

# Pavel Aleksandrovič Florenskij.

## Note in margine all'ultima ricezione italiana

Antonio Maccioni

◇ eSamizdat 2007 (V) 1-2, pp. 471-478 ◇

INTRODUCENDO nel 1950 i lettori italiani alla *Filosofija Tragedii*<sup>1</sup> [La filosofia della tragedia, 1903], importante contributo di Lev Isaakovič Šestov alla ricezione di Nietzsche nei primi anni del Novecento russo, Ettore Lo Gatto sottolineava quanto la particolare casistica nell'indecisione degli storici, in merito all'ambito di collocazione di un dato autore e della sua opera, sia un fenomeno non prettamente caratteristico della cultura russa e della sua storia letteraria. L'autore ripercorreva la problematica come un dato di fatto complesso e generale: una considerazione semplice all'apparenza, ma paradossalmente cangiante. Dopo aver citato i casi di Nietzsche e Kierkegaard, tanto filosofi quanto blasonati poeti o letterati all'interno di complessi processi interpretativi, Šestov poteva dunque essere inequivocabilmente letto "nella prospettiva di uno storico della letteratura", la quale accidentalmente "da alcune sue interpretazioni non può oggi prescindere"<sup>2</sup>. Davanti alla dimestichezza con problemi di puro pensiero che sono quindi definiti al di fuori "della loro trasformazione in immagini d'arte", gli stessi filosofi non avrebbero però potuto astenersi dal considerare gli attacchi, i capovolgimenti tipici delle sue pagine senza correre il rischio di perdere sfumature, se non contributi, storicamente determinanti nella "vita dello spirito contemporaneo"<sup>3</sup>: ci sarebbe da chiedersi quanto quella provocazione sia stata in seguito accolta e assimilata. Si trattava a tutti gli effetti di un appunto significativo, tanto chiaro quanto apparentemente ingenuo nonostante l'entità alisonante dell'interlocutore, considerando però che il richiamo sotteso poteva rivolgersi a paradigmi ben più vasti e suscitare altri stimoli.

Evidenziare i più recenti risultati della ricerca o del-

l'editoria italiana, passando in rassegna le ultime traduzioni degli scritti di Pavel Aleksandrovič Florenskij e la relativa saggistica, significa scomodare gli esiti della ricezione italiana fin dalle sue prime battute, a partire da quel 1974 quando Elémire Zolla (che fu essenzialmente comparatista e filosofo, anche se diversamente appellabile sulla scorta di una molteplice e vasta attività letteraria) presentava ai lettori italiani *La colonna e il fondamento della verità*<sup>4</sup>. Il nostro contributo sarà pertanto un breve tentativo di contestualizzazione delle maggiori pubblicazioni florenskiane relative al 2006<sup>5</sup>.

Zolla, intervistato da Dorian Fasoli pochi anni prima della scomparsa, avvenuta il 30 maggio del 2002 nella sua casa di Montepulciano all'età di 76 anni, annoverava Florenskij tra gli artefici di un pensiero che rifiutava "la dualità, la contrapposizione, per attenersi all'unità"<sup>6</sup>. Forse per questo, a suo modo e contraddittoriamente fu figlio di chi andò ad insediarsi "fuori dal tempo": del Nietzsche che rompendo le tradizioni familiari ravvisava la "comicità di tutte le fedi che lo circondavano", sedotto davanti al mistero dionisiaco della tragedia e della commedia antica. Studioso di letteratura angloamericana e conoscitore di dottrine esoteriche, Zolla si considerava allora travolto dalla lettura dell'opera di quel mistico russo: perché difese una filosofia "ortodossa e perenne" e lo fece con stile arroventato e

<sup>1</sup> E. Lo Gatto, "Prefazione", L. Šestov, *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche*, Napoli 1950, pp. 5-11.

<sup>2</sup> Ivi, p. 5.

<sup>3</sup> Ivi, p. 6.

<sup>4</sup> P.A. Florenskij, *Stolp i utverdenie Istiny. Opyt pravoslavnoj feodicej v dvenatcati pis'mah*, Moskva 1914 (trad. it. *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, Milano 1974).

<sup>5</sup> S. Tagliagambe, *Come leggere Florenskij*, Milano 2006; P.A. Florenskij, *La mistica e l'anima russa*, a cura di N. Valentini e L. Žák, traduzione italiana di C. Zonghetti, Cinisello Balsamo (Mi) 2006; P.A. Florenskij, *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. Valentini e L. Žák, trad. it. C. Zonghetti, Cinisello Balsamo (Mi) 2006<sup>2</sup>.

<sup>6</sup> E. Zolla, D. Fasoli, "Pavel Florenskij: l'ultima estetica", *Un destino itinerante. Conversazioni tra Oriente e Occidente*, Venezia 2002, p. 73. Il breve passo dell'intervista era già apparso in D. Fasoli, "Con Nietzsche alla scoperta di Dioniso. I suoi pensieri inediti", *La Repubblica*, 31 maggio 2002, p. 39.

confessionale andando oltre la filosofia stessa, perché era “convinto da Platone” e “perciò capace di scrivere ad un amico lettere appassionate e dottissime, dove la filosofia perenne si dispiega in maniera trionfale”. Già nel 1974 Zolla rinvangava su una Russia dai rari e così intensi capolavori: nel passaggio dall'Ottocento al Novecento avrebbero dovuto confondere con la qualità della loro luce “quel torvo regno della quantità”, un mero e vano amministrare la cultura in nome della socialità e del progresso. Il comparatista italiano citava ancora Gogol', Dostoevskij, Tolstoj, Čechov, Solov'ev: perché in molti iniziavano allora a meditare vicende spirituali e anomale docenze profetiche. Così avvenne che “all'inizio del secolo qualcosa si increspò, la piatta impeccabilità dell'amministrazione progressista apparve intaccata”<sup>7</sup>: il contributo di Elémire Zolla avrebbe poi fatto scuola.

Presentando una breve proposta di linee di ricerca, all'interno di una raccolta antologica di testi tratti dalla *Stolp*, M.G. Valenziano introduceva il volume sottolineando il sorgere di un'esigenza filosofica indipendente nella Russia di Florenskij, distante dallo scolasticismo marxista-leninista studiato e approfondito continuamente dal pensiero ufficiale. Evidentemente, si trattava di valutazioni storiche già assodate e ben definite: a tutti gli effetti la novità era rappresentata dal ritrovato interlocutore.

Un salto temporale, notevole, permette adesso un avvicinamento alla disamina delle principali chiavi di lettura dell'opera florenskiana emerse nel corso degli ultimi decenni. Giuseppe Lorizio, nella sua *Teologia fondamentale*<sup>8</sup> del 2003, sarebbe infatti arrivato a privilegiare l'attualità filosofico-teologica dell'opera florenskiana: in tono programmatico avrebbe disdegnato riconoscimenti “formali quanto sterili” e ogni mera ed estemporanea attualizzazione teoretica. Contro l'oppressione della “stupidità” fuoriuscita dalle costrizioni naziste e staliniste del secolo breve, la figura dell’“idiota” priva di ogni legame “vive in sé e per sé”, perché agli stessi profeti lapidati saranno un giorno definitivamente, forse

già antinomicamente, consegnati i “sepolcri”. Lorizio in pochi passi si muoveva quindi alla ricerca di chiavi interpretative, individuandole proprio nel “carattere asistemico e antinomico della conoscenza”, nella “dimensione iconica del pensiero”, nel “nesso tra verità e libertà”. Come attraverso la metafora della musica, nel “palpitare ritmico dei temi che si compenetrano reciprocamente”, quasi secondo i toni della “polifonicità” di Silvano Tagliagambe (alla quale più avanti faremo riferimento), il suo Florenskij discreditava una sistematicità tipicamente moderna, cosicché la pascaliana professione dei contrari poteva riecheggiare nella fedeltà a un cristianesimo originario ma a un tempo reintegrato nel postmoderno; il tema veniva ripercorso in relazione alla materia del terzo escluso che conduceva Lorizio a suggerire una pagina, presentata oltretutto come “suggestiva”, del *Radicalismo cristiano*<sup>9</sup> di Italo Mancini. La lezione di Florenskij secondo la chiave del paradosso veniva individuata come paradigmatica sia per la teologia fondamentale del Novecento che per quella ortodossa che considererebbe la creazione quale rivelazione. La “vita tragica” veniva riconosciuta come la più mondana delle esistenze, riferibile ai due “aut” che sono la *geenna* e l'eroismo ascetico nella *Stolp*, perché in fin dei conti oltre la geometria e la progettazione di carrozze attrezzate per le vie di Parigi, nel Pascal celebrato da Mancini, non è appellabile alcuna distrazione “dal mal di denti” che possa giustificare o rendere comprensibili gli esiti della “notte di gioia e di fuoco”. Di questo passo, lo spirito concettualistico e intellettualistico della cultura egemone precedente dovrebbe favorire l'interpretazione di un Florenskij postmoderno perché il simbolo, che per Lorizio prelude al “pensiero iconico” anche se il paradigma al di fuori di qualunque sistematizzazione può essere considerato inscindibile, partecipa a deporre l'aridità dello stesso pensiero moderno; il nesso tra icona e Sofia viene pertanto presentato come il nocciolo della concezione sociologica di Florenskij, che si mantiene tradizionalmente nell'idealismo e, per mezzo del carattere antinomico del pensiero, può comunque superarlo: la “metafisica concreta” è così richiamata senza equivoci dall'icona, che prelude o meglio significa l'incarnazione; lo stesso pensiero iconico proposto nelle pagine del

<sup>7</sup> E. Zolla, “Introduzione”, P.A. Florenskij, *La colonna*, op. cit., pp. 7-26.

<sup>8</sup> G. Lorizio, “Teologia fondamentale”, *La teologia del XX secolo. Un bilancio*, I, *Prospettive storiche*, a cura di G. Canobbio e P. Coda, Roma 2003, pp. 393-411. Si veda anche Idem, “Pavel Aleksandrovič Florenskij: un profilo del suo pensiero”, *Dialeghestai*, 2003 (5) [<http://mondodmani.org/dialeghesthai>].

<sup>9</sup> I. Mancini, “Radicalismo cristiano”, *Agonie del cristianesimo*, a cura di G. Mosci, Brescia 1977, pp. 22-23.

mistico russo è quasi “ponte fra filosofia e teologia” e, come in Massimo Cacciari, sarebbe fortemente presente nel Novecento della filosofia. L'intreccio tra antropodicea e teodicea, in ultima battuta, conduce a una divinizzazione dell'uomo che può compiersi attraverso il “libero assenso”: la risoluzione del nesso tra verità e libertà, terza chiave di lettura per Giuseppe Lorizio dopo il paradosso e il pensiero iconico, dischiude la salvezza che allontana dallo sguardo l'orizzonte “metafisico del negativo e della morte”.

La rinascita degli studi florenskiani, in senso più generale, oltre i limiti dell'insuperabile chiusura sovietica, venne favorita già nel 1967 dalla pubblicazione di *Obratnaja perspektiva* [La prospettiva rovesciata] sostenuta dall'università di Tartu, in Estonia. Milan Žust nel 2002 avrebbe effettivamente individuato in quel risultato editoriale il primo segno di un rinnovato interesse verso l'opera del filosofo<sup>10</sup>. Pavel Evdokimov nel 1970 dedicava a Florenskij alcune pagine<sup>11</sup> di disamina dell'articolazione trinitaria ed ontologica del suo pensiero, ma concludeva col consegnare un'immagine del filosofo pesantemente mistificata. Analogamente al compositore russo A.N. Skrjabin (che predicava la sua sinfonia *Mistero* come ciò che avrebbe letteralmente cambiato attraverso la sua esecuzione la stessa faccia della terra, annunciando un cataclisma universale come portatore di un'elevazione spirituale dell'umanità verso Dio), Florenskij per Evdokimov si consacrava alla ricerca di suoni capaci di uccidere e capaci di risuscitare. Prendiamo dunque in considerazione un passaggio singolare di *Le Christ dans le pensée russe*, elaborazione delle lezioni tenute presso l'Istituto superiore di studi ecumenici dell'Istituto cattolico a Parigi, che fa riferimento al giorno in cui Florenskij

andò all'ufficio funebre di Skrjabin, il 15 aprile 1915, e presso il suo corpo confidò all'amico Sabaneev che Skrjabin era eliminato dalla morte e dalle potenze occulte, ma che i suoi presentimenti rimanevano meravigliosamente veri. Aggiunse che trentatré anni precisi dopo quella morte, una scossa mondiale e un avvenimento della medesima natura della morte di Skrjabin si sarebbero verificati. Ha profetizzato così il tempo delle rivoluzioni, della seconda guerra mondiale e la sua stessa morte nel 1948, esattamente trentatré anni dopo, eliminato dal potere dei senza-dio militanti<sup>12</sup>.

Evidentemente, l'interpretazione di Evdokimov non offriva sconti all'elemento conturbante della concezione sofologica, presente in Florenskij (“filosofo, matematico geniale, musicista, poliglotta [...] bruno, dal viso scuro, assomigliava ai re assiri, e la sua testa era costantemente curva sotto il peso dei suoi pensieri”)<sup>13</sup>, disarmante in senso ipostatico e, per alcuni versi, considerabile come elemento di squilibrio della stessa concezione trinitaria. Si trattava inoltre di una lettura comprensibile in quanto giustificata dall'ignoranza storica (con le dovute sfumature concesse al termine) risolta definitivamente solo all'apertura degli archivi del Kgb nei primi anni Novanta. Florenskij venne fucilato con molte probabilità l'8 dicembre del 1937, nei dintorni di Leningrado e all'interno di un consistente gruppo di condannati alla pena suprema, composto da cinquecento detenuti del regime, accomunati da sorti tragiche, e analoghe.

Tra il 10 e il 14 gennaio del 1988, a Bergamo, Nina Kauchtschischwili fu tra i promotori e curatori del convegno internazionale *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni*: per la pubblicazione degli atti ufficiali si sarebbe dovuto però attendere l'editore Blaue Hörner Verlag di Marburgo fino al 1995<sup>14</sup>. “Ho avuto la fortuna di lavorare a Bergamo” considerava Nina Kauchtschischwili nel 2004, ricordando anni caratterizzati da disponibilità finanziarie istituzionali e rinnovate aperture verso numerosi centri di ricerca internazionali. “Siamo arrivati al convegno su Florenskij, a cui hanno partecipato i più grossi nomi di specialisti: Vjačeslav Ivanov, Avernicev, Hagemeister. Questo evento ha segnato l'inizio del boom di interesse per Florenskij in Russia. Eravamo nel 1988”<sup>15</sup>. Il primo convegno internazionale fu seguito, ancora presso l'università di Bergamo, dall'incontro *Svjaščennik Pavel Florenskij: osvoenie nasledija* nel 1990, i cui atti venivano stampati a Mosca nel 1994<sup>16</sup>. A

<sup>13</sup> Ivi, p. 171.

<sup>14</sup> *P.A. Florenskij i kul'tura ego vremeni*. Atti del Convegno Internazionale, Università degli Studi di Bergamo (10-14 gennaio 1988), a cura di M. Hagemeister, N. Kauchtschischwili, Marburg 1995.

<sup>15</sup> “L'occidente, con le sue categorie razionali, non riesce ad abbracciare la bellezza. Dialogo con Nina Kauchtschischwili”, a cura di S. Burini, G.P. Piretto, *eSamizdat*, 2004 (II), 3, p. 10.

<sup>16</sup> *Svjaščennik Pavel Florenskij: osvoenie nasledija*, Convegno internazionale, Istituto di lingua russa dell'Università degli Studi di Bergamo (19-23 aprile 1990), a cura di N. Kauchtschischwili, N.K. Boneckaja, Moskva 1994.

<sup>10</sup> M. Žust, *À la recherche de la Vérité vivante*, Roma 2002, p. 25.

<sup>11</sup> P. Evdokimov, *Le Christ dans le pensée russe*, Paris, 1970 (trad. it. *Cristo nel pensiero russo*, a cura di B. Magi, Roma 1972).

<sup>12</sup> P. Evdokimov, *Cristo nel pensiero*, op. cit., pp. 171-172.

conferma delle implicazioni critiche e letterarie della (in questo caso) poetica florenskiana, Kauchtschischwili ricordava ancora come “nel testo sta la concretezza da cui partire. Florenskij non ha creato un vero metodo, ma a me ha insegnato che in ogni testo (letterario, figurativo o altro) bisogna partire dai particolari specifici che distinguono ogni autore”<sup>17</sup>. Sull’edizione della Comunità di Bose con traduzione di Elena Treu, Kauchtschischwili introduceva nel 1992 *Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro*<sup>18</sup>; nel saggio *Florenskij e la Georgia*<sup>19</sup> del 2003 ripercorreva il celebre rapporto del bimbo nativo di Evlach col mare di Batumi, che avrebbe segnato il giovane filosofo in quella terra attraversata dall’incrocio tra popoli ed etnie; un anno più tardi partecipava al numero monografico della rivista *Humanitas*, curato da Natalino Valentini, con lo scritto *La formazione di Pavel Florenskij e il testo letterario*<sup>20</sup>. La stessa rivista presentava inoltre la prima traduzione italiana dello scritto florenskiano *O realizme* [Sul realismo, 1922-23].

Valentini, direttore dell’Istituto di scienze religiose “A. Marvelli” di Rimini, avrà in tempi più recenti un ruolo cardine nella diffusione degli scritti del filosofo presso l’editoria italiana. Talvolta legato strettamente alla categoria ermeneutica del “martirio”, desunta dalle tracce biografiche e dalla vita del pensatore, accennava alle false imputazioni accettate dal sacerdote davanti alla condanna, prima della fucilazione nei pressi di Leningrado nell’anno 1937<sup>21</sup>. Definiva in questo modo un’interpretazione dall’apparente tonalità esistenziale, una lettura cristiana che considerava inscindibile gli aspetti strettamente teologici e filosofici dalle vicende, della vita più concreta, subite dal loro autore; rilevante interprete del pensiero di Florenskij, Lubomir Žák

dedicherà, su un piano poco distante, una particolare attenzione alla concezione orientale della bellezza<sup>22</sup>.

Nel 2004, Valentini concludeva con la stampa i lavori per un volume dal forte valore teologico e divulgativo. Dalla ricerca della verità fino al gulag, dal rinnovato incontro fra Atene e Gerusalemme fino al “processo farsa”, i cui atti furono resi noti nei primissimi anni Novanta, quando venne confermata sulla carta la fine tragica e ineluttabile destinata al “Leonardo da Vinci della Russia”. La “sorprendente anticipazione degli aspetti riguardanti la fondazione cristologico-trinitaria della comunione ecclesiale, che in alcuni tratti sembrano percorrere l’elaborazione ecclesiologica del Concilio vaticano II”<sup>23</sup>, è subordinata alla citazione di Pavel Florenskij nell’enciclica *Fides et Ratio* di Giovanni Paolo II, come raro esempio del fecondo incontro tra esperienza di fede e ricerca filosofica.

Alcuni appunti “per una biografia intellettuale” sul filosofo dello “sconfinamento”, fino al rapporto con la cultura russa di inizio secolo, vengono raccolti da Graziano Lingua nel volume *Oltre l’illusione dell’Occidente*<sup>24</sup> del 1999. Qui, dopo aver evidenziato i meriti e l’impegno nella diffusione del pensiero florenskiano, attribuiti in prima istanza a Zolla e Kauchtschischwili tra il 1974 e la fine degli anni Ottanta, l’autore considerava come l’ultima letteratura critica in lingua russa fosse caratterizzata da una minuzia di ricostruzione agiografica che evidenziava ancora il primato della vita sul pensiero dell’autore. L’illusione a cui alludeva il titolo del lavoro (che rappresenta l’evoluzione delle ricerche di dottorato di Lingua prima della docenza in Teoria della percezione presso l’Accademia di belle arti di Cuneo) si proponeva in prima istanza come l’identico che è cifra della modernità occidentale e della sua “visione del mondo”: piena adesione all’identità astratta dell’io fortemente ostile al pensiero del mistico russo. Veniva così proposta una lettura fondata sulla critica florenskiana al pensiero occidentale, svincolata da rapporti teorici e quantomeno comparatistici con le posizioni di au-

<sup>17</sup> “L’occidente”, op. cit., p. 11.

<sup>18</sup> P.A. Florenskij, “Sol’ zemli, to est’ Skazanie o žizni starca Gefsimanskogo Skita Avvi Isidora [1908-1909]”, *Sočinenija v četyreh tomah*, I, Moskva 1994, pp. 571-637 (trad. it. *Il sale della terra, Vita dello starec Isidoro*, Magnano (Bi) 1992).

<sup>19</sup> N. Kauchtschischwili, “Florenskij e la Georgia”, postfazione a P.A. Florenskij, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati [1916-1925]*, Milano 2003, pp. 335-342. È chiaro che, nonostante l’ampiezza della disamina, la nostra rassegna che si limita senz’altro a un’indicizzazione emblematica non ha pretese di catalogazione bibliografica che, infatti, nel caso dell’autrice in questione andrebbe (per esempio) sviluppata e approfondita con riferimenti più estesi.

<sup>20</sup> N. Kauchtschischwili, “La formazione di Pavel Florenskij e il testo letterario”, *Humanitas*, 2003, 4, pp. 555-573.

<sup>21</sup> N. Valentini, “Introduzione”, P.A. Florenskij, *Il significato dell’idealismo*, a cura di Idem, Milano 1999, p. VII.

<sup>22</sup> L. Žák, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Roma 1998. Limitandoci in questa sede a una brevissima citazione, è ad ogni modo necessario ricordare come, in ambito teologico, Žák è stato di frequente impegnato nella cura di alcune delle principali traduzioni apparse negli scaffali dell’editoria italiana negli ultimi anni.

<sup>23</sup> N. Valentini, *Pavel A. Florenskij*, Brescia 2004, p. 50.

<sup>24</sup> G. Lingua, *Oltre l’illusione dell’Occidente. P.A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Torino 1999.

tori quali Martin Heidegger e Georg Simmel, con le “filosofie della crisi” con le quali il sacerdote condividerebbe esclusivamente la critica all'intellettualismo e alla moderna filosofia del soggetto kantiano.

Tra il 1985 e il 1986, Massimo Cacciari intuiva già le ripercussioni teoretiche della filosofia dell'icona di Pavel Florenskij, sostenendo: “ciò di cui essa è martire è il mistero, non la disvelatezza del mistero”<sup>25</sup>. La diffusione degli scritti dell'autore russo, in Italia, in quegli anni è ancora parziale e marginale. Nelle *Icône della Legge* l'autore veneziano evidenziava il ruolo di un Cristo che, rimuovendo la benda dal volto di Mosè, portava il riflesso “a viso scoperto”, e con lui la creazione, della gloria del padre: la visione dell'*eikón* paolino del Cristo, prototipo primo dell'icona, permetterebbe allora la trasfigurazione in esso. Perché il figlio non nega Mosè: semplicemente ne rimuove la benda vetero-testamentaria, e l'icona riluce. Avvicinando le sue pagine incontro al carattere antinomico del pensiero florenskiano, Cacciari considerava quanto Cristo non fosse

immagine del Padre; il Padre mostra *Sé* in lui; né il Cristo è soltanto corpo celeste: per annunciare l'incorruttibilità che alla fine dei tempi *questo* corpo vestirà, egli lo ha *in realtà* indossato; il Padre mostra *Sé* nel corpo mortale, crocefisso del Figlio. I fondamenti teologici dell'icona non sembrano ammettere condizioni diverse<sup>26</sup>.

Cacciari poneva in primo piano la duplicità di “pienezza simbolica” e di “valore evocatorio” dell'icona: duplicità corroborata dall'apparentemente inestinguibile antinomia. Se è porta regale, l'icona manifesta realmente il suo mistero: il carattere evocatorio si palesava allora come “rappresentazione-rimando”. Nell'icona si manifesta la “seconda nascita”, l'immagine perduta, e la figura diviene celeste. L'icona di Florenskij, allora, immancabilmente trattiene per Cacciari i due momenti: l'antinomia

non appare ulteriormente sviluppabile: un mostrarsi senza parole, un darsi del silenzio, un apparire dell'Inesprimibile – epifania e dimensione apofatica non tendono più ad annullarsi reciprocamente, ma formano piuttosto un solo ‘scandalo’ per la sapienza dei filosofi<sup>27</sup>.

Assicurata l'eredità teologica e spirituale di Nicolas Cabasilas e Gregorio Palamas, presente nell'opera di Florenskij, ripercorriamo una pagina di Massimo Cacciari che vale la pena attraversare:

“Apritemi le porte” [...] canta l'icona: lo cantano insieme Colui che ci cerca, e colui che, cercato, ha ritrovato la sua forma perduta e può con quella uscire dal regno della separazione e della dissomiglianza. “Ai nostri occhi festanti”, “come attraverso una finestra” *vediamo* [...] il Volto nella sua oggettiva realtà. Il pittore di icone non imita, non rappresenta, ma, essenzialmente, *toglie il velo*, abbatte il muro di separazione, fa comunicare “questo e l'altro mondo”. [...] Voler distruggere l'icona è come “murare le finestre”, ostruire quel passaggio per il quale la luce trabocca nel mondo manifestandosi ai nostri occhi sensibili. L'icona ci immerge-battezza in tale Luce, ma nel senso più pieno e più forte [...]. L'icona testimonia (è martire) di questo primato della luce: trasforma le mura del tempio in porte e finestre attraverso le quali la Luce irrompendo possa compiere il miracolo di farci *vedenti*<sup>28</sup>.

Antonella Anedda, nel 2004, poteva abbozzare alcuni riferimenti a

ciò che Florenskij teorizza in *Porte regali*: nello sguardo si è consumato il passaggio dalla rappresentazione alla incarnazione, dalla bellezza alla compassione. L'icona non può contemplare il paesaggio perché deve affidare al volto anche il paesaggio. [...] Forse l'icona è la sindone trasformata, è la croce che diventa tavola senza scandalo, purificata dalla compassione, è l'unione tra l'innocenza dell'albero con cui è fatta la croce e la profondità del dolore<sup>29</sup>.

Nel 1995, Nicoletta Misler sosteneva che, se nel primo decennio del Novecento Florenskij fu costantemente affascinato e influenzato dalla frequentazione dei simbolisti e di Andrej Belyj<sup>30</sup> in modo particolare, negli anni Venti sarà letteralmente inquietato dalle arti figurative, nel loro stretto rapporto con le scienze, la fisica, la matematica, la geometria, la psicofisiologia. La stessa autrice curava inoltre lo scritto *Analisi della spazialità e del tempo nelle opere d'arte figurativa* e le lezioni al Vchutemas di Mosca risalenti agli anni 1923-1924, stampati all'interno del volume *Lo spazio e il tempo nell'arte*<sup>31</sup>.

Tomáš Špidlík<sup>32</sup> nasceva nel dicembre 1919 a Boskovice, in Moravia. Nell'anno accademico 1938-1939 frequentava la facoltà di filosofia dell'università di Brno, chiusa nel 1939 in seguito all'occupazione nazista. Nel 1940 entrava nel noviziato dei gesuiti a Benešov, presso Praga, poi a Velehrad, in Moravia dove, tra il 1942 e il

<sup>28</sup> Ivi, p. 187.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 649-650.

<sup>30</sup> Si veda: “Perepiska P.A. Florenskogo s Andreem Belym”, *Kontekst 1991. Literaturno-teoretičeskije issledovanija*, Moskva 1991, pp. 23-61 (trad. it. A. Belyj, P.A. Florenskij, *L'arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo*, Milano 2004).

<sup>31</sup> P.A. Florenskij, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Milano 1995.

<sup>32</sup> Per verificare i suoi frequenti rimandi a P.A. Florenskij si veda, in particolare, T. Špidlík, *L'Idée russe. Une autre vision de l'homme*, Troyes 1994 (trad. it. *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, trad. it. S. Morra, Milano 1995). Segnaliamo anche in nota che Špidlík, nell'anno in cui Stella Morra traduceva l'opera appena citata, predicava gli esercizi spirituali a Giovanni Paolo II.

<sup>25</sup> M. Cacciari, *Icône della legge*, Milano 1985, p. 188.

<sup>26</sup> Ivi, p. 178.

<sup>27</sup> Ivi, p. 189.

1945, terminava gli studi filosofici, più volte interrotti a causa dell'occupazione nazista e del lavoro giovanile forzato. Al 1955 risale la sua tesi di dottorato al Pontificio istituto orientale di Roma, quando diveniva docente di teologia spirituale patristica a Roma e in altri centri europei. Dall'anno accademico 1989-1990 diviene professore emerito in seguito a quarantacinque anni di insegnamento: dal 1991 compiva ricerca presso il Centro Aletti della Compagnia di Gesù intorno alla tradizione dell'oriente cristiano relativamente alle problematiche del mondo contemporaneo; poi titolare della cattedra di teologia orientale al Pontificio istituto orientale fondato da Sir Daniel & Countess Bernardine Donohue (lezione inaugurale: *Il ritorno della persona nella spiritualità orientale* nel novembre 1994). Nel marzo 1995 Špidlík predicava gli esercizi spirituali al papa Giovanni Paolo II, tre anni prima dell'enciclica *Fides et ratio*. Nell'ottobre del 2003 veniva creato cardinale per meriti di studio e servizio all'ecumenismo. Ci limitiamo ad evidenziare questi brevi passaggi biografici per ribadire quanto, passando per le brevi indicazioni del documento *Fides et ratio*, lo stesso Giovanni Paolo II – come già detto – fornirà un forte impulso, seppure indiretto, alla fondata attenzione teologica e spirituale rivolta agli scritti del mistico russo in occidente.

“Emblema degli splendori e delle miserie del Novecento”<sup>33</sup> è il Florenskij “grande polifonista” di Silvano Tagliagambe: una pubblicazione che nel 2006, in virtù della sua collocazione editoriale (sotto la direzione di Giovanni Reale, in una collana che già ospitava Kierkegaard e Pascal come filosofi protestanti e cattolici) ottiene un discreto consenso segnando un passo importante nella ricezione italiana del Florenskij filosofo<sup>34</sup>. La Società matematica moscovita, fondata da V.N. Bugaev, V.Ja. Cinger e P.L. Cebyšev, avvicinata da Florenskij negli anni dei primi studi, avrebbe influito nell'eterogeneità dell'autore in modo consistente. Eppure, “nonostante i suoi interessi scientifici egli preferì però seguire

una strada del tutto diversa”<sup>35</sup>. Il pensiero di Florenskij allora, per Silvano Tagliagambe, ha una “natura di composizione polifonica, capace di orchestrare temi e prospettive differenti”, implicato nelle “relazioni tra i vari piani e livelli, senza che possa essere individuato un unico centro e privilegiata una base ben definita”<sup>36</sup>. Pertanto i tentativi riduzionistici, mai dispersi davanti ai molteplici livelli e alle “voci”, rischierebbero un allentamento dalla struttura globale, dove, in effetti, è solo il polifonista ad avere la “capacità di parlare in molte lingue anziché in una sola”<sup>37</sup>.

Il pensiero filosofico russo, diviso tra modernizzazione e antimodernismo, concepisce l'idea del “cambiamento come rovesciamento totale”<sup>38</sup>, ma alla presenza di uno sguardo sempre e costantemente rivolto al passato (che si trattasse di Pietro il grande o di un altrettanto glorioso medioevo, come nel caso del baratro sotteso tra slavofili e occidentalisti). È lo spazio, sulla via del nomadismo, “la vastità e l'uniformità, la mancanza di quelle catene montuose la cui presenza ha facilitato la divisione dell'Occidente europeo in numerosi Stati” a caratterizzare l'esperienza russa, come ricorda Tagliagambe:

in questo spazio omogeneo l'uomo si è abituato a muoversi con estrema facilità e frequenza, spostandosi da una parte all'altra, a ciò indotto anche dall'uso, come materiale da costruzione, del legno russo, che, contrariamente alla pietra europea, con cui sono stati elevati robusti agglomerati di edifici, simboli e centri di una vita sociale stabile, consentiva la costruzione soltanto di edifici precari, facilmente distrutti dal fuoco e con altrettanta facilità ricostruiti altrove. Questa consuetudine a una vita priva di radici e nomadica è uno dei tratti più caratteristici del popolo russo e della sua anima<sup>39</sup>.

Tagliagambe, passando per pagine approfondite, dedicate a Petr Jakovlevič Čadaev<sup>40</sup>, al rapporto con

<sup>35</sup> S. Tagliagambe, *Come leggere Florenskij*, op. cit., p. 8.

<sup>36</sup> Ivi, p. 15.

<sup>37</sup> Ivi, p. 17.

<sup>38</sup> Si tratta di collocazioni e contestualizzazioni che giustificano le influenze subite dallo stesso Florenskij, “dato che la sua opera riesce ad abbinare in maniera singolare e a far convergere il rigore di una formazione matematica di prima mano [...] il richiamo ad atmosfere arcaiche, talora quasi magiche, e alle suggestioni e intuizioni del pensiero orientale” integrate nel problematico confronto col pensiero occidentale. Tagliagambe introduce ampi riferimenti all'idea di progresso e alla concezione della storia “come sviluppo lineare”. Si tenga presente, inoltre, che la tradizione del pensiero religioso russo precedente a Florenskij difficilmente concepiva una fascia di “neutralità strutturale” (come accadeva, emblematicamente, nell'omissione del Purgatorio, nella concezione medioevale russa, come territorio mediano tra Inferno e Paradiso). Ivi, pp. 33, 36.

<sup>39</sup> Ivi, p. 44.

<sup>40</sup> Ivi, pp. 47-49.

<sup>33</sup> S. Tagliagambe, *Come leggere Florenskij*, op. cit., p. 7. Si veda inoltre: Idem, “La filosofia russa e sovietica”, M. Dal Pra, *Storia della filosofia. La filosofia contemporanea. Seconda metà del Novecento*, II, Padova 1998, pp. 1387-1567.

<sup>34</sup> Il 24 marzo 2007, con la comunicazione “L'epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij”, Massimo Cacciari presentava il lavoro di Silvano Tagliagambe per il Dipartimento di scienze pedagogiche e filosofiche dell'Università di Cagliari, si veda A. Maccioni, “Il pensiero nomade di Florenskij”, *L'Unione Sarda*, 1 marzo 2007, p. 57.

Vernadskij, introducendo riferimenti a Vassarion Grigor'evič Belinskij, a Ivan Vsil'evič Kireevskij e allo slavofilismo (“è certamente agli slavofili che si deve volgere lo sguardo per cogliere il senso della cultura russa non solo del primo Novecento, ma anche delle sue manifestazioni più recenti”)<sup>41</sup>, contestualizza l'autore secondo una struttura elaborata e profonda, ampia e ben calata nella rispettiva area storico-filosofica che le è propria; ma da storico della filosofia, però, pone in secondo piano gli emergenti rapporti col pensiero contemporaneo (da Nietzsche a Bergson<sup>42</sup>; in questo senso è necessario e inevitabile non tralasciare anche i limiti del suo lavoro) che nel suo Florenskij risultano decisamente assenti. Giunge frattanto ad identificare il problema filosofico e teologico fondamentale e l'idea di confine, senza disperdere i toni polifonici della sua lettura: così il centro del pensiero florenskiano, se si volesse proprio individuare un centro, per Tagliagambe si iscrive nel rapporto tra invisibile e visibile, tra Dio e mondo, nello sforzo di individuazione di una via che superi la “scissione” e “colmare il fossato”<sup>43</sup> che separa gli estremi.

Un esempio concreto e particolarmente significativo di come funzioni questa trasformazione e trasfigurazione degli elementi della realtà sensibile è dato da quel particolare procedimento tecnico di rappresentazione delle icone, costituito dalle linee cosiddette “*razdelki*” [...]. Siamo così di fronte a quella che possiamo chiamare, a tutti gli effetti, una specifica “realtà aumentata” che riesce a dilatare e ad amplificare il significato sia dei singoli elementi di cui si vale per la rappresentazione, sia della loro organizzazione complessiva. Si tratta di un potenziamento che già l'arte riesce a effettuare<sup>44</sup>.

La filosofia dell'icona di Pavel A. Florenskij, del resto, è stata sempre oggetto di un'attenzione privilegiata da parte della letteratura critica; la profondità delle riflessioni di Tagliagambe, però, si iscrive inoltre nella messa a fuoco di quel carattere della Russia, “sempre in bilico tra Occidente e Oriente”<sup>45</sup>. Poiché secondo i termini

dell'epistemologia del simbolo di Silvano Tagliagambe il filosofo, allora, proprio ai simboli assegna

una precisa e importante funzione conoscitiva, che consiste nella loro capacità di prospettare la possibile apertura delle frontiere del sapere medesimo, e di anticipare i possibili sbocchi della situazione in essere. Ed è proprio in relazione a questi obiettivi che l'interpretazione in chiave simbolica può apparire uno strumento molto più adatto all'esigenza di quella che fa appello al vero o presunto “effetto di trasparenza” del segno. Essa si rivela, in particolare, efficace per esplorare quella sorta di “barriera di contatto” tra lo spazio ultraterreno e l'ambito accessibile all'esperienza diretta, in cui si disloca il sentimento religioso, e per comprendere come essa sia un confine mobile, che l'uomo è in grado di spostare sempre più avanti via via che si innalza, di qualità e di livello, la sua ricerca culturale.

Quest'ultima oscilla pertanto di continuo tra due poli opposti: la “ricerca che non ha mai fine” e si manifesta attraverso l'attività critica, dei risultati raggiunti; e l'altrettanto costante desiderio di “chiusura” del *miroponimanie* e dei sistemi teorici in cui esso, di volta in volta, si esprime<sup>46</sup>.

La linea di confine, pertanto, si definisce come “linea di demarcazione e di separazione” ma anche come “luogo del contatto e del reciproco scambio tra ambiti diversi”<sup>47</sup>; la missione “salvifica” del filosofo concorre all'identificazione della “terra di mezzo”<sup>48</sup>; la radicale contrapposizione tra fenomeno e noumeno, nel discorso sulla verità, gli esiti e la più generale impostazione del pensiero kantiano vengono superati; il dibattito sulla Sofia, prima dell'individuazione di una soggettività che non può che formarsi nell'ambito dell'intersoggettività, riporta il lettore nel contesto più naturale dell'opera florenskiana e del suo pensiero religioso; il simbolo è magico

come lo sono le produzioni artistiche, le teorie scientifiche, e in generale il mondo della conoscenza oggettiva. Tutti questi prodotti, frutto di particolari atti volitivi, sono infatti capaci di innescare specifici effetti su/nella realtà, e quindi di spostare il confine del corpo: per questo, appunto, sono magici<sup>49</sup>.

Ripensando al nostro passo d'apertura, che riprendeva alcune considerazioni di Ettore Lo Gatto, è facile intuire come il percorso verso un decisivo riconoscimento storico-filosofico di Florenskij e, con lui, di gran parte dei pensatori russi coevi, sia passato e stia passando attraverso una ricezione spesso frammentaria e di frequente in prima istanza calata in ambiti distinti seppure

<sup>41</sup> Ivi, p. 59.

<sup>42</sup> Sul piano degli apporti, delle divergenze e delle consonanze si vedano, nella letteratura proveniente da altre aree linguistiche, ad esempio, R. Baron, “Intuition bergsonienne et intuition sophianique”, *Les études philosophiques*, 1963, 18, pp. 439-442; G.B. Rosenthal, “Pavel Florenskij as a God-Seeker”, in M. Hagemester e N. Kauchtschischwili (a cura), *P.A. Florenskij i kul'tura*, op. cit., pp. 67-81; J.E. Steineger, “Cult, Rite, and the Tragic. Appropriating Nietzsche's Dionysian with Florenskij's Titanic”, *Theandros*, 2006 (III), 3. Per un primo e più generale approfondimento della ricezione di Nietzsche in Russia si veda: *Nietzsche in Russia*, a cura di B.G. Rosenthal, Princeton 1986.

<sup>43</sup> S. Tagliagambe, *Come leggere Florenskij*, op. cit., p. 81.

<sup>44</sup> Ivi, pp. 100-101.

<sup>45</sup> Ivi, p. 104.

<sup>46</sup> Ivi, pp. 120-121.

<sup>47</sup> Ivi, p. 123.

<sup>48</sup> Ivi, p. 136.

<sup>49</sup> Ivi, p. 134.

mai troppo distanti<sup>50</sup> (si pensi quindi a quello teologico o critico-letterario: chiaramente le ragioni della molteplicità di letture si inscrivono nelle tante implicazioni e aperture tipiche e proprie del pensiero florenskiano). La pubblicazione del volume di Tagliagambe, inoltre, è stata accompagnata dalla riedizione in traduzione italiana delle lettere di P.A. Florenskij dalla deportazione e dalle Solovki, prima della tragica fine. “Come si desume da un attento confronto con la sua opera” – considerava Natalino Valentini nel saggio di apertura all’edizione italiana – “Florenskij concepisce il compito della sua vita come l’apertura di nuove vie per una futura e globale visione del mondo, e in tal senso lo si può definire filosofo”<sup>51</sup>, secondo una chiave di lettura agiografica ma non distante da alcune considerazioni espresse da Tagliagambe alle quali facevamo già riferimento. La mistica diviene il gradino più alto della teologia nei passaggi introduttivi di Valentini agli ultimi saggi di recente raccolti e tradotti: “non riguarda soltanto il vissuto, l’esperienza personale e intima dei misteri divini” considerava, o “le visioni interiori riservate a pochi, ma

è una vera e propria facoltà della conoscenza che investe l’intera esperienza ecclesiale”<sup>52</sup>. Così Tagliagambe, ricordando l’apprezzamento espresso proprio da Giovanni Paolo II, ai vertici ecclesiali cattolici, per l’itinerario filosofico-teologico (pur senza giudizi al merito) di Florenskij, Lossky, Solov’ev, Čaadaev, auspicava l’inserimento del filosofo non solo tra i grandi teologi che si segnalano anche come grandi filosofi, ma piuttosto tra gli autori le cui opere, in virtù del loro valore speculativo, possono essere considerate classici veri del pensiero contemporaneo<sup>53</sup>.



<sup>50</sup> Sono certo più numerose le ricerche in ambito teologico dedicate all’autore russo, rispetto ai nostri brevi e limitati riferimenti. Si pensi ancora, tra i più recenti esiti, ad esempio, alle considerazioni espresse da Padre Aleksej Yastrebov nell’intervista “Un pope che si laurea in filosofia” (*Rivista Urbaniana*, 2006, 1, p. 12), in riferimento a una tesi dottorale di matrice florenskiana: “Florenskij è infatti un ‘pan-uomo’ in quanto ha saputo unire in sé molteplici conoscenze e non soltanto raccoglierle meccanicamente, ma anche viverle, rifonderle in sé in un’unica conoscenza vera che abbraccia tutto il mondo e non si divide nelle ‘discipline’. Questa sua nuova epistemologia di ‘unitotalità’ dà un messaggio assai chiaro anche a noi: a una globalizzazione rapace e disumana, dello sfruttamento feroce della natura e degli uomini, noi cristiani dobbiamo contrapporre una nostra unità nella quale non viene svilito il valore dell’individuo, viene rispettata ed amata la natura, ogni piccola parte del mondo viene percepita come un dettaglio importante del tutto. Questo metodo di unitotalità può essere ben applicato sia nell’ambito strettamente scientifico sia in quello sociale ed ecologico che in quello ecumenico. Ecco il messaggio di Padre Pavel a noi, cristiani, e al mondo intero”.

<sup>51</sup> N. Valentini, “L’Arte della gratuità”, P.A. Florenskij, *Non dimenticatemi. Le lettere*, op. cit., p. 17.

<sup>52</sup> N. Valentini, “Sull’orlo del visibile pensare”, P.A. Florenskij, *La mistica*, op. cit., p. 13.

<sup>53</sup> S. Tagliagambe, *Come leggere Florenskij*, op. cit., p. 231.