseca, per nulla logico-formale, ma legata all'intera struttura di un dato campo dello scibile, ovvero la sua possibilità di esistenza accettabile in conformità di tutte le leggi di quel campo.²¹⁷

²¹⁴ *Ivi*, p. 126.

²¹⁵ *Ibidem*.

²¹⁶ *Ibidem*.

²¹⁷ *Ivi*, pp. 130-131.

Per quel che riguarda l'espressione tecnica necessaria al pensiero essa presuppone inevitabilmente una nuova attenta valutazione della connessione interna di ciò a cui questa espressione si riferisce. L'espressione tecnica serve, cioè, alla sintesi di molte parole per mezzo delle quali la connessione individuata può essere nuovamente descritta.

L'espressione tecnica autentica, che ha il pegno della vitalità e che spera di sopravvivere all'"invidiosa lontananza" se non di "secoli" almeno di anni, viene creata dallo spirito insieme con l'ascensione del pensiero verso la sommità che, sia pure non elevata, domina in ogni caso l'area circostante nel processo di innalzamento. L'espressione tecnica è indubbiamente una qualche sosta del pensiero nel senso di un chiarimento d'ordine superiore ed essa va valutata proprio come tale.²¹⁸

Bisogna a questo punto notare che per Florenskij denominare qualcosa non significa stabilire convenzionalmente l'emissione di un determinato suono in risposta a una data percezione, ma piuttosto aderire con il proprio pensiero al pensiero di tutta l'umanità. Esprimere una parola nella quale il pensiero di tutta l'umanità si rispecchia vuol dire identificare il legame necessario tra espressione esterna e contenuto interno. In altre parole, si riconosce nella nuova parola un simbolo: "la simbolicità della parola esige una immedesimazione con il denominato, una meditazione su di esso, e al limite, una sua comprensione mistica. In caso contrario, la parola creata, come una membrana, sarà portata via dal tempo ed espulsa dal granaio della cultura umana."²¹⁹

Detto questo possiamo affrontare il problema del termine. Esso è il corrispettivo di una qualche proposizione sintetica, che lo costituisce e che si trova "come raggomitolato in esso". Questa appunto, scrive Florenskij è la definizione di termine.

Ma qual è l'origine etimologica di termine? *Terminus* deriva dalla radice *ter* che significa attraversare, raggiungere una meta che si trova al di là. Il termine indica essenzialmente un confine. Secondo Florenskij questo confine viene concepito come "tracciato materialmente e perciò il nucleo più altamente significativo delle parole appartenenti a questa famiglia etimologica indicava un palo di confine, una pietra di confine, un segno di confine in generale."²²⁰ Nel terminologia filosofica della greca antica il termine corrispon-

²¹⁸ *Ivi*, p. 131.

²¹⁹ *Ivi*, p. 133.

²²⁰ *Ivi*, p. 140.

de a *horos* (confine) e in esso si avverte:

[...] senza difficoltà l'originario significato sacramentale e questo sacro proto-significato non è un caso in filosofia; ma, al contrario, come notiamo accadere regolarmente nella storia della terminologia filosofica, la coniazione della terminologia filosofica appunto da una parola d'uso comune rivela, nella parola, il suo strato originario, offuscato poi dai suoi successivi sviluppi unilaterali, i quali, in modo legittimo ma rendendola più inespressiva, scompongono la metafisicità della parola e la compatta pienezza della sua radice originaria.²²¹

Florenskij non si accontenta e decide di ricerca sul piano storico il significato di questo confine. Egli ci spiega allora come il diritto di proprietà primitivo sia un'istituzione di natura puramente religiosa e non giuridica. La sua nascita è legata al timore di Dio e alla paura di offendere il culto, "al quale una persona estranea non appartiene – non appartiene e non può appartenere – in quanto un estraneo non discende dai defunti venerati in quella data stirpe; e, per questo, nel caso in cui costui infrangesse la sacra inviolabilità riguardante anche solo un aspetto qualsiasi di un qualsiasi culto rientrante nell'organizzazione religiosa di quella stirpe"²²² commetterebbe un'azione empia punibile con terribili castighi, inflitti dai defunti stessi. Il *Term* rappresenta pertanto la religione domestica e conficcato a terra segna la proprietà di una famiglia. L'uso dei *Term* o dei sacri segni di confine è comune a molti popoli indoeuropei. Il termine allora è il custode della soglia:

[...] custode di tutto ciò che è compreso entro i limiti del confine custodito. In altre parole, il Termine è originariamente il custode del confine della coltura/cultura: dà alla vita articolazione e struttura, fissa stabilmente le sue articolazioni fondamentali e, non permettendo una generale confusione, pur ciò stesso limitando la vita, in realtà la libera verso un'ulteriore creazione. Il Termine non permette alla vita di fluire lungo il cammino più facile e per questo impedisce che la sua attività si disperda in uno sterile aumento di quantità, a scapito di un livello inferiore di qualità; al contrario, innalza il livello della vita, accresce il suo potenziale, conducendola verso risultati più perfetti, in forme concentrate e ben elaborate.²²³

Il termine è il significato-limite della cultura. Esso però, dando impulso alla nascita di una determinata cultura, è al contempo anche il fine verso il quale la cultura tende, conservando all'interno del proprio nome "sia l'indizio del suo originario legame con il culto,

²²¹ *Ibidem*.

²²² *Ibidem*.

²²³ *Ivi*, p. 144.

sia l'indicatore di tempo futuro. La causa finale coincide con la causa efficiente, la fine combacia con l'inizio, l'alfa è la stessa cosa che l'omega."²²⁴

Il termine è l'anima del pezzo di terra coltivato:

[...] con tutto quanto è in esso contenuto e, come anima, non solo indossa il proprio corpo, che è il limite della sua periferia, ma vive nella sua più recondita profondità: ciò è segnalato dalla presenza fissa di identiche divinità domestiche sia alla periferia del campo che nel suo stesso centro, sopra il sacro focolare domestico. Così l'anima, per costruirsi un corpo, ne delimita la futura regione dall'ambiente circostante e solo in questo modo tesse la trama della vita. Analogamente il sistema primario, il punto di concentrazione dell'intero organismo, riveste perifericamente il corpo, non essendo la nostra pelle infatti altro che una trasformazione del sistema nervoso.²²⁵

Applicando tutto ciò al linguaggio filosofico e scientifico, possiamo comprendere l'uso della parola termine. Il termine è una specie di delimitazione, un confine del pensiero che egli stesso si pone nel suo fluire indeterminato. Il pensiero colloca dei limiti rigidi di fronte a sé, "come delle certezze concrete, innalzate nello spirito, impiantate dal pensiero [...] tramite un atto sovralogico, con una volontà sovraindividuale, nonostante si manifesti attraverso l'individuo: nasce allora la coscienza."²²⁶ Ovviamente, sembra facile spostare la pietra di questo confine, ma in realtà essa è diventata uno vero e proprio tabù per il nostro pensiero. È il pensiero infatti che in questo senso "li ha stabiliti, li riconosce come custodi del suo patrimonio naturale e ha il terrore di violarli, in quanto pegni e condizioni per la propria coscienza."²²⁷ Così il termine, nel senso sopra chiarito, è un confine per mezzo del quale il pensiero si auto delimita, prendendo dunque coscienza di sé. Più la barriera di confine è rigida, più la coscienza sarà chiara e sintetica. Il modo di arresto di questa frontiera determina infatti anche il modo di autocoscienza del pensiero, la coscienza cioè di quell'atto, di quella attività con la quale viene posto questo confine. Il pensiero con ciò stesso si riconosce quale agente responsabile dell'arresto, si procura cioè nel suo flusso qualcosa di rigido, ma questo qualcosa di immobile non è a esso esterno, è piuttosto "la sua specifica attività, la mobile immobilità di un suo specifico atto, uno sforzo energico,

²²⁴ *Ibidem.*

²²⁵ *Ibidem.*

²²⁶ *Ivi*, p. 147.

²²⁷ *Ibidem.*

una tensione di forze.”²²⁸ Pur restando immobile innanzi al pensiero, esso di fatto è uno sforzo energetico del pensiero, la più grande manifestazione della sua tensione. Quanto più il termine è immobile, saldo e chiaro innanzi alla coscienza, tanto più grande deve essere l’energia vitale del pensiero. La storia del termine è perciò, per Florenskij, “la storia degli sforzi creativi da parte del pensiero il quale stratifica per sé, attorno a un nucleo fondamentale, sempre nuovi ostacoli, per poi acquisire, dopo aver concentrato tutto se stesso, nuova forza e nuova libertà.”²²⁹

§ La venerazione del nome

Quando abbiamo affrontato il problema delle antinomie abbiamo visto che per Florenskij la parola è energia. Tale energia della parola appartiene all’umanità in generale e alla singola persona. Ma, in senso proprio, non possiamo considerare questa energia semplicemente come oggetto della parola o come suo contenuto. Nella sua attività conoscitiva, infatti, la parola “guida lo spirito al di là dei confini della soggettività e lo mette in contatto con il mondo che si trova oltre i nostri stati psichici.”²³⁰ Grazie alla sua natura psico-fisiologica, la parola nel mondo non svanisce come fumo, ma piuttosto “ci mette faccia a faccia con la realtà e può pertanto, toccando il suo oggetto, essere riferita allo stesso modo sia alla rivelazione dell’oggetto in noi, sia alla nostra rivelazione in lui e di fronte a lui.”²³¹ Vi è dunque per Florenskij un nesso tra l’essenza e l’energia della parola.²³²

Florenskij ritiene, inoltre, che ogni evento del pensiero si basi su un presupposto onni-umano (che egli chiama *imeslavie*, cioè venerazione del nome) oppure sul contrasto con esso, ovvero sulla negazione di tale premessa di concordia umana. Il problema della venerazione del nome non è limitato solo alla filosofia o alla teologia, ma riguarda ogni visione del mondo. Per Florenskij, difatti, ognuno nel suo rapporto con l’esterno deve

²²⁸ *Ivi*, p. 148

²²⁹ *Ivi*, p. 149.

²³⁰ FLORENSKIJ P. A, *La venerazione del nome come presupposto filosofico*, in *Il valore magico della parola*, tr. it. G. Lingua, Medusa Edizioni, Milano 2001, p.21.

²³¹ *Ibidem*.

²³² *Ibidem*.

“decidersi in via di principio per o contro la venerazione del nome. La particolare definizione di tale presupposto viene scelta dall'autore in relazione ai suoi interessi biografici, in parte a causa della dura controversia apertasi sul versante teologico.”²³³

Decidersi verso l'approvazione o la negazione della venerazione del nome significa dunque fare i conti con la realtà. Florenskij scrive:

[...] ecco, io vivo nel mondo, nel vasto mondo e con il mondo, con le persone, con gli animali, con le piante, con gli elementi e con le stelle. Come non potrei pormi la domanda se davvero la realtà è così, o invece è un'illusione [...] La coscienza onni-umana mi conferma che appare (*kazetsja*) ciò che è nella realtà; la maggior parte dei rappresentanti della filosofia e della scienza cercano con ogni sforzo di smascherare questo “appare” come concetto vuoto e ingannevole: sembra ciò che non è. Per me non è assolutamente indifferente di pensare e sentire con il genere umano oppure con chi è incline alla negazione [...] Per me non è affatto indifferente se respiro a pieni polmoni nel bosco o in campagna [...] Attraverso il profondo ancoraggio della mia coscienza, la mia vita viene determinata in modo del tutto diverso proprio in ciò che per me rappresenta la cosa più importante.²³⁴

Da qui si capisce che nella venerazione c'è qualcosa di più profondo che coinvolge anche il nostro destino di uomini e la nostra responsabilità spirituale per la vita. La venerazione del nome apre a una verità che per Florenskij è insita nell'uomo e da cui non si può separare, perché soltanto la verità conferisce dignità all'uomo.

Colto o ignorante, istruito o selvaggio, moderno o antico, l'uomo è stato sempre e dovunque uomo, cioè al centro della sua essenza spirituale ha sempre avuto il sentimento vivo della verità, e in questo senso tutti sono stati sempre uguali in quanto uomini. Il compito della venerazione dell'uomo, in quanto atto intellettuale creativo, è di dichiarare il sentir ancestrale dell'umanità in modo strutturato, senza il quale l'uomo non è uomo, ed esporre così le condizioni ontologiche, gnoseologiche e psico-fisiologiche che sono all'origine del sentire universalmente umano e del sentire personale.²³⁵

Nondimeno, la venerazione del nome da subito mette in conto la possibilità di un'antinomia e riconosce che non potrà mai spiegare tutto in modo unitario. Il sentimento fondamentale dell'umanità, “io vivo nel mondo e con il mondo”, sotto intende il vero esistere nella forma della realtà: la mia, quella dell'umanità e anche quella che è al di fuori di me, che esiste indipendentemente dalla mia coscienza. In questa duplicità c'è però per Flo-

²³³ *Ivi*, p. 22.

²³⁴ *Ibidem*.

²³⁵ *Ivi*, pp. 22-23.

renskij l'unione, o il superamento di tale duplicità come qualcosa di altrettanto vero. Chi conosce e ciò che dev'essere conosciuto "sono autenticamente uniti, in questa relazione, ma sono altrettanto autenticamente autonomi."²³⁶

Il modo di pensare opposto alla venerazione del nome, che Florenskij chiama la lotta al nome (*imeborcestvom*) non riconosce da subito il nesso originario che connette verità e genere umano per cui non le resta altro che "nutrire la convinzione che, se anche l'umanità in generale, non possiede la verità, questa può venir costruita o inventata da singoli gruppi o da singoli ricercatori."²³⁷ Poiché però è impossibile realizzare un edificio senza avere un terreno sotto di sé, il ricercatore che combatte il nome (*imeborceskomy issledovatelju*) sostituisce al principio onni-umano la coscienza di un singolo gruppo oppure direttamente la propria, scambia cioè ciò che è di tutti gli uomini con ciò che è solo dell'uomo singolo. Questa per Florenskij è una eresia.

Per far vedere il legame che unisce la parola e l'uomo egli approfondisce ulteriormente la sua analisi sulla parola e sul parlare. Per Florenskij dobbiamo intendere la comunicazione e il parlare come una manifestazione autonoma della nostra essenza verso l'esterno, nella misura in cui noi consideriamo "come meta di una tale manifestazione non delle energie calcolabili esternamente come energie fisiche, occulte ma il senso che attraverso di esse entra nel mondo trans-oggettivo."²³⁸ Tale estensione all'esterno è rintracciabile anche nella linguistica dove vengono distinte diverse forme di linguaggio, come per esempio quello dei gesti o dei segni. Lo scopo comune che condividono tutti questi linguaggi è quello di manifestare un senso: "la parola viene pronunciata dall'intero organismo, anche se vengono accentuati specificamente questo o quel lato dell'autorivelazione del soggetto della conoscenza; in ogni tipo di linguaggio sono contenuti in germe tutti gli altri. Così parlando, gesticoliamo, cioè usiamo il linguaggio dei movimenti corporei, tendiamo a disegnare ideogrammi: è il linguaggio dei segni, o delle note musicali."²³⁹

Così quando disegniamo spesso rimaniamo in silenzio, mentre durante altre attività che richiedono un'alta concentrazione ci esprimiamo anche attraverso movimenti o emet-

²³⁶ *Ivi*, p. 24.

²³⁷ *Ivi*, p.23.

²³⁸ *Ivi*, p. 30.

²³⁹ *Ibidem*.

tendo suoni ad alta voce. Alla fine per Florenskij si può dire che esiste una sola lingua che è quella “dell’autorivelazione attiva attraverso l’organismo nella sua totalità – ed esiste un unico tipo di parole, quelle che sono articolate dal corpo intero.”²⁴⁰ In un discorso, effettivamente, possiamo accentuare di più il lato gestuale o quello musicale e così possiamo fare anche nella lingua, marcando determinate sfumature “che sono attribuite prevalentemente a un’azione, come anche i suoni armonici che accompagnano tutte le altre azioni [...] Ogni parola viene pronunciata da tutti i nostri organi, dall’intero corpo, sebbene risultati dominante l’attività dell’uno o dell’altro.”²⁴¹

La voce, a parere di Florenskij, è l’organo collegato in maniera versatile con i centri nella cui attività si rivela il processo sinergetico del nostro rapporto spirituale con la realtà. Tenendo conto di ciò egli ritiene che soltanto la parola prodotta dall’organo vocale possa esplicitare il processo conoscitivo, permettendoci di manifestare come oggettivo ciò che:

[...] prima restava nel soggettivo e non si manifestava neppure davanti a noi stessi come verità conosciuta. Al contrario la parola pronunciata traccia il bilancio del nostro desiderio interiore di verità e ci mette davanti agli occhi l’impulso (*Sehnsucht*) di una conoscenza quale meta raggiunta e valore acquisito dalla coscienza. E non importa tanto, in tal senso, se questa parola viene pronunciata in silenzio, mormorata o urlata, per quanto certamente il volume della voce, il tuonare della verità annunciata nella sua oggettività, conferisce fermezza e affidabilità conoscitiva.²⁴²

La parola è fenomeno energetico, costituito da due unità, che sono come un ponte di collegamento tra ciò che fino adesso è rimasto separato. Prendendo spunto da un esempio geometrico, Florenskij sostiene che così come possiamo stabilire un collegamento equivalente a zero (isotopo) che avvicina due punti distanti nello spazio, allo stesso modo il pronunciare una parola permette al conoscente di avvicinarsi a ciò che deve essere conosciuto. Le due unità della parola o i punti “seppur separati uno dall’altro nello spazio, si rivelano uniti. La parola è un isotopo ontologico.”²⁴³

La parola dipende tuttavia dai suoi sostegni come un punto che unisce due rive, ma:

²⁴⁰ *Ivi*, p. 31.

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ivi*, p. 32.

²⁴³ *Ivi*, p. 33.

[...] non è né l'una né l'altra riva e muore nella sua qualità di ponte se perde uno dei punti di appoggio. Diviene così comprensibile anche l'affermazione opposta, che cioè la parola è il soggetto conoscente e l'oggetto da conoscere, le cui energie unite lo tengono in essere. Al viandante che si trova su una delle due sponde, non si estende forse il ponte all'altra sponda cosicché essa giunga fino a lui? Esso è la propaggine dell'altra sponda attraverso cui è possibile raggiungere il non raggiungibile da sé, e lo saluta sulla sua soglia. Se il viandante fosse già sull'altra sponda il ponte rappresenterebbe la sponda opposta. Così anche la parola è ponte tra Io e non-Io.²⁴⁴

La parola è l'attività del soggetto, ma all'interno dell'attività è il soggetto stesso che penetra nel mondo. Secondo Florenskij ascoltando la parola dobbiamo dire:

“Ecco, questa è la ragione che conosce, questa è la persona che ragiona”. E dicendoci questo ci addentriamo, attraverso la parola, nell'energia dell'essenza di questa persona. [...] dalle sue parole noi conosciamo una persona, un essere ragionevole in generale, poiché siamo convinti che le sue parole riproducano direttamente l'attività del suo sé, e che attraverso di esse si rivela la sua essenza nascosta: siamo convinti che la parola è il parlante stesso.²⁴⁵

Le parole di una persona ci permettono di vedere l'attività della sua coscienza e per questo facciamo coincidere la parola con il parlante. Nella parola riconosciamo in più la realtà stessa nella sua autenticità, perciò vale per essa la formula del simbolo: essa è più di se stessa.²⁴⁶ Se ora consideriamo il soggetto della conoscenza come essenza della parola-simbolo, allora vale per tutto ciò che s'è detto della parola la formula ontologica del simbolo “quale realtà che porta con sé fusa l'energia di un'altra realtà attraverso cui gli è dato anche questo altro essere.”²⁴⁷

La relazione del conoscente con la sostanza da conoscere esige però dalla parola una particolare condensazione: questa è il nome. In particolare, il nome di persona ha un'importanza determinante in un individuo e nei suoi rapporti vitali, perché il nome proprio lo rende una persona irripetibile e unica.²⁴⁸ Rispetto a quello comune, il nome di persona può essere distinto soltanto quantitativamente. Un nome si distingue dall'altro soltanto nella misura in cui ogni nome di persona è, in base alle sue caratteristiche linguistiche, lo stesso nome comune. Se scritto con la lettera minuscola ogni nome proprio diventa, dallo

²⁴⁴ *Ibidem*.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 34.

²⁴⁶ Cfr. definizione di simbolo.

²⁴⁷ FLORENSKIJ P. A., *La venerazione del nome*, cit., p. 34

²⁴⁸ Cfr. *Ivi*, p. 35.

studio di Florenskij, un nome comune, se non nella nostra, in un'altra lingua: "linguisticamente Vera è vera (la fede), Rosa è rosa, Isaak, o meglio Icgak è *icgak* (il ridere) o Pëtr è *petr* (la pietra). Ogni nome di persona conduce, senza eccezione, a un nome comune, o in ogni caso può esservi riconducibile."²⁴⁹

Ciò nonostante, sia il nome proprio sia il nome comune, sono per la lingua parimenti indispensabili come lo sono le gambe per il camminare, "e il voler affermare il primato genetico della gamba destra o di quella sinistra significherebbe distruggere l'unità organica. Ciò che principalmente rende impossibile sopprimere l'antinomia di nome comune e nome proprio è il fatto che nel loro carattere esteriore sono uguali, mutando solamente l'accento dell'interesse."²⁵⁰ Se, come abbiamo visto il nome comune, come la parola, è più di se stesso, essendo sia colui che nomina sia la cosa da nominare, allora questo vale a maggior diritto per il nome proprio. Peraltro nel pensiero di Florenskij, bisogna tenere in conto alcune diverse sfumature del nome comune che invero "non mira alla realtà come tale, ma a qualcos'altro, alla fin fine a colui che parla. Pur esistendo una realtà da nominare, il nome comune serve tuttavia all'autorivelazione di colui che conosce ed è prevalentemente lui stesso."²⁵¹ Il nome proprio, invece, ha davanti agli occhi ciò che dev'essere conosciuto e pertanto rende manifesta, sebbene anch'esso riveli colui che conosce, "soprattutto la realtà da conoscere, ed è esso stesso tale realtà."²⁵² Per Florenskij non è comunque necessario tracciare delle linee di confine nette tra i due nomi. Sebbene siano opposti in base al loro accento interno, "il nome proprio e il nome comune non raramente si compenetrano, e uno passa nell'altro."²⁵³ Questo penetrazione reciproca non è qualcosa di estraneo per noi, in quanto:

Ciascuno di noi ha esperienza di tale salto da un tipo di conoscenza a un altro. Ognuno di noi ha sperimentato che il viso dell'interlocutore, che un attimo prima ci conduceva ancora nella profondità della personalità e dischiudeva ai nostri occhi una vita nascosta, improvvisamente pare coperto da un velo ontologico e sta davanti a noi come strappato nella sua essenza, come qualcosa di esteriore. Ognuno di noi ha sperimentato che lo sguardo che penetrò nell'infinità dello sguardo dell'altro, improvvisamente incontra l'umida rotondità del globo oculare, scivola insensibilmente sulla pelle e percepisce soltanto

²⁴⁹ *Ivi*, p. 37.

²⁵⁰ *Ibidem*.

²⁵¹ *Ivi*, p. 39.

²⁵² *Ibidem*.

²⁵³ *Ibidem*.

i pori del viso. In quell'attimo, l'intera personalità non ci appare come un fascio mal legato di singole caratteristiche? A causa di questo offuscamento il nome proprio, pur serbando l'inviolabilità della sua materia linguistica, trova un diverso punto di vista interno e, perdendo la sua individualità, diventa nome comune.²⁵⁴

Florenskij per esporre in maniera più immediata questi concetti ci chiede di riflettere sulle denominazioni degli eroi gogoliani, i cui nomi propri “bramano addirittura a diventare nomi comuni, e di conseguenza rivelano, piuttosto che le cose nominate, il procedimento di pensiero di colui che nomina.”²⁵⁵ Chiamare un conoscente ‘*čičikov*’ oppure ‘*sobakevic*’²⁵⁶ può essere motivo di riso anche se ciò lo caratterizza perfettamente, ma in realtà:

[...] rido soltanto di me stesso, perché sono io che ho rovinato il fondamento della conoscenza e la natura del nome alla radice, cosa che testimonia di me come uno che rovina. Si può chiamare questa attività onomoclastia, per analogia con l'iconoclastia, che significa rompere le icone o i nomi nella loro essenza spirituale. L'iconoclasta è un distruttore di nomi. Non a caso l'attività inversa, ovvero conservare l'essenza spirituale dei nomi nella sua totalità, proteggerla contro invasioni e lasciare così che il nome acquisti fama e gloria, ha assunto il nome di “venerazione del nome” (*imeslavia*).²⁵⁷

Tuttavia, per poter parlare dei nomi come di tipi della struttura individuale dell'anima e del corpo non è necessario riconoscervi delle sostanze metafisiche: è sufficiente però riconoscere che si comportano come tali. Ma se si discerne nei nomi una sostanza metafisica allora è necessaria una spiegazione gnoseologica della loro natura, così è pure necessario, quando se ne neghi la natura metafisica spiegare come sia possibile che i nomi abbiano in un certo senso energie proprie e ontologiche e, aggiunge Florenskij, come “questo ‘avere in un certo senso’ ed ‘essere in un certo senso’ voglia dire non avere e non essere. L'onere della spiegazione empirica consiste nello scoprire perché i nomi si presentano con un'energia propria e, dal punto di vista ontologico, con un essere proprio.”²⁵⁸

Per Florenskij se i nomi non hanno energie proprie, dovrebbero essere interpretati come punti focali di altre energie e se non si ammette che hanno un'essenza propria, allora sono specchio di altri esseri. Dato che nell'indagine empirica di fenomeni sociologici,

254 *Ivi*, pp. 39-40.

255 *Ivi*, pp. 40.

256 Čičikov e Sobakevic sono due personaggi delle *Anime Morte* di Gogol'.

257 FLORENSKIJ P. A., *La venerazione del nome*, cit., p. 40-41

258 FLORENSKIJ P. A., *Il valore magico della parola*, cit., p. 65

di cui fanno parte anche lo studio dei nomi propri, l'unica realtà ammessa è l'ambiente sociale e le energie sono quelle di tale ambiente allora l'obiettivo di Florenskij è spiegare "in quale modo le energie dell'ambiente sociale si raccolgano in quelli che sembrano dei punti focali, definiti col termine 'nomi', e per quale motivo questi punti focali, pur essendo 'apparenti', sembrano essere delle realtà."²⁵⁹ Per Florenskij, infatti, è sufficiente:

[...] la convinzione dei popoli per fare dei nomi i focolai della creazione della personalità. L'umanità pensa infatti i nomi come forme sostanziali, come esseri che formano i loro portatori, quali prima erano dei semplici soggetti non caratterizzati. Sono categorie dell'essere. E se l'ambiente sociale ritiene che siano categorie, questo allora è sufficiente per farli diventare imperativi sociali. Un imperativo, espresso nei confronti di un ambiente e dell'individuo, è già una parola creativa.²⁶⁰

Per spiegare tali rapporti egli ci porta l'esempio di un bambino a cui viene dato il nome 'Napoleone'. Secondo Florenskij, inevitabilmente, tutti da lui si aspetteranno azioni degne di tale nome oppure si cercherà di eliminare dalla sua personalità tutto ciò che potrebbe rappresentare una negazione degli 'atti napoleonici'. Il fatto che il neonato "venga bollato 'come Napoleone' si dà a ogni ora, a ogni minuto, dovunque e da ciascuno, attraverso la volontà collettiva del popolo".²⁶¹

I nomi hanno dunque al loro interno qualcosa di definito e compiuto, ogni nome è un mondo proprio chiuso in sé. Quello che abbiamo detto per i nomi vale, ovviamente, anche per i soprannomi, per le figure delle favole e per i tipi letterari, che conferiscono a questo o a quel nome una forma specifica, una certezza.

La determinatezza del nome per Florenskij è una prima condizione dell'umanità, la seconda, invece, riguarda l'effetto del nome come tale. Ogni nome ha involontariamente un esito, lascia un'impressione su colui che lo porta e questo è un imperativo:

Se i nomi hanno un effetto, allora ogni singolo, Ivan, Pavel, Aleksander, dev'essere così o così; allora ogni singolo non può far altro che corrispondere al proprio nome. Ciascuno ha perciò davanti ai propri occhi l'imperativo "vivere secondo il proprio nome", di rendere giustizia al compito del nome. E se anche uno non presentasse nel carattere alcuna disposizione in tal senso, cercherebbe tuttavia di apparire così come il nome gli richiede; la maschera che porta fin dall'infanzia, nell'età matura si confonderà con il suo volto. Ciò

²⁵⁹ *Ivi*, pp. 65-66.

²⁶⁰ *Ivi*, p.66.

²⁶¹ *Ibidem*.

valga a spiegare, schematicamente, perché i nomi realmente divengono sintesi superiori, rappresentando così il contenuto fondamentale della scienza storica.²⁶²

Se i nomi hanno un legame così estrinseco con colui che lo porta, non ci si deve sorprendere se dall'analisi del nome Pavel scopriamo che nell'immaginario di ogni popolo, dei cristiani come anche dei non cristiani, esso è inscindibile da quello dell'Apostolo delle lingue.²⁶³

§ Il nome di Dio

Abbiamo anticipato che la venerazione del nome è al centro di una disputa teologica lunga e accesa. La sua posizione può essere enunciata nella formula "il nome di Dio è Dio stesso". Più articolatamente, secondo Florenskij, si dovrebbe dire "il nome di Dio è Dio, ovvero Dio stesso. Ma Dio non è il suo nome, né il suo Nome Stesso."²⁶⁴ Viene così affermato nella formula che il Nome di Dio è una realtà che rivela l'essenza divina e la rende manifesta, rappresentando più di se stessa. Dire che è divina però non è sufficiente, per i sostenitori della venerazione del nome, perché essa è Dio stesso, "effettivamente Nome e non qualcosa di illusorio, non un'apparenza ingannevole; ma, una volta manifestato, Egli nell'apparire non perde la sua realtà anche se, pur essendo riconosciuto, non si esaurisce nella conoscenza, non è un nome, ovvero la sua natura non è la natura di un nome, di nessun nome di qualunque tipo sia, neppure del suo stesso nome, del suo Nome che lo rivela."²⁶⁵

Se comprendiamo questa formula piuttosto concentrata allora ci diventa più chiara la convinzione umana che "le cose che devono essere rese manifeste, e che dunque vengono a buon diritto definite con il nome di ciò che deve essere reso manifesto."²⁶⁶ Detto ciò, secondo Florenskij possiamo distinguere in Dio due lati: uno interiore (la sua essenza) e uno rivolto verso l'esterno (l'energia). Anche se questi due elementi non sono mescolati

²⁶² *Ivi*, p.67.

²⁶³ Cfr. P. A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli*, cit., pp. 313-333.

²⁶⁴ *Ivi*, p. 41.

²⁶⁵ *Ivi*, p. 43.

²⁶⁶ *Ibidem*.

tuttavia non sono neanche disgiunti. Florenskij sostiene che, in virtù di questa inseparabilità, l'uomo e tutte le altre creature sono rapporto con la sua stessa sostanza e hanno dunque "il diritto di nominare tale energia con il nome di Colui che agisce, il nome di Dio."²⁶⁷ Questa tesi della denominabilità dell'energia divina con il suo nome è il presupposto necessario di ogni giudizio religioso. Secondo Florenskij però non occorre essere:

[...] teologi, né credenti per capire il valore di tali principi ai fini dell'economia generale del pensiero: è sufficiente accettare la vita e rendersi conto della sua solidarietà con quanto è generalmente umano. Si tratta, in definitiva, del rapporto di essenza e di energia: di quale essenza si parli, ciò dipende naturalmente dalla questione rispettivamente posta. Credente e non credente, ortodosso e giudeo, pittore e poeta, scienziato e linguista, tutti hanno bisogno di chiarezza sulla dottrina dell'essenza e delle energie, perché solo così si può rispondere alla domanda fondamentale della conoscenza in armonia col pensiero generalmente umano.²⁶⁸

Alla radice delle dispute sul Nome di Dio c'è, secondo Florenskij, l'assenza del timore di Dio. Il timore di Dio è ciò che proviamo sentendoci continuamente "al cospetto dell'Essere Supremo, è la sensazione continua – dei nostri sensi, di tutto il nostro organismo, di tutto il nostro essere – di trovarci di fronte a un livello ontologico al quale non è possibile applicare le categorie consuete."²⁶⁹ Questo accade perché non riflettiamo abbastanza sul fenomeno e perché ci scordiamo "che la nostra realtà è mera imitazione di una realtà altra e superiore, e che non ha valore di per sé, ma in quanto latrice di tale realtà suprema; dimentichiamo che la divina liturgia non è uno spettacolo, ma il manifestarsi della nostra realtà di un grado altro dell'essere."²⁷⁰ La visione del mondo ortodossa sostiene, infatti, che il mondo sia compenetrato dai raggi della Verità, vede nel nostro mondo un mondo altro, "guarda al creato come simbolo di una realtà superiore, laddove il rinnegamento del nome (onomoclastia) è la negazione stessa della possibilità del simbolo."²⁷¹ Nuovamente, anche nella questione del Nome di Dio il concetto di simbolo è un elemento cruciale.

La questione del simbolo, come abbiamo visto precedentemente, riguarda il rapporto di unità fra due realtà o livelli, il superiore e l'inferiore, "ma è un'unità nella quale l'infe-

²⁶⁷ *Ivi*, p. 45.

²⁶⁸ *Ivi*, p. 46.

²⁶⁹ FLORENSKIJ P. A., *Il nome di dio*, in *Realtà e mistero*, cit., p. 68.

²⁷⁰ *Ivi*, pp. 68-69.

²⁷¹ *Ivi*, p. 70.

riore contiene il superiore, ne è compenetrato e impregnato. Il bogomilismo²⁷² e il positivismo, invece, ritengono incommensurabili tali livelli della realtà, essendo a loro estraneo il concetto di valore dell'essere."²⁷³

Per esplicitare tale concezione del simbolo Florenskij utilizza un esempio davvero efficace:

Il libro. Che cos'è un libro? Le risposte a una tale domanda possono essere diverse a seconda che se ne prenda in considerazione l'aspetto esteriore o – e soprattutto – il contenuto, o per meglio dire a seconda che si guardi al corpo o all'anima del libro. Partendo dal livello inferiore – il materiale – il libro è un insieme di fogli di carta di un determinato formato rilegati insieme. Sulla carta sono impresse linee e punti di un colore che dipende dalla composizione chimica dell'inchiostro. E via di questo passo. Tuttavia, proseguendo lungo questa direzione – vale a dire analizzando l'aspetto del libro e il suo materiale – non ne conoscerete mai l'Essere Superiore, che è quanto di fatto determina il concetto di libro quale possibile modo per esprimere e fissare il pensiero umano. Il nesso fra senso da una parte e la carta e l'inchiostro dall'altra non è spiegabile, ma c'è: è evidente e inconfutabile. In caso contrario il libro non potrebbe esistere. Il grado superiore e l'inferiore si legano in modo talmente organico che laddove si distrugga il livello inferiore, anche il superiore finirà irrimediabilmente annientato.²⁷⁴

Il visibile e l'invisibile sono due piani dell'attività che si legano e rafforzano reciprocamente come “il corpo e l'anima nell'essere umano”²⁷⁵. Tuttavia, l'uomo tende a considerare il corpo nella parola, come qualcosa di insignificante, di irrisorio e per questo siamo soliti dire “sono solo parole”. Un giudizio perfetto, secondo Florenskij, “per preparare il terreno psicologico all'onomoclastia.”²⁷⁶

Se, come abbiamo visto più volte, la parola è una sinergia fra colui che conosce e la cosa conosciuta, questo vale a maggior ragione in riferimento alla conoscenza di Dio. L'energia umana è, in Florenskij, proprio “la condizione per lo sviluppo dell'energia superiore – Dio.”²⁷⁷

Sempre riprendendo l'esempio del libro egli dice che noi possiamo dire che è un fascicolo di carta o che è una grande opera d'arte. Queste affermazioni sono entrambe lecite,

272 Bogomilismo è il nome di una setta nata in Bulgaria che propagava l'idea che l'uomo potesse entrare in diretto contatto con Dio senza passare per la Chiesa Ufficiale a cui si opponevano. Cfr. CONTE F., *Gli Slavi – La civiltà dell'Europa centrale e orientale*, tr. it. E. Garino, D. Formentin, Einaudi, Torino 1991, pp. 506-513.

273 FLORENSKIJ P. A., *Il nome di dio*, cit., pp. 70-71

274 *Ivi*, pp. 71-72.

275 *Ivi*, p. 73.

276 *Ibidem*.

277 *Ivi*, p. 80.

ma bisogna anche considerare il significato spirituale del libro come superiore rispetto all'aspetto esteriore. Se parliamo del Vangelo esso è sì un insieme di pagine di carta, così come possiamo dire che il Nome di Dio è solo un suono, però questi non sono i suoi tratti primari. Certamente si può affermare che il Nome di Dio è composto da suoni, è corretto, ma per Florenskij non è solo questo. Quello su cui noi dobbiamo concentrarci veramente nel Nome di Dio è la sua anima, il suo simbolo. Relegare il Nome di Dio a semplice raccolta di suoni vuol dire assegnare il primato "di rango inferiore."²⁷⁸

Se il Nome di Dio è Dio, ciò nonostante per Florenskij Dio non è il suo nome. L'essenza divina è superiore alla Sua energia, anche quando tale energia esprime l'essenza del Nome di Dio. Prendendo sempre un esempio preso dal quotidiano ci spiega che ciò che vediamo guardando il sole è il sole, ma di per sé il sole non si riduce all'effetto che esso provoca su di me."²⁷⁹ Un oggetto e la sua energia possono essere osservati dall'alto verso il basso o dal basso verso l'alto, vale a dire o partendo dall'oggetto per giungere all'energia, oppure dall'energia per arrivare all'oggetto. Ma quando si tratta di Dio possiamo solamente guardare dal basso in alto, di conseguenza "non siamo in grado di separare Dio dalla Sua energia, di distinguere fra Lui e la Sua energia."²⁸⁰

Un altro aspetto del Nome di Dio, riguarda la sua nominabilità. Il poter nominare Dio è, per Florenskij, il primo assunto della conoscenza cristiana. Il cristianesimo è la predicazione del Nome di Gesù Cristo e del Vangelo, è la chiamata a professare il Nome di Cristo, noi invece sostituiamo la professione del Nome con la professione di Gesù Cristo stesso, dimenticando l'imponenza del Nome di Dio. Il Nome di Dio produce in noi un'impressione psicologica di pesantezza:

Alla stregua di un lingotto d'oro che cade sulla testa. Prima della ventura di Gesù Cristo si aveva, da un lato, la ricerca delle divinità, e dall'altro la ricerca dei nomi. Poi, con il Suo avvento, non fu più necessario cercare divinità invisibili. Con l'annuncio del Dio Invisibile ha inizio anche il discorso dell'apostolo Paolo sull'Areopago (At 17, 22-31). Nell'Antico Testamento il concetto del Nome di Dio coincide, o quasi, con il concetto di Gloria Divina. Essi si danno continuamente la voce. Siamo inclini a pensare che la Gloria Divina sia l'insieme delle lodi umane o angeliche, e comunque del creato, vale a dire qualcosa di discontinuo, di instabile. In realtà Essa è, invece, qualcosa di vero, di reale, di tremendo quasi, quanto la realtà. La sua realtà si rivela appena agli uomini: come una nuvola la Gloria di

²⁷⁸ *Ivi*, p.81.

²⁷⁹ *Ibidem*.

²⁸⁰ *Ibidem*.

Dio riempie il *Sancta Sanctorum*. Essa non è fatta di giudizi e opinioni umane – fugaci e labili; a Gloria di Dio è stato creato il mondo e ogni cosa esistente. Nella Sacra Scrittura i concetti di Gloria Divina e Nome di Dio sono talmente vicini che, molto sommariamente, finiscono per essere la stessa cosa.²⁸¹

§ Il valore magico della parola

Secondo Florenskij noi siamo abituati a vedere nella parola la manifestazione del significato, ma ci dimentichiamo che essa è anche la manifestazione (*javlenii*) del significato. Oltre all'identificazione tra parola e significato dobbiamo tenere in considerazione anche quella tra parola e manifestazione. La parola, scrive, “è nello stesso modo in noi e fuori di noi, e se è giusto vedere nella parola un avvenimento della nostra vita interiore, non dobbiamo tuttavia dimenticare che nello stesso tempo si è già sottratta al nostro potere e che si trova sciolta dalla nostra volontà nella natura esterna.”²⁸²

Noi disponiamo liberamente della parola, quando la parola non è ancora, quando però si manifesta perdiamo il nostro possesso su di essa. Come dice la saggezza popolare:

“la parola è come un passero, lasciala libera e non la prenderai mai più” [...] Ma questo istante cogente della parola viene dimenticato quasi subito, specialmente dalla persone che sono di casa nella scienza, malgrado il popolo, complessivamente, non lo dimentichi mai. Ma se si considera la forza e il potere della parola, una tale dimenticanza non rimane impunita e non conduce soltanto a errori teoretici, ma anche a mancanze sociali e personali che in certi casi non possono che essere definite un crimine.”²⁸³

La parola, come termine intermedio fra mondo esterno e interno è un'entità anfibia che vive intessendo specifiche relazione tra l'uno e l'altro mondo, e tali relazioni, “per quanto l'occhio del positivista stenti a percepirle, tuttavia esistono e stanno alla base di tutte le ulteriori funzioni della parola.”²⁸⁴ Attraverso la parola la vita è assimilata dallo spirito. La parola per questo è magica e mistica. Considerare questo aspetto magico della parola significa capire perché “noi possiamo agire nel mondo tramite la parola. Indagare

²⁸¹ *Ivi*, p. 83.

²⁸² P. A. FLORENSKIJ, *Il valore magico della parola*, in *Il valore magico della parola*, cit., p. 51.

²⁸³ *Ibidem*.

²⁸⁴ *Ibidem*.

come e perché la parola sia mistica significa rendersi conto del senso di quella dottrina secondo cui la parola è la realtà da essa significata.”²⁸⁵

Quello che Florenskij cerca di fare non è di dimostrare l’esistenza effettiva degli aspetti magici della parola, bensì di giustificare tale possibilità. Compito nostro “sarà dunque rilevare la possibilità, e anzi la probabilità dell’effetto magico della parola, nella prospettiva di mostrarne anche l’effetto mistico.”²⁸⁶

La convinzione che nella parola riposi una forza magica rappresenta il patrimonio secolare di diversi popoli, ed è difficile trovarne uno che non abbia manifestato un fede vivissima in essa in una determinata epoca. Data questa fiducia alla forza magica della parola, per Florenskija bisogna considerarla come inscindibilmente connessa all’uso della lingua e come un momento indispensabile nella vita della lingua. È, per lui, “pertanto quanto di più naturale che ci atteniamo, in questa sede, al più generale e popolare sentimento della vita, alla ragione onni-umana, e non seguiamo nella questione proposta l’accezione negativa del positivismo linguistico, ma poniamo alla base della parola la concezione positiva dell’intera umanità.”²⁸⁷

Florenskij nota come i suoi contemporanei, che hanno acquisito una concezione scientifica del mondo, siano persuasi che se la parola agisce lo fa solo come significato razionale e non “riflette minimamente su come questo senso possa essere trasmesso da una coscienza all’altra, quali siano i processi interni che rendono possibile la rivelazione del senso della coscienza.”²⁸⁸ Il presupposto di questa semplificazione estrema è rintracciabile nel dualismo cartesiano, a cui non si può sottrarre nemmeno un problema specifico come quello della parola. Florenskij ritiene che la *res extensa* e *res cogitans* di Cartesio “pur avendo perso in evidenza continuano tuttavia a segnare la comprensione del mondo in ampie cerchie dell’*intelligencja*; è una verità scontata, per questa, che i processi della realtà materiale e il senso che si rivela nella coscienza possano non aver nulla in comune; ma se l’anima e il corpo non hanno nulla in comune, se l’uomo in senso proprio non è una totalità, allora tanto meno la sua parola può essere una totalità.”²⁸⁹

²⁸⁵ *Ivi*, pp.51-52.

²⁸⁶ *Ivi*, p.52.

²⁸⁷ *Ivi*, pp. 52-53.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 53.

²⁸⁹ *Ibidem*.

Qual è il significato della parola per la maggioranza delle persone? Florenskij mostra come essa corrisponda a un senso enucleato:

[...] più o meno felicemente; un concetto, plasmato in modo più o meno preciso, trasmesso a un altro mediante una traccia sonora e un segnale collegato al concetto. Un suono connesso con il significato che viene descritto solo in modo condizionato, nonostante sia assolutamente incomprensibile come possano connettersi, anche condizionatamente, cose che non hanno alcun rapporto interno e, di conseguenza, non possono stabilire alcun collegamento stabile, visto che la condizione dev'essere data dall'una o dall'altra parte – o in modo meccanico-materiale o in modo logico-razionale. Da questo punto di vista sarebbe più giusto negare, in buona sostanza, l'esistenza della parola in generale, come il cartesianesimo dovrebbe negare l'uomo; ma la realtà, in questo caso o in quell'altro si fa sentire. E siccome sarebbe troppo faticoso sottrarsi completamente alla visione onni-umana, si giunge a un compromesso: l'esistenza della parola non viene negata, come non viene negata l'esistenza dell'uomo, ma l'incomprensibilità, o, ancora, l'inaccettabilità di tale esistenza, nei limiti del dualismo, viene taciuta. Con ciò la parola come concetto è senza via di scampo; ingabbiata in una soggettività impotente e irreali, se si porta a termine il ragionamento non ha posto nell'essere.²⁹⁰

La parola dunque viene ridotta a un mero *flatus vocis* o a un *nihil audibile* che secondo la definizione dei nominalisti medioevali è un nulla che è sì ascoltabile, ma che non produce nulla, non oltrepassa i limiti in cui il soggetto parlante è chiuso. Dunque, in questa visione la parola non può essere considerata come una realtà autentica, ma è “solo senso, astrattamente concepito.”²⁹¹

Florenskij fa vedere come il mancato riconoscimento della realtà della parola porta a mettere in dubbio che la parola sia un organismo. Se, però, la parola non è un organismo allora dovrebbe essere considerata come un'unione “estrinseca di energie, e quindi causale, nonché priva di ogni sostanza.”²⁹² Tuttavia Florenskij evidenzia come l'interpretazione della parola come organismo sia presente già nell'antichità, soprattutto in relazione all'aspetto della fisicità. Gli antichi, ricorda, si domandano se la voce è un elemento fisico, se ha un corpo, se può perdurare nel tempo, ma la maggior parte degli intellettuali contemporanei a Florenskij non sembra prendere sul serio queste domande e “non vede questa fisicità della parola: sotto il profilo fisico essa è, per loro, solamente un processo, non

²⁹⁰ *Ivi*, p. 54.

²⁹¹ *Ibidem*.

²⁹² *Ibidem*.

una struttura stabile. Un organismo aereo tessuto da onde sonore pare loro un sogno.”²⁹³ L’idea che la parola abbia un’energia sonora e che questa possa essere indirizzata a un determinato effetto viene dunque respinta.

Eppure, per Florenskij, la parola anche se non è un suono in senso assoluto, è comunque articolato e possiede un’organizzazione precisa. La parola è un mondo di suoni e “potremmo imparare ad apprezzare questo mondo come qualcosa di ricco e multiforme, se il nostro orecchio non fosse così poco educato a distinguere dei brevi intervalli sonori.”²⁹⁴ La parola non è suono “tra altri suoni, un suono tra altri nella natura, ma è in tutta evidenza un suono articolato, espresso da un essere vivo, dotato di ragione, cosciente. Ripeto, la parola si sgrava da sé, si svincola dall’organo vocale dell’essere vivente.”²⁹⁵ Ovviamente si può obiettare che esistano anche produzioni meccaniche della parola, come quelle emesse da un grammofono, ma anche in questo caso:

in realtà esce da una bocca viva, solo in forma rimandata e conservata nel grammofono per un tempo indeterminato. [...] Tutti gli apparecchi acustici altro non sono che uno spazio interposto tra colui che parla e colui che ascolta, tra due esseri viventi; ma a parte questi passaggi, in linea di massima continui, dalla parola del grammofono e alla parola comune, non vedrei alcun motivo di obiezione se qualcuno insistesse nell’affermare una gradazione più essenziale quanto all’effetto magico della parola, che si dà attraverso varie trasmissioni.²⁹⁶

Qual è allora la funzione magica del significato della parola? Se, come abbiamo visto, il senso di una parola viene definito attraverso il suo *semema* è proprio nella formazione del *semema* che dobbiamo cercare la risposta. Gli strati del *semema* nascono da degli atti creativi:

[...] e ciascuno trova pienezza in una crescita spirituale che talvolta dura a lungo e che, in generale, dev’essere sperimentata dall’intero popolo. Ogni strato del *semema* va considerato il deposito di un processo spirituale sulla parola, come un precipitato dello spirito che in questa concentrazione di se stesso in un dato rapporto emerge per la prima volta dal mondo subconscio e semiconscio, divenendo creativo, e quindi si raccoglie in se stesso nel processo di formazione del *semema*. La formazione di ogni strato di *semema* è dunque un’attenzione compatta rivolta a un punto, a una punta: è monoideismo.²⁹⁷

²⁹³ *Ivi*, p. 58.

²⁹⁴ *Ivi*, p. 56.

²⁹⁵ *Ivi*, p. 60.

²⁹⁶ *Ibidem*.

²⁹⁷ *Ivi*, pp. 61-62.

Il monodeismo, tuttavia, è per Florenskij la condizione fondamentale di ogni azione magica. Se si ammette l'esistenza di azioni magiche allora la creazione di un *semema* è necessariamente magica. Per vedere il magico si deve considerare soprattutto il *semema* al suo inizio, quando esprime nella sua massima tensione e nella più forte concentrazione dell'attenzione.

Gli strati di deposito del seme non restano inattivi nella parola, ma ricordano piuttosto i rotiferi che senz'acqua seccano, e nuovamente si rigonfiano in presenza dell'umidità. La stessa cosa succede con il *semema* che, una volta creato attraverso la partecipazione di un intero popolo, giace morto fino a quando la parola non viene usata, ma quando entra a far parte del flusso del discorso vivo il *semema* si ridesta a nuova vita e si riempi di forza e significato interiori. È qui evidente la disposizione antinomica della parola.²⁹⁸

La parola giuntami dall'esterno, dall'eredità del mio popolo e della mia lingua, viene rigenerata ogni volta che io la riuso. In questa operazione io sono semiosciente e, analizzando rapidamente gli strati del seme, "concentro la mia attenzione creativa, e la mia attenzione non resta solo mia, ma diventa quella generale, quella del popolo, diventa sovra personale, proprio come l'attenzione generale del popolo che ha formato e depositato gli strati del seme diventa la mia attenzione appropriandomi di quella parola."²⁹⁹

La parola ci permette di uscire misticamente dai nostri limiti e ci fa unire a quella che Florenskij chiama la volontà dell'intero popolo, superando "infinitamente la mia volontà individuale, e ciò non solo in questo preciso momento storico, ma in un modo incommensurabilmente più profondo e sintetico: mi unisco con la volontà del popolo che ha storicamente trovato la sua espressione cosciente nella formazione proprio di questo *semema* in una data parola. La parola è sinergetica."³⁰⁰

In Florenskij la parola diventa un metodo di concentrazione, dove si può disporre della volontà storica di un intero popolo:

con la parola che io pronuncio si mette in moto la mia verità concentrata, la forza della mia attenzione accumulata, e si sospinge avanti nello spazio. Se incontro un oggetto in grado di ricevere un impulso della volontà, allora la parola vi provoca quel cambiamento

298 *Ivi*, p. 62.

299 *Ibidem*.

300 *Ibidem*.

che quest'oggetto è capace di sperimentare, e penetra nell'oggetto con tutte le spire della volontà che è stata ridestata in colui che ha pronunciato la parola attraverso le spire del seme [...] La parola è un condensatore della volontà, un condensatore dell'attenzione, un condensatore dell'intera vita dell'anima. Essa addensa la vita nello stesso modo in cui la spugna di platino addensa l'ossigeno nei suoi pori, provocando sull'idrogeno quell'effetto straordinario. Allo stesso modo agisce la parola: con maggior forza, prima, sulla vita dell'anima in colui che la pronuncia, e poi, quale effetto, sull'oggetto a cui la parola pronunciata è indirizzata.³⁰¹

Bisogna tuttavia riflettere che l'autoaddensamento della volontà non si compie in maniera graduale, ma bensì in modo discontinuo, con cadute e risalite. Gli effetti magici inoltre non possono essere raggiunti con l'uso di parole ordinarie "per quanto elevato possa essere il grado di concentrazione personale. Il grado della concentrazione della volontà qui necessario è un "tipo di crescita" diverso da quello di cui disponiamo usando le parole comuni."³⁰² Solo la parola concentrata, che appartiene ad un ordine superiore della sintesi si può raggiungere il necessario grado di concentrazione senza particolari sforzi.

Per quanto forte si soffi dentro un mucchio di carboni che, supponiamo, sono stati scaldati in acqua bollente, non cominceranno a bruciare e la stufa rimarrà fredda; ma se agli stessi carboni viene appiccato il fuoco in un sol punto, allora è sufficiente un soffio per incendiare l'intero mucchio, la stufa si scalda, il cibo cuoce e i carboni si trasformano in acido carbonico e cenere. Così anche l'effetto magico di un determinato livello non si dà fintanto che l'energia, per quanto presente in grande quantità, non sia così organizzata da raggiungere un determinato livello, ma poi essa scorre senza fatica ove necessario e produce quasi da sé campi magici come fosse un gioco. E se di tutte le parole, i nomi, i nomi di persona rappresentano il massimo grado di sintesi, allora è naturale pensare che sul livello successivo di valore magico ai termini e alle formule (e una formula non è nient'altro che un nome sviluppato) stanno i nomi di persona. Infatti, i nomi, sempre e dovunque costituivano lo strumento più significativo della magia, e non esistono procedimenti magici che possano prescindere dai nomi di persona.³⁰³

Quando prima abbiamo parlato di *fonema* e *semema*, non abbiamo specificato che tale rapporto si basa sulla parola in quanto totalità. Sul piano linguistico tale unione è costituita dal *morfema*, in quanto da un lato esso determina i suoni dei *fonemi*, e dall'altro sviluppa, a partire dal significato originario della parola che pure è dato dal

301 *Ivi*, p. 63. Tutto quanto è stato detto del semema, va detto con più forza del termine. Il termine quale parola compressa è per Florenskij il principale condensatore della vita dell'anima.

302 *Ivi*, p.64

303 *Ibidem*.

morfema, tutta la pienezza dei depositi del *semema*.³⁰⁴ Se attraverso il *morfema*, che rappresenta la duplicità di suono primario e senso primario, si salda nella parola il suono e il senso, allora bisogna supporre che, nella sua sfera magica, il morfema della parola “unisce in sé l’effetto ultrafisico del fonema e l’effetto intrapsichico del *semema*, agendo così in entrambe le direzioni, oppure, più precisamente, produce degli effetti che si trovano tra la sfera puramente fisica e la sfera puramente psichica, fa cioè parte della sfera celata nel senso diretto della parola. [...] nell’espressione individuale di ciò è definito come forma, la parola si carica, attraverso gli organi che la producono, di un’energia particolare.”³⁰⁵

L’atto del discorso, persino quello più banale è per Florenskij l’apice della maturità interna di un determinato processo, il grado ultimo della soggettività e il primo dell’oggettività. Egli dice che :

La pronuncia di una parola somiglia a quel momento in cui un aereo in decollo si è già staccato dalla pista nella parte anteriore e ancora la tocca nella parte posteriore. Intelligente o sciocca, profonda o superficiale, la parola è il massimo che una persona può dare quand’è matura e non può far altro che sciogliersi verso l’esterno. Se però si scioglie verso l’interno e non indirizza la sua forza a ciò cui è destinata, allora questa può risultare rovinosa.³⁰⁶

Le parole ci bruciano in gola perché non le abbiamo pronunciate quando era il momento di farlo. La funzione delle parole è proprio quella di essere pronunciate e solo penetrando nell’anima altrui possono produrre il loro effetto. La parola è pertanto per Florenskij “la massima manifestazione dell’atto vitale di ogni persona, la sintesi di tutte le sue azioni e reazioni, la scarica del livello di vita interiore che si è accumulata, l’affetto che è divenuto manifesto.”³⁰⁷ Quello che è ancora più interessante è che la parola viene scoperta pronunciandola. Solo quando pronunciamo una parola cogliamo il suo vero significato.

Dopo aver fatto vedere i tre cerchi della parola e come ciascuno di essi sia un piccolo mondo a sé stante, ma che insieme costituiscono l’organismo della parola, possiamo per

304 Cfr. FLORENSKIJ P.A., *Il valore magico della parola*, cit., p.67.

305 *Ivi*, pp. 67-68.

306 *Ivi*, p. 69.

307 *Ivi*, pp. 69-70.

Florenskij per definirla una totalità. La parola presenta il momento:

[...] fisico-chimico che corrisponde al corpo. Il momento psicologico che corrisponde all'anima e il momento dell'od che corrisponde al corpo astrale. Detto altrimenti, la parola in quanto prodotto della nostra essenza nella totalità è effettivamente il rispecchiamento dell'uomo, e se la base della parola rappresenta il rispecchiarsi del carattere nazionale o addirittura dell'umanità intera, allora, secondo la suddetta antinomia, questo rispecchiarsi dell'umanità diventa il rispecchiarsi della mia personale umanità e, attraverso di me, la parola rispecchia e trasporta le influenze di coloro che hanno formato la mia personalità [...] si può affermare che nella parola emergono i geni della mia personalità. Entrando con la mia parola in un'altra personalità apro in essa un nuovo processo di personalità; entrando come per caso nell'ambito in cui la parola si unisce con la sua risposta, che per la sua formazione necessita di questa parola, unita all'amen dell'accettazione, la parola viene sottoposta a un processo che è difficile non definire cariocinesi, divisione delle cellule. Tale divisione delle cellule della parola va intesa come la cellula originaria della personalità, perché anche la personalità altro non è che un aggregato di parole sintetizzato nella parola delle parole, ovvero nel nome.³⁰⁸

Florenskij ci chiede di confrontare la parola con il seme, il discorso con il genere, il parlare con il principio maschile e l'ascoltare con quello femminile, l'azione sulla personalità come il processo di fecondazione. Il paragone non è nuovo, e non c'è rappresentante del pensiero mistico dell'antichità che sia estraneo a tali paragoni.³⁰⁹ L'uomo, infatti, ha una struttura polare per cui la parte superiore dei suoi organi corrisponde esattamente alla parte inferiore. Il polo superiore e inferiore sono omotipici e "il sistema urogenitale del polo inferiore corrisponde, dal punto di vista degli organi e delle funzioni, esattamente al sistema respiratorio e vocale del polo superiore. Inoltre il sistema e l'attività del sesso trovano la loro esatta corrispondenza polare nel sistema e nell'attività della voce."³¹⁰

Una guaritrice, con le sue formule mormorate il cui significato nemmeno lei capisce, o un sacerdote che pronuncia preghiere parti delle quali sono per lui stesso incomprensibili, non sono affatto fenomeni assurdi, come superficialmente può sembrare. Non appena quella formula viene pronunciata, è indicata e fissata la relativa intenzione – il proposito di pronunciare la formula. Si stabilisce così il contatto tra parola e personalità, e dunque è compiuto l'atto più importante. Il resto avviene da sé, in virtù del fatto che la parola già esiste come organismo vivente, con struttura ed energie proprie.

³⁰⁸ *Ivi*, p. 71.

³⁰⁹ *Ivi*, p.72.

³¹⁰ *Ibidem*.

§ La descrizione simbolica

Dato che, come ha più volte ribadito Florenskij, l'uomo è circondato da una realtà viva e non da sogni fugaci, gli è richiesto lo sforzo di “riagganciare sempre rapporti con essa, di scavarvi sempre nuovi percorsi: questi sono i simboli. Essi sono gli organi del nostro contatto con la realtà, e attraverso di loro veniamo in contatto con ciò che finora era stato tagliato fuori dalla nostra coscienza.”³¹¹ Dunque, nell'immagine noi vediamo la realtà, mentre nel nome la possiamo ascoltare. I simboli sono come fori, aperture o porte nella nostra soggettività, non ci si deve meravigliare perciò se essi si sottomettono alle leggi della soggettività. I simboli, infatti, “non si trovano sul piano della ragione: sono strutturalmente antinomici. Ma il loro aspetto antinomico non parla contro di loro, ne è anzi garanzia di autenticità.”³¹²

Per Florenskij, qualsiasi attività conoscitiva in generale costruisce simboli: “simboli del nostro rapporto con la realtà. Il presupposto della nostra attività, sia per l'arte pittorica che per l'arte della parola, è la realtà.”³¹³ Solo percependo l'esistenza di ciò con cui veniamo in contatto possiamo mettere in moto un'attività culturale: “senza il presupposto di questo realismo la nostra attività si rivela o esteriormente utile, al servizio del raggiungimento di qualche profitto molto prossimo, ovvero esteriormente dispersiva, un'occupazione artificiale del tempo. Se non comprendiamo che ogni atto di cultura è verità, non saremo in grado di riconoscergli dignità interiore e vera umanità.”³¹⁴

Per Florenskij la realtà viene descritta con simboli o immagini, ma il simbolo cesserebbe di essere tale e diventerebbe nella nostra coscienza una semplice realtà indipendente, senza alcun nesso con quanto viene simboleggiato se “la descrizione della realtà avesse come proprio oggetto quest'unica realtà soltanto. È necessario invece che la descrizione tenga presente, al contempo, anche il carattere simbolico degli stessi simboli; è necessario cioè che in essa, con uno sforzo particolare, si sorregga costantemente tanto sul simbolo quanto su ciò che viene simboleggiato.”³¹⁵

³¹¹FLORENSKIJ P. A., *Bilanci in Il valore magico della parola*, cit., p. 96

³¹² *Ibidem*.

³¹³ *Ivi*, p. 93.

³¹⁴ *Ibidem*.

³¹⁵ *Ivi*, p. 50.

Per questo l'immagine simbolica si afferma e si consolida al tempo stesso: si afferma cioè come entità particolare e si salda come entità propriamente conoscitiva, che resta cioè immanente alla descrizione stessa della realtà. Qui si riscontra la stessa ambiguità presente anche nell'arte: è proprio delle immagini artistiche conseguire il massimo grado di materializzazione, concretezza, conformità alla realtà. Tuttavia il vero artista:

compie i suoi massimi sforzi forse proprio affinché queste immagini, una volta valicati i limiti del simbolo, non saltino giù dal piedistallo dell'isolamento estetico per intromettersi nella vita, diventando parti a essa omogenee. Le immagini plastiche che sembrano sporgere dalla superficie della tela; il naturalismo in pittura che porta a esclamare "vien voglia di afferrarlo con la mano"; il fonosimbolismo in musica; la precisione protocollare in poesia, ecc., ogni sostituzione in genere operata nell'arte è un'imitazione della vita.³¹⁶

Il diritto alla creazione dei simboli appartiene per Florenskij "solo a colui che sa pascolare le immagini in via di formazione nelle pasture del proprio spirito con pensiero accorto e bastone di ferro."³¹⁷ Allora è la sobrietà ascetica nella furia stessa dell'impeto creativo a caratterizzata l'arte autentica e non il virtuosismo vuoto di un'elaborazione complessa.

Ma che cos'è che attesta l'inviolabilità del legame tra immagine e descrizione? Secondo Florenskij ciò è garantito "dall'omogeneità tra descrizione e immagine. In altre parole, la descrizione stessa è un'immagine o un sistema di immagini, ma assunte in modo critico, assunte cioè propriamente come immagini."³¹⁸

La descrizione è costituita da parole, ma esse sono "delle immagini concrete, delle opere artistiche, anche se in scala ridotta. E a ogni singola parola, come pure alle loro combinazioni, corrisponde un'indubbia evidenza immediata, la quale, in sostanza, in nulla è diversa dalla figuratività dei modelli fisici o dei simboli matematici."³¹⁹ Non riusciamo però a soffermarci su ciascuna di queste parole, né a comprenderne il valore artistico perché il pensiero scorre generalmente in maniera veloce: "la consuetudine e la fluidità del pensiero, procedente ripetutamente per gli stessi identici percorsi, cancellano anche la plasticità, ad esempio, delle stesse immagini dei modelli meccanici, erodono la loro chia-

³¹⁶ *Ivi*, p. 51.

³¹⁷ *Ivi*, p. 52.

³¹⁸ *Ivi*, p. 52.

³¹⁹ *Ivi*, pp. 52-53.

rezza, sbiadiscono i loro colori. Allora, invece delle immagini, resta soltanto il loro ruolo di funzioni ausiliarie.”³²⁰

Le immagini fondamentali nella descrizione si scompongono secondo linee principali in una sorta di “quadro dipinto con parole”³²¹. Queste immagini consistono di altre immagini di secondo grado che, a loro volta, sono composte da altre immagini e così via all’infinito. Florenskij chiama questo concatenamento di immagini come “il ritmo fondamentale si complica con ritmi secondari e questi con ritmi terziari, e tutti quanti insieme, complicandosi e intrecciandosi, formano un complesso tessuto ritmico.”³²²

Ogni immagini e ogni simbolo di ordine superiore può essere sostituito dalla sua descrizione tramite immagini e simboli di ordine inferiore, e ciò riguarda anche le descrizioni primarie, ovvero le proposizioni. Qualsiasi cosa, per quanto complessa e misteriosa possa apparire, può essere espressa con pari grado di precisione tramite un discorso fatto di parole. Il dono della parola è per Florenskij “un dono di applicazione generale e il campo della parola non è inferiore al campo della conoscenza, se non addirittura superiore. Tutto quanto si rivela alla conoscenza, si traduce in parola.”³²³

§ La parola e l’icona

La parola (*slovo*) e l’icona (*ikona*), ciascuna presa per se stessa, sono realtà peculiari e complesse, caratterizzate da una struttura materiale e simbolica particolarmente densa, articolata in vari livelli e ricca di riflessi culturali. La parola e l’icona rappresentano due distinti universi in cui si dispongono esperienze soggettive e oggettive, dove la parte e il tutto producono giochi diversi “sui quali il fruitore può di volta in volta costruire un’immagine complessa, ora concettuale, ora visiva della realtà.”³²⁴

I sistemi cui si riferiscono queste due realtà, quello linguistico e quello iconografico, sono diversi ma nello stesso tempo presentano tutta una serie di analogie, di corrispon-

³²⁰ *Ibidem*.

³²¹ *Ivi*, pp. 52-53.

³²² *Ibidem*.

³²³ *Ivi*, p. 53.

³²⁴ FERRARI BRAVO D., *La parola e l’icona*, in “Humanitas” n.4, Morcelliana, Brescia 2004, p. 615.

denze o somiglianze che rendono possibile una loro analisi comparativa. Due fattori di diversa natura ci permettono questo confronto: uno riguarda la struttura, l'altro il valore e il significato simbolico che le due realtà hanno nei rispettivi sistemi. Cerchiamo allora di estrapolare le definizioni di queste due realtà per vedere poi qual è il significato ultimo che hanno in comune.

Abbiamo visto nelle pagine precedenti che con parola si deve intendere ogni autonoma manifestazione della nostra essenza verso l'esterno, nella misura in cui noi consideriamo come meta di una tale manifestazione non delle energie calcolabili esternamente, ma il senso che attraverso di esse entra nel mondo trans-oggettivo.³²⁵ Nella parola si combinano, inoltre, unitarietà e molteplicità ed essa è strettamente collegata con la percezione e l'esperienza.

Se andiamo a vedere la definizione che Florenskij propone dell'icona scopriamo che è innanzitutto “una reminescenza di un archetipo celeste”³²⁶ e che questo archetipo “desta nella coscienza una visione spirituale.”³²⁷ Oltre a ciò, le icone “testimoniano con la loro forma artistica [...] – trascritto coi colori – il nome di Dio. Ogni icona è una rivelazione che deve poggiare su una qualche visione.”³²⁸ L'icona, dunque, “rivive e compie la sua opera”³²⁹ che è quella di testimoniare il mondo superiore. L'icona ci consente, inoltre, “di saltare sopra il tempo e di vedere, sia pure vacillanti, le immagini – come enigmi nello specchio – del mondo venturo.”³³⁰ L'icona è perciò sempre “o più grande di se stessa, quando è una visione celeste, o è meno di se stessa, se essa non apre a una coscienza il mondo soprannaturale, e non si può chiamare altro che una tavola dipinta.”³³¹

Secondo l'interpretazione Chiara Cantelli l'icona non deve essere interpretata ma solo guardata perché essa “esaurisce tutto ciò che c'è da vedere, non rimanda a un al di là di senso, ma invita lo sguardo a soffermarsi su di essa e a non uscire dalla tavola, perché quella tavola è Dio in persona.”³³² Lo scopo dell'icona allora non è la bellezza, bensì la pos-

325 Cfr. P. A. FLORENSKIJ, *La venerazione del nome come presupposto filosofico*, cit., p. 30.

326 FLORENSKIJ P. A., *Le porte regali*, tr. it., Adelphi, Milano 1977, p. 87.

327 *Ivi*, p. 69.

328 *Ivi*, p.

329 *Ivi*, p. 73.

330 *Ivi*, p. 129.

331 *Ivi*, p.61.

332 CANTELLI C., *L'icona come metafisica concreta*, Aesthetica Preprint, Palermo 2011, p. 10.

sibilità di incarnare una presenza spirituale. Come ci dice lo stesso Florenskij “il significato dell'icona, nella sua intellettualità visibile o intellettuale visibilità – è l'incarnazione”³³³

Per Florenskii un Dio che non si fa carne, che si cela all'uomo non è Dio oppure Dio talmente astratto da dileguarsi come un fantasma. Qui ritorna la sua convinzione che se qualcosa esiste l'uomo non può non vederla.

Ritornando al rapporto tra parola e icona possiamo vedere innanzitutto come entrambe non solo significano, ma sono. Sono dunque un qualcosa di vivo che può essere visto e ascoltato e hanno un'energia propria. Ambedue svolgono una funzione comunicativa, rappresentano la concretizzazione o traduzione di potenzialità illimitate partecipando ad un alto valore simbolico. Inoltre, tutte e due sono espressione di una visione del mondo e una forma di conoscenza: l'icona si caratterizza da una conoscenza di tipo irrazionale e contemplativo, mentre la parola di una di tipo logico. Sono, infine, anche se in maniera diversa, legate al Nome.

Nella liturgia ortodossa possiamo vedere come parola, icona e musica sono realtà intimamente collegate e orientate verso l'alto, verso il mondo spirituale. L'icona non va dunque solo guardata, ma va anche ascoltata perché in essa si manifesta la parola. Icona e parola hanno la stessa valenza liturgica. Entrambe alludono qualcosa che è al di fuori di loro, ma allo stesso tempo incorporato al loro interno. Esse hanno un rapporto unico e privilegiato con la realtà perché instaurano un rapporto biunivoco tra significato e significante.

Secondo Ferrari Bravo possiamo dire che

l'icona è l'immagine di un volto, il volto per eccellenza, il volto di Cristo, di un oggetto concreto; la parola è l'immagine o rappresentazione di un concetto, di un oggetto astratto. [...] L'astratto e il concreto nell'icona e nella parola sono invertiti; speculari: in entrambi sia pure con vettori diversamente orientati, coesistono le due dimensioni. Questa concezione dell'icona e della parola corrisponde alla metafisica concreta di Florenskij; ché non si tratti di un ossimoro, ma di una visione globale dove le antinomie si oppongono a un primo grado ma si completano e si fondono, in una sintesi organica, a uno superiore.

In conclusione, icona e parola traducono per Florenskij il bisogno di assoluto e di universalità insite nell'uomo.

333 FLORENSKIJ P. A., *Le porte regali*, cit., p. 173.

Bibliografia

§ Opere di P. A. Florenskij tradotte in italiano :

Ai miei figli, tr. it. C. Zonghetti, Mondadori, Milano 2009;

Amleto, tr. it. A. dall'Asta, Bompiani, Milano 2004;

Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito, tr. it. M. C. Pesenti e E. Treu, Guerini e Associati, Milano 2013;

Bellezza e liturgia, tr. it. C. Zonghetti, Mondadori, Milano 2011;

Il concetto di Chiesa nella sacra scrittura, tr. it. C. Zonghetti, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008;

Il cuore cherubico. Scritti teologici e mistici, tr. it. R. Zupan, Piemme, Casale Monferrato 1999;

Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro, tr. it. E. Treu, Edizioni Qiqajon, Magnano 1992;

Il significato dell'idealismo, tr. it. R. Zupan, SE, Milano 2012;

Il simbolo e la forma, tr. it. C. Zonghetti, Bollati Boringhieri, Milano 2007;

Il valore magico della parola, tr. it. G. Lingua, Medusa Edizioni, Milano 2003;

L'amicizia, tr. it. P. Modesto, Castelvechi, Roma 2013;

L'arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo, tr. it. G. Giuliano, Medusa Edizioni, Milano 2004;

La colonna e il fondamento della verità, tr. it. E. Sassi e K. Mladič, Mimesis Edizioni, Udine-Milano 2012;

La concezione cristiana del mondo, tr. it. A. Maccioni, Pendragon, Bologna 2011;

La mistica e l'anima russa, tr. it. C. Zonghetti, San Paolo, Milano 2006;

La prospettiva rovesciata e altri scritti, tr. it. N. Misler, Gangemi Editore, Roma 2003;

Le porte regali, tr. it. E. Zolla, Adelphi, Milano 2010;
Lo spazio e il tempo dell'arte, tr. it. N. Mislér, Adelphi, Milano 1995;
Non dimenticatemi, tr. it. G. Guaita e L. Charitonov, Mondadori, Milano 2006;
Realtà e mistero. Le radici universali dell'idealismo e la filosofia del nome, tr. it. C. Zonghetti, SE, Milano 2013;
Stratificazioni, scritti sull'arte e la tecnica, tr. it. V. Parisi, Diabasis, Reggio Emilia 2008;
Stupore e dialettica, tr. it. C. Zonghetti, Quodlibet, Macerata 2011.

§ Saggi critici sull'opera di P. A. Florenskij:

CANTELLI C., *L'icona come metafisica concreta*, Aestetica Preprint, Palermo 2011;
PYMAN A., *Pavel Florenskij*, tr. it. G.L. Giacone, Lindau, Torino 2010;
RIZZO V., *Vita e razionalità in Pavel A. Florenskij*, Jaca Book, Milano 2012;
SLESINSKI R., *Pavel Floreskij – A metaphysics of Love*, St. Vladimir's Seminar Press, New York, 1984.
TAGLIAGAMBE S., *Florenskij*, Bompiani, Milano 2006.
VALENTINI N., *Pavel A. Florenskij – La sapienza dell'amore*, EDB, Bologna 2012;
VALENTINI N., *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004;
ŽÁK L., *Invito alla lettura di Pavel A. Florenskij*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002.
ŽÁK L., *Verità come ethos – La teodicea trinitaria in P. A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.

§ Articoli su riviste

AA. VV., *Pavel Florenskij*, "Humanitas" vol. 4, Morcelliana, Brescia 2003;
KAUCHTSCHISCHWILI N., *P. A. Florenskij tra antichità e mondo moderno*, "Europa Orientalis" n.7, Salerno 1988;
ŽÁK L., *Il potere di Dio si vede nella povertà. La teodicea trinitaria di P. A. Florenskij*, "Camillianum" n.29, Roma 2010.

§ Altre fonti consultate:

- Racconti di un pellegrino russo*, tr. it. M. Martinelli, Bompiani, Milano 2000;
- Vita dell'arciprete Avvakum scritta da lui stesso*, tr. it. P. Pera, Adelphi, Milano 1986;
- AA.VV., *A History of Russian Philosophy 1830-1930. Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010;
- AA.VV., *La svolta, Vechi. L'intelligencija russa tra il 1905 e il 1917*, tr. it U. Floridi, Jacabook, Milano 1990;
- AA.VV., *La cultura nella tradizione russa del XIX e XX secolo*, a cura di D'Arco S. Avalle, Einaudi, Torino 1980;
- AA. VV., *La critica al marxismo in Russia agli inizi del secolo*, Jacabook, Milano 1991;
- AA. VV., *La filosofia russa 1800-1900*, La città del sole, Napoli 1998;
- AA. VV., *Mistici russi*, a cura di D. Barsotti, Il leone verde, Torino 2000;
- AA. VV., *Storie di uomini giusti nel Gulag*, Bruno Mondadori, Milano 2004;
- ALPATOV M., *Le icone russe. Problemi di storia e d'interpretazione artistica*, tr. it V. Driso, Einaudi, Torino 1976;
- ASNANGHI A., *L'uccello di fuoco. Storia della filosofia russa*, Servitium, Bergamo, 2003;
- BELYJ A., *Il colore della parola*, tr. it. R. Belletti, Guida Editori, Napoli 1986;
- BERLIN I., *Il riccio e la volpe*, tr. it G. Forti, Adelphi, Milano 1998;
- BRODSKIJ J., *Solovki. Le isole del martirio - Da monastero a primo lager sovietico*, tr. it. M. Dall'Asta e A. Vicini, La casa di Matriona, Milano 1998;
- CACCIARI M., *Icone della legge*, Adelphi, Milano 2002;
- CHLEVNJUK O., *Storia del Gulag - Dalla collettivazione al Grande Terrore*, tr. it E. Guercetti, Einaudi, Torino 2006;
- EVDOKIMOV, *L'ortodossia*, tr. it. M. Girardet, EDB, Bologna, 2010;
- FERRARI BRAVO D., *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*, Ets, Pisa 2000;
- FERRARI BRAVO D., E. TREU, *La parola nella cultura russa tra '800 e '900*, Tipografica editrice pisana, Pisa 2010;
- FIGES O., *A people's tragedy – The Russian Revolution 1891-1924*, PIMLICO, Londra 1996;

- FIGES O., *Sospetto e silenzio – Vite private nella Russia di Stalin*, tr. it. L.A. Dalla Fontana, Mondadori, Milano 2009;
- FRANK S. L., *Il pensiero religioso russo - Da Tolstoj a Losskij*, tr. it. P. Modesto, Vita e pensiero, Milano 1977;
- GINSBORG P., *Famiglia Novecento – Vita familiare, rivoluzione e dittature 1900-1950*, tr. it. E. Benghi, Einaudi, Torino 2013;
- GRAZIOSI A., *L'urss di Lenin e Stalin – Storia dell'Unione Sovietica 1914-1945*, il Mulino, Bologna 2007;
- HUMBOLDT VON H., *La diversità delle lingue*, tr. it. D. Di Cesare, Laterza, Roma-Bari 2004;
- IAKOVENKO B., *Filosofi russi – Saggio di storia della filosofia russa*, Società Anonima Editrice La Voce, Roma-Firenze, 1927;
- LICHAČĚV D., *Le radici dell'arte russa – Dal Medioevo alle avanguardie*, tr. it. A. Bour-tsev, Bompiani, Milano 1991;
- LOSSKY N. O., *History of Russian Philosophy*, George Allen and Unwin Ltd, Londra 1952.
- MASLINE M., *Dictionaire de la philosophie russe*, tr. fr. F. Lesourd, Losanna 2010;
- ROCCUCCI, *Stalin e il patriarca*, Einaudi, Torino 2011;
- ROZANOV V., *L'apocalisse del nostro tempo*, tr. it. A. Pescetto, Adelphi, Milano 1979;
- SCHOLEM G., *Il nome di Dio e la teoria cabbalistica del linguaggio*, tr. it. A. Fabris, Adelphi, Milano 1998;
- SICLARI A. D., a cura di, *Simbolisti russi – Belyj, Brjusov, Ivanov, Sologub*, Edizioni Zara, Parma 1990;
- SHURGAIA G., *La spiritualità georgiana*, Edizioni Studium Roma, Roma, 2003.
- STEILA D., *Scienza e rivoluzione*, Le lettere, Firenze 1996;
- VALENTINI N., *Volte dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo ortodosso*, Edizioni Paoline, Milano, 2012;
- ZAITESEV B., *Monte Athos. Un pellegrinaggio nel cuore spirituale del cristianesimo ortodosso*, tr. it. A. Falco, Castelvechi, Roma, 2012;
- ZOLLA E., *Lo stupore infantile*, Adelphi, Milano 1994;
- ZOLLA E., *Uscite dal mondo*, Adelphi, Milano 1992;

ZOLLA E., *Filosofia perenne e mente naturale*, Marsilio, Venezia 2013.

