



2017 | LXXXIII | 3

Lateranum

FACOLTÀ DI TEOLOGIA

Pavel A. Florenskij "Ho contemplato il mondo come un insieme"

Teologia, filosofia e scienza di fronte
alla complessità del reale

a cura di Lubomir Žak

Lateranum

a cura della Facoltà di Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Sito web della rivista / Journal website: <http://press.pul.it/lateranum/index.html>

Direttore / Editor: lateranum-direttore@pul.it

Segreteria / Secretary: lateranum-segreteria@pul.it

Redazione / Editorial Office:

Pontificia Università Lateranense

Facoltà di S. Teologia

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Inviare i libri per recensioni al Direttore / *Send books for review to Editor*

Abbonamenti / Subscriptions:

Lateran University Press

Ufficio Abbonamenti

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

Tel. +39 06/69895688 – Fax +39 06/69895501 – E-mail: promozionelup@pul.it

Quote 2017 / Prices 2017:

Abbonamento annuo Italia (3 numeri) / *Annual subscription in Italy:* 75,00 €

Abbonamento annuo Estero / *Annual subscription international:* 120,00 €

Un fascicolo Italia / *Single issue in Italy:* 30,00 €

Un fascicolo Estero / *Single issue international:* 42,00 €

Annata arretrata Italia / *Back volume in Italy:* 90,00 €

Annata arretrata Estero / *Back volume international:* 130,00 €

La rivista ha periodicità quadrimestrale. L'abbonamento decorre dal 1° gennaio di ogni anno. I fascicoli non pervenuti all'abbonato devono essere reclamati presso l'Ufficio Abbonamenti entro 15 giorni dal ricevimento del fascicolo successivo.

The journal is published three times per year. The annual subscription period begins on 1 January. Issues not received by subscribers must be claimed through the Subscriptions Office no later than 15 days following receipt of the consecutive issue.

Il versamento delle quote degli abbonamenti può essere effettuato con le seguenti modalità / *Payment can be made:*

- tramite il versamento su conto corrente (solo Italia) / *by transfer to this account (only in Italy):*
c.c. n. 76563030

- tramite bonifico bancario / *by bank transfer:*

Banco Posta – Poste Italiane S.p.A. – Direzione Operazioni

IBAN: IT23N0760103200000076563030

- tramite bonifico bancario internazionale / *by international bank transfer:*

IBAN: IT23N0760103200000076563030

BIC-SWIFT: BPPITRRXXX

intestato a / *payable to:*

Pontificia Università Lateranense – Editoria

Piazza S. Giovanni in Laterano, 4 – 00120 Città del Vaticano

specificando come causale del versamento “Abbonamento Lateranum” e l’annata di riferimento / *specifying as reason for payment “Abbonamento Lateranum” and its respective year.*

www.e-lup.com

ISBN ePUB 978-88-465-1201-7

ISBN PDF 978-88-465-1202-4

© COPYRIGHT 2017 – ISBN 978-88-465-1186-7

ISSN 1010-7215

LATERAN UNIVERSITY PRESS

PONTIFICIA UNIVERSITÀ LATERANENSE

PIAZZA S. GIOVANNI IN LATERANO, 4

CITTÀ DEL VATICANO

LATERANUM

Rivista internazionale
a cura della Facoltà di S. Teologia
della Pontificia Università Lateranense

Fondata nel 1934 come Collana di Studi
dal 1976 periodico quadrimestrale

G. Lorizio (Italia) - Direttore

Redazione

A. Sabetta (Italia) e P. Sguazzardo (Italia) - Segretari

R. Dodaro (Stati Uniti), G. Pulcinelli (Italia),
A. Schütz (Germania), G. Tangorra (Italia), L. Žak (Slovacchia)

Comitato scientifico

N. Ciola (Italia), Ph. Chenaux (Svizzera), M. Cozzoli (Italia),
R. Gerardi (Italia), A. Lameri (Italia), N. Loda (Italia),
L.M. De Palma (Italia), A. Pitta (Italia)

Identità e missione

La rivista pubblica articoli, note, recensioni e segnalazioni in conformità alla propria *missio* istituzionale di presentare a livello internazionale la ricerca scientifica dei docenti della Facoltà di Teologia della Pontificia Università Lateranense, attività impostata nello spirito e secondo le indicazioni del Concilio Vaticano II, sviluppata nell'ottica di un ampio confronto interdisciplinare e realizzata con il desiderio di contribuire al *dialogus salutis* della Chiesa con la cultura.

La rivista accoglie, inoltre, contributi dei docenti degli Istituti teologici di tutto il mondo che a vario titolo sono associati alla stessa Facoltà, dei docenti esterni che partecipano ai progetti delle Aree di ricerca lateranensi, come anche di quegli studiosi ai quali la Direzione della rivista rivolge un invito a collaborare, in virtù dell'originalità e dell'alta qualità del loro lavoro scientifico.

Essa è indirizzata agli specialisti in discipline teologiche, bibliche, patristiche e storiche, aspirando tuttavia a entrare in dialogo con tutti coloro che si interessano sia degli argomenti appartenenti alla ricca tradizione del vivere e sapere cristiano, sia delle prospettive interpretative che tale tradizione offre, in vista della ricerca di soluzioni teoretiche e pratiche alle grandi problematiche e alle istanze del mondo contemporaneo.

Il contenuto di *Lateranum* è indicizzato (completamente o parzialmente) o fatto oggetto di abstract analitici nei seguenti strumenti di ricerca:

Elenchus bibliographicus - Ephemerides Theologicae Lovanienses (Leuven - Belgique)

Dialnet (Fundación Dialnet, Universidad de La Rioja - España)

Index theologicus (Eberhard Karls Universität Tübingen - Deutschland)

BIBP (Bibliographic Information Base in Patristics - Canada)

BILDI (Katholisch-Theologische Fakultät Innsbruck - Österreich)

Progetto Riviste online (a cura di F. Testaferri, Italia)

CIAPh - Centro Italiano dell' *Année Philologique* (Univ. degli Studi di Genova, Italia)

ACNP - *Catalogo Italiano dei Periodici* (Università di Bologna, Italia)

Religion and Philosophy Collection

Identity and mission

The journal publishes articles, notes and book reviews in conformity with its own *mission* to share and disseminate, at an international level, the scholarly research and reflections of the Faculty of Theology at the Pontifical Lateran University. Adhering to the spirit and directives of the Second Vatican Council, this activity provides a broad interdisciplinary approach with the intent of contributing to the *dialogus salutis* of the Church and culture.

The journal invites contributions from instructors at associated theological faculties throughout the world and also from outside instructors who collaborate with the various research projects of this University, and finally from scholars who are invited by the Editor to contribute, in view of the originality and high quality of their scholarly work.

The journal serves a readership specialised in theological, biblical, patristic and historical disciplines, as it aspires to enter into dialogue with all who are interested in arguments pertaining to the rich tradition of the Christian way of living and knowing, as well as with all who are concerned with the interpretative possibilities that this tradition offers in the search for theoretical and practical solutions to the great problems and demands of the contemporary world.

The contents of *Lateranum* are indexed (completely or partially) or abstracted in the following resources:

SOMMARIO

GIUSEPPE LORIZIO, <i>Editoriale</i>	511
LUBOMIR ŽAK, <i>Il “realismo” come visione del mondo: introduzione al concetto di complessità elaborato da Pavel A. Florenskij</i>	513
VLADISLAV SHAPOSHNIKOV, <i>Mathematics as the Key to a holistic World View: the Case of Pavel Florensky</i>	535
NATALINO VALENTINI, <i>«Florenskij – filosofo della religione e del culto». Dalla fenomenologia del sacro alla santificazione della realtà</i>	563
MARIO ENRICO CERRIGONE, <i>«Il sentiero del mago». Il significato del disapprendimento nella nicosofia di Florenskij</i>	591
NICOLAI PAVLIUCHENKOV, <i>Establishment of “Ontologicity” as the Basis for Pavel Florensky’s Name Worshipping Standpoint</i>	605
SILVANO TAGLIAGAMBE, <i>La concezione antinomica della verità alla prova delle neuroscienze</i>	615
GILBERTO SAFRA, <i>Pavel Florensky’s Contribution to the Psycho-analytic Field</i>	631
MÁRCIO LUIZ FERNANDES, <i>As correspondências carcerárias de Pavel Florenskij: expressões do pensamento complexo</i>	639

FRANCISCO JOSÉ LÓPEZ SÁEZ, <i>La kénosis silenciosa de un homo sacer: el todo del sentido del mundo desde el «ángulo diverso» de la estancia en el lager de Pavel Florenskij</i>	657
FIDEL VILLEGAS GUTIÉRREZ, <i>Pável Florenski en la «Isla de los vientos». El combate por la belleza</i>	669
«Penetrare nel profondo delle cose». <i>Bibliografia ragionata</i> (a cura di GIUSEPPE MALAFRONTI)	689
Recensioni	697
Libri ricevuti	733
Indice	737
Indice dell'annata	743

EDITORIALE

Le miscellanee commemorative sul pensiero dei grandi maestri, affidate agli specialisti, corrono un duplice rischio. In primo luogo quello della settorializzazione monografica, in quanto ciascuno, attingendo al bagaglio della propria erudizione sull'opera dell'Autore che si commemora, ne approfondisce un aspetto o una tematica, condannando il proprio lavoro a ricevere attenzione soltanto dagli specialisti della materia. In secondo luogo tali iniziative rischiano di incrementare una sorta di "scolastica", nel nostro caso florenskijana, la quale, piuttosto che liberare il pensiero lo incatena in categorie e prospettive, che restano comunque relegate nell'epoca e nel contesto dell'Autore, senza interpellare il nostro tempo e i nostri contesti.

Onde sfuggire a queste tentazioni e non incorrere nei suddetti rischi si richiede un passaggio, certamente faticoso e per nulla scontato, dal monografico allo speculativo, che risulterà decisamente fecondo, incrociando tematiche e problematiche vive nell'attuale contesto teologico, filosofico e scientifico.

Nel tentativo di offrire qualche spunto, come chiave di lettura, di questo fascicolo monografico della nostra rivista teologica, che pubblichiamo in occasione dell'ottantesimo anniversario della morte di P.A. Florenskij, tenterei di individuare due fuochi intorno ai quali può muovere la riflessione, nutrendosi delle risultanze del cammino del grande e geniale pensatore russo.

Il primo fuoco si individua facilmente nel titolo che si è voluto dare a questa raccolta di saggi e che proviene dallo stesso Florenskij: "Ho contemplato il mondo come un insieme". Si direbbe oggi che siamo di fronte a una visione olistica o integrale del mondo, che tuttavia non intende affatto nascondere la complessità e l'articolato dinamismo del reale. Il secondo fuoco si concentra sul "realismo" gnoseologico, che il pensatore russo ritiene di adottare, nel proporre la propria visione del mondo.

Indubbiamente si tratta di questioni di estrema e, se si vuole, perenne attualità, che, se tenute insieme, fanno emergere una domanda fondamentale: è possibile una visione olistica del mondo che sia al tempo stessa profondamente realistica? La pretesa relativa alla "possibilità di conoscere il tutto" (F. Rosenzweig) non richiede altrettanta immaginazione? Ovvero non è necessaria una fondamentale presa di distanza dal reale per poterlo descrivere come un insieme?

La teologia fondamentale più recente sta coltivando un'attenzione all'immaginario, che richiede certamente spirito critico, ma anche adeguato ap-

profondimento speculativo. Nel nostro incontro con Florenskij, che abbiamo voluto inserire fra i “testimoni/martiri” nel nostro bilancio della teologia fondamentale del Novecento, abbiamo tracciato tre prospettive, a partire dalle quali si possono rinvenire suggerimenti per offrire risposte plausibili ai quesiti di cui sopra. Si tratta della logica del paradosso (in senso antinomico), del pensiero iconico e del nesso inscindibile fra verità e libertà.

Nel primo di questi orizzonti (paradosso come antinomia), ove vale il principio hegeliano *Das Wahre ist das Ganze*, siamo chiamati a considerare l’immaginario come uno degli aspetti costitutivi dello stesso reale, che può essere colto come insieme solo attraverso un atteggiamento contemplativo. A tal proposito mi sembra di estremo interesse la necessità, sottolineata in uno dei contributi di questo fascicolo, del “disapprendimento”, ispirato dalla “nicosofia”, come forma di conoscenza che si incarica di decostruire il cosiddetto sapere del “senso comune” che non ha nulla a che vedere col sano ed autentico realismo.

Il secondo orizzonte (quello del pensiero iconico) ci conduce alla considerazione, anch’essa paradossale, relativa al realismo dell’icona, che nasce dalla meditazione contemplativa e naturalmente non esclude l’immaginazione dell’iconografo. Sarà il “canone”, ovvero la “tradizione” a ricondurre l’artista al senso del reale che intende iconicamente rappresentare. Del resto Florenskij sarebbe certamente disposto a sottoscrivere il famoso detto di Stravinsky: “tutto ciò che non è tradizione è plagio”.

Infine, a proposito del nesso verità/libertà, la possibilità di percepire/contemplare il mondo come un insieme, si realizza all’interno del superamento di una visione scientifica del reale, ispirata al determinismo, attraverso il salto (che richiede l’esercizio della libertà) dalla scienza alla sapienza, onde introdursi in una visione sofologica del reale, che nasce dall’intuizione intellettuale piuttosto che dalle induzioni scientifiche o dalle deduzioni logiche.

La lettura di queste pagine potrà allora diventare un inizio per ulteriori approfondimenti, che rifuggendo dall’attualizzazione selvaggia, sempre in agguato, potrà forse consentirci di interrogare l’opera geniale di P.A. Florenskij a partire dalle questioni del nostro tempo e del nostro villaggio globale.

Giuseppe Lorizio

IL “REALISMO” COME VISIONE DEL MONDO: INTRODUZIONE AL CONCETTO DI COMPLESSITÀ ELABORATO DA PAVEL A. FLORENSKIJ

Lubomir Žak*

1. Introduzione

I lemmi *realizm* (realismo) e *real'nost'* (realtà, reale) sono tra i più frequenti nel lessico di Pavel A. Florenskij, il che non è un caso, ma la conseguenza di un permanente e appassionato interesse per le questioni riguardanti il reale e la sua conoscenza, affrontate con una competenza interdisciplinare di primo livello e con l'utilizzo di approcci e metodi di analisi e di sintesi di indubbia originalità, capaci di mettere in interazione la matematica, la geometria, la filosofia, la teologia, la letteratura, la musicologia, la fisica, la biologia e altre scienze ancora.

Tuttavia, per Florenskij il realismo rappresenta non soltanto un tema di estremo interesse per un'indagine scientifica, quanto anzitutto un argomento di massima importanza per ogni settore del sapere e, quindi, per ogni scienza. Non sorprende, perciò, se egli si identifica come realista, indicando con tale termine l'indirizzo non solo del suo stesso pensiero, ma anche della sua *Weltanschauung* e, persino, della sua coscienza quale bussola di vita. Se, poi, è vero che al centro di tutta la sua attività di ricerca sta «l'apertura di nuove vie per una futura e globale visione del mondo (*cel'noe mirovozzrenie*)»¹, è altrettanto vero che per descriverla e spiegarne l'intuizione di fondo, i presupposti e i percorsi di attuazione², egli adotta volentieri punti di vista differen-

* Docente Ordinario di *Introduzione alla teologia e Storia della teologia*, Facoltà di Teologia, PUL.

¹ P.A. FLORENSKIJ, *Avtoreferat [Nota autobiografica]*, in Id., *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. VALENTINI e A. GORELOV, Bollati Boringhieri, Milano 2007, 5.

² Per una presentazione di tali intuizione, presupposti e percorsi mi permetto di rimandare ai miei: *Paul A. Florensky (1882-1937). Vers une vision globale du monde*, in *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine*, vol. IV: *De Charles S. Peirce à Walter Benjamin*, a cura di J. GREISCH e G. HÉBERT, Cerf, Paris 2011, 205-218; «*Ho contemplato il mondo come un insieme*». *Introduzione al pensiero complesso di Pavel A. Florenskij*, in M. FERRARI - G.P. TERRAVECCHIA (edd.), *Soggetto e realtà nella filosofia contemporanea. Cinque lezioni*, Itaca, Castel Bolognese 2014, 121-156; *O Coração e o conhecimento segundo Pavel A. Florenskij*, in A. HOFFMANN - L.M. OLIVEIRA - M. MASSIMI (edd.), *Polifonias do coração*, FUNPEC Ed., Ribeirão Preto 2014, 23-51; *O "canto do cisne" do Leonardo da Vinci russo. Introdução à obra carcerária de Pavel*

ti, riconducibili alle espressioni “metafisica concreta”, “idealismo concreto”, “platonismo”, “simbolismo” e appunto “realismo”. Ovviamente il significato di quest’ultimo termine necessita di un attento chiarimento, da ricercare prima di tutto nei suoi stessi scritti.

«Che cos’è, dunque, il realismo?», si chiede retoricamente Florenskij in un breve articolo³, del 1923, redatto per la rivista moscovita *Makovec*⁴, facente capo a un omonimo gruppo artistico-letterario. Prima di fornire una sintetica risposta, annota:

«Il termine [realismo - L.Ž.] è fin troppo prezioso perché gli indirizzi più disparati del pensiero e dell’attività creativa non abbiano la tentazione di rivendicarlo. Quale persona di buon senso non vuole essere e non vorrebbe ritenersi un realista? Il fatto è che se diamo un’occhiata a ciò che si pretende di esprimere con autocaratterizzazioni del genere, di frequente si riscontra che queste pretese sono in flagrante contraddizione con il significato più ovvio della parola “realismo” – da *res, realis*. E dunque non di rado si confondono i termini “realismo” e “naturalismo”, quando non “realismo” e “illusionismo”, come assai grossolana, d’altro canto, è la contrapposizione tra “realismo” e “idealismo”, “realismo” e “mistica”»⁵.

Detto ciò, Florenskij spiega:

«Ovviamente, e in ogni caso, il realismo è un orientamento che afferma nel mondo e nella cultura, e in particolare nell’arte, certi *realia*, o realtà, contrapponibili alle

A. Florenskij, in *Pistis & Praxis. Teologia e Pastoral* 6/1 (2014) 941-968 (redatto con M.L. FERNANDES), la versione digitale è reperibile su: <http://tinyurl.com/oymqxbd>; *La complessità del reale e la sua conoscenza. Spunti di riflessione sull’«allargamento della ragione» proposto da P.A. Florenskij*, in *Divus Thomas* 119/3 (2016) 137-171; *Struktur als Relation - Relation als Struktur. Die Komplexität der Realität im Licht der trinitarischen Offenbarung*, in M. MÜHLING (ed.), *Rationalität im Gespräch - Rationality in Conversation. Philosophische und theologische Perspektiven - Philosophical and theological Perspectives*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2016, 111-125. Si vedano inoltre i riferimenti al “pensiero complesso” di Florenskij presenti in N. VALENTINI, *La simbolica della scienza in Pavel A. Florenskij* (Introduzione), in P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma*, IX-LXI; ID., *Postfazione*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell’idealismo. La metafisica del genere e dello sguardo*, SE, Milano 2012, 143-169; ID., *La falsificazione del bene*, in P.A. FLORENSKIJ, *Sulla superstizione e il miracolo*, SE, Milano 2014, 65-89.

³ Il testo originale russo – intitolato semplicemente: *O realizme [Sul realismo]* – è stato pubblicato per la prima volta in P.A. FLORENSKIJ, *Sočinenija v četyrech tomach [Opere in quattro volumi]*, vol. 2, Mysl’, Moskva 1996, 527-531. Ne esistono due traduzioni italiane, comparse, con il titolo P.A. FLORENSKIJ, *Sul realismo*, in *Humanitas* 58 (2003) 733-736 (tr. di C. Zonghetti), e in P.A. FLORENSKIJ, *Stratificazioni. Scritti sull’arte e la tecnica*, tr. di V. PARISI e a cura di N. MISLER, Diabasis, Reggio Emilia 2008, 201-206 (con una breve introduzione, 197-200).

⁴ L’articolo sarebbe dovuto comparire nel fascicolo n. 3, che però non è stato mai pubblicato a causa dell’improvvisa cessazione del periodico; cf. N. MISLER, *Stratificazioni*, in P.A. FLORENSKIJ, *Stratificazioni*, 65, 197-200 (per brevi riflessioni sull’idea florenskijana di realismo cf. *ivi*, 64-69). Sulla collaborazione di Florenskij con il gruppo “Makovec” e con la sua rivista cf. N. MISLER, *Il rovesciamento della prospettiva*, in P.A. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, Gangemi, Roma 1990, 3-54.

⁵ P.A. FLORENSKIJ, *O realizme*, 528 (tr. di C. Zonghetti, 734; tr. di V. Parisi, 203).

illusioni. Nel realismo ciò che veramente esiste [*podlinno suščestvujuščee*] si contrappone alla mera apparenza; ciò che è ontologicamente consistente all'effimero; ciò che è essenziale e strutturato alla massa in rapido dissolvimento delle collisioni fortuite. La legge e la norma da una parte, l'arbitrio e il capriccio dall'altra. Se non esistono tali contrapposizioni, non esiste neppure il realismo, nonostante sia da considerare che il piano dell'essere [*ploskost' bytija*] su cui le realtà vengono esperite possa cambiare, conferendo, di conseguenza, differenti tratti allo stesso realismo»⁶.

Basterebbero queste parole per intuire la direzione in cui si orienta la concezione che Florenskij ha del realismo. Tuttavia, esse non sono sufficienti per presentare la grande complessità di ciò che egli intende indicare con tale termine. Ricordo che Florenskij dedica al tema già uno dei suoi primi scritti filosofici, intitolato *Empiria ed empirismo*⁷, del 1904, in cui, sotto forma di una conversazione modellata sullo stile dei *Dialoghi* di Platone, propone una coinvolgente apologia della complessità empirico-metafisica del reale e della possibilità della sua conoscenza grazie a un pensiero illuminato dalla – o "allargato" alla – fede cristiana. Ad ogni modo, il primo tentativo di una sua elaborazione sistematica è rappresentato dal saggio *I confini della gnoseologia (L'antinomia fondamentale della teoria della conoscenza)*, abbozzato negli anni 1908-1909 e pubblicato nel 1913⁸. Impostato in prospettiva filosofico-matematica, esso offre una rigorosa riflessione sul nesso tra soggetto e oggetto della conoscenza, contrapponendo l'idea che ne ha il realismo a quella del razionalismo.

Anche la celebre opera *La colonna e il fondamento della Verità*⁹, del 1914 (la stesura inizia dal 1908), contiene preziosi approfondimenti sulle questioni connesse con il tema del realismo; credo, tuttavia, che sia più consono con le intenzioni dell'autore intravedere in essa una trattazione filosofico-teologica non tanto *sullo* quanto piuttosto *nello spirito del* realismo. Tuttavia, è dopo di essa, esattamente nel 1915, che compare il manifesto del realismo florenskijano, rappresentato dal saggio *Il significato dell'idealismo. La metafisica del genere e dello sguardo*¹⁰, centrato sul tema della complessità del reale, trattato con riferimento alla questione degli universali e della loro interpretazione da

⁶ *Ivi*, 528-529 (tr. di C. Zonghetti, 734-735; tr. di V. Parisi, 203).

⁷ P.A. FLORENSKIJ, *Empiria ed empirismo*, in *Id.*, *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*, nuova ed. riveduta e ampliata a cura di N. VALENTINI e L. ŽAK, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014, 63-132.

⁸ Il titolo della traduzione italiana del saggio non coincide con quello originale: P.A. FLORENSKIJ, *L'infinito nella conoscenza*, a cura di M. DI SALVO, Mimesis, Milano-Udine 2014.

⁹ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010.

¹⁰ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo. La metafisica del genere e dello sguardo*.

parte di due “movimenti di pensiero” completamente in opposizione: il terminismo e il realismo (diviso in rigoroso e moderato).

Un interessante sviluppo del discorso sul realismo si trova nei saggi sull'icona che Florenskij scrive nel periodo in cui partecipa ai lavori della Commissione per la salvaguardia dei monumenti dell'arte e dell'antichità del monastero della Trinità di San Sergio. Mi riferisco, in particolare, a *La prospettiva rovesciata*¹¹, del 1919, e a *Iconostasi*¹², degli anni 1919-1922. Entrambi contengono un'originale riflessione sull'iconografia, incentrata sulla convinzione che questo genere di rappresentazione sacra sia da considerare la *via aurea* non solo del realismo nell'/dell'arte, ma anche di quello riguardante la cultura, la scienza e, prima ancora, la vita in generale. Tale concezione viene completata dagli approfondimenti riguardanti il culto (la celebrazione dei sacramenti, la preghiera, gli oggetti sacri ecc.) inteso come spazio-evento-strumento di una conoscenza complessa del reale, approfondimenti proposti ne *La filosofia del culto*¹³, opera filosofico-teologica scritta negli anni 1917-1922, ma apparsa solo alcuni decenni dopo la morte dell'autore.

Ci sarebbero da citare altri scritti ancora; tuttavia soprattutto due sono da raccomandare a chi desiderasse avvicinare il realismo di Florenskij quale espressione della sua concezione del mondo e della vita, del suo credo personale e professionale: il racconto autobiografico intitolato *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*¹⁴ e le lettere dal gulag¹⁵, che il pensatore russo scrisse alla famiglia negli ultimi cinque anni di vita. A mio parere, proprio queste due opere rappresentano la migliore introduzione al tema del realismo florenskijano, in quanto mettono bene a fuoco l'ontogenesi di quelle intuizioni basilari dalle quali esso si è sviluppato e che hanno alimentato le varie modalità della sua articolazione.

A fronte di questo variegato quadro bio-bibliografico della concezione florenskijana del realismo, articolerò il mio contributo in quattro parti: metterò dapprima in luce l'idea di realismo presente nelle riflessioni di Florenskij sull'arte (§ 2), per occuparmi poi del suo concetto di complessità (§ 3) e di struttura del reale (§ 4) e, infine, della visione che egli aveva dei processi conoscitivi relativi a detta complessità (§ 5).

¹¹ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, 73-135.

¹² Cf. P.A. FLORENSKIJ, *Iconostasi. Saggio sull'icona*, a cura di G. GIULIANO, Medusa, Milano 2008.

¹³ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016.

¹⁴ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, a cura di N. VALENTINI e L. ŽAK, Oscar Mondadori, Milano 2009.

¹⁵ P.A. FLORENSKIJ, «*Non dimenticatemi*». *Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. VALENTINI e L. ŽAK, Oscar Mondadori, Milano 2006.

2. Il realismo nell'arte

Florenskij offre una buona introduzione al tema nel saggio *Sul realismo*, dove, soffermandosi sul problema dei veri presupposti del realismo nell'arte, sottolinea:

«Per la maggioranza, difatti, un'opera d'arte è, di per sé, alla stregua delle immagini della fantasia [*narjadu s obrazmi predstavlenija*] e non ci attrae verso la realtà bensì, al contrario, ci allontana da essa, fornendocene un'illusione. Così pensando, l'attività dell'arte [...] è orientata proprio alla creazione di simulacri, di "parvenze estetiche" (*Schein*) prive di un'esistenza effettiva, che però fanno finta di esistere. [...] "Proprio come nella realtà": il consueto elogio rivolto a un'opera naturalistica non è forse la testimonianza che quel che "pare vero" è qualcosa che, pur non essendo realtà, vuole stare tra i fenomeni della realtà? L'illusione più simile alla realtà è di fatto la più discosta da essa. "Viene voglia di toccarla con la mano", si dice nonostante quella che è di fronte sia soltanto una tela piatta; il trionfo del naturalismo non è forse un inganno che ha effetto al momento e mostra ciò che di fatto non esiste?»¹⁶.

Detto ciò, Florenskij formula il seguente severo giudizio a proposito dell'irrealismo dell'arte illusionistica propria del naturalismo:

«Infatti, il naturalismo solitamente contrappone l'attività dell'artista al processo della conoscenza; se da una parte lo scienziato denuncia l'irrealtà delle immagini sensibili in quanto soggettive, l'artista, al contrario, si sforza di fissarle nella loro soggettività. Di conseguenza l'arte [del naturalismo - L.Ž.] non esprime la conoscenza della verità delle cose, ma la adombra. [...] Infine, nel mondo stesso ogni realtà viene negata da questa corrente di pensiero: non c'è nulla che esista veramente, al mondo tutto è illusione, tutto è solo parvenza, tutto è relativo e ingannevole. Se così è, non è – ovviamente – la realtà, che non esiste, a fungere da oggetto dell'arte, e non è la sua conoscenza, ostile alla rappresentazione, a ricevere l'evidenza delle immagini artistiche. Tra l'arte e il concetto di realtà si allarga una profonda crepa, oltre la quale i termini "realismo" e "naturalismo" si potranno unire solo a parole»¹⁷.

Ma allora come dovrebbe pensare e operare un artista che intenda seguire la via del realismo? E cosa dire del rapporto tra lui, la sua opera e l'oggetto della rappresentazione artistica? Quando un'opera è espressione del realismo e quando non lo è più?

¹⁶ P.A. FLORENSKIJ, *O realizme*, 529-530 (tr. di C. Zonghetti, 735; tr. di V. Parisi, 204-205).

¹⁷ *Ivi*, 530-531 (tr. di C. Zonghetti, 736; tr. di V. Parisi, 206).

Una prima risposta a tali domande si può rinvenire già nelle parole succitate del saggio *Sul realismo*. Ad esse, però, per giungere a una formulazione precisa ed esauriente, vanno aggiunte altre spiegazioni sulla dimensione realista dell'arte, sui suoi presupposti e sulle sue attuazioni, offerte in altri saggi di Florenskij, in particolare ne *L'analisi della spazialità e del tempo nelle opere di arte figurativa*, un'opera contenente lezioni – tenute negli anni 1925-1926 presso gli Atelier superiori tecnico-artistici di Stato (Vchutemas) – con ampie, e non facilmente riassumibili, dimostrazioni dell'idea della necessaria fedeltà dell'arte alla multispazialità e multitemporalità del reale. Tali dimostrazioni rivelano la convinzione secondo cui le «immagini dell'arte sono formule di comprensione della vita»¹⁸, avente come presupposto l'idea della centralità dello spazio in un'opera artistica, assieme a quella che nell'arte «lo spazio dell'opera è il nocciolo stesso, ciò che si dà creativamente, è la *forma* stessa dell'opera»¹⁹.

Come interpretare i termini “spazio” e “forma” e, con essi, l'intuizione che anima la teoria florenskijana del realismo si trova suggerito in un brano de *La prospettiva rovesciata*, in cui si afferma:

«Di qui si capisce che le premesse di una concezione di vita [e di arte - L.Ž.] realistica sono state e saranno sempre le seguenti: esistono delle realtà, cioè esistono dei centri dell'essere, dei grumi dell'essere, soggetti a leggi *proprie*, e perciò aventi ciascuno la *propria* forma; perciò nulla di ciò che esiste può essere considerato come materiale indifferente e passivo [...]; infatti le forme devono essere comprese secondo la *loro* vita, devono essere rappresentate attraverso se stesse, conformemente a come sono concepite, e non negli scorci di una prospettiva predisposta in anticipo. E infine, lo spazio stesso non è soltanto un luogo omogeneo e senza struttura, né una semplice casella, ma è a sua volta una realtà particolare, interiormente organizzata, dovunque differenziata, sempre dotata di una struttura e di un ordine interiore»²⁰.

È a partire da queste premesse che Florenskij distingue gli artisti “realisti” da quelli infedeli alla realtà, annoverando tra i primi, ad esempio, Beethoven, Bach, Mozart, Goethe, Tjutčev, Puškin, e intravedendo invece i secondi in Čajkovskij e Skrjabin. In una lettera dal gulag, facendo riferimento proprio a Puškin, Florenskij ricorda alla figlia Ol'ga che il poeta russo «aveva uno straordinario senso della realtà» e che «egli, pur in pieno

¹⁸ P.A. FLORENSKIJ, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cura di N. MISLER, Adelphi, Milano 1995, 15.

¹⁹ *Ivi*, 16. «In effetti spazio e realtà intesi separatamente non esistono, e di conseguenza non esistono neppure le cose e l'ambiente» (*ivi*, 19).

²⁰ P.A. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, 91.

volo della fantasia creativa, non si poneva mai in rottura con le impressioni concrete»²¹ di quella. Certo, «Puškin va "dove lo porta lo spirito libero"», eppure «resta sempre fedele alla realtà, le sue immagini si sentono sempre come fatte di carne e piene di vita»²². Insomma – conclude Florenskij –, «Puškin e Goethe sono i più liberi rispetto alla prossimità esterna, e nel contempo i più reali dei poeti»²³.

Quanto, invece, a Čajkovskij e Skrjabin, Florenskij, sempre in una lettera a Ol'ga, esprime un severo giudizio che, da una parte, riconosce nei due compositori grandi personalità e indiscutibile talento, dall'altra, però, aggiunge che se le loro opere «scomparissero dalla coscienza umana, si starebbe più allegri»²⁴. Egli spiega:

«Nei confronti di Čajkovskij e di Skrjabin muovo critiche diverse; esse tuttavia hanno un punto comune: il loro irrealismo. Il primo, infatti, si abbandona passivamente alla malinconia del proprio stato d'animo, mentre il secondo sostituisce in modo attivo, ma magico e illusorio, la realtà con i propri sogni, che non trasfigurano la vita, ma mettono al posto di essa una scenografia, sia pure illusoria. Ma entrambi non conoscono il grembo stesso dell'essere, che genera la vita, entrambi vivono nell'illusione. Čajkovskij è senza spina dorsale; nella sua musica non c'è ontologia, ed egli fugge coscientemente dall'ontologia, nascondendola con la sua malinconia. Queste ombre illusorie sono senz'altro belle, ma non posso definirle stupende, in quanto ciò che è stupendo, oltre che bello, è anche vero. Skrjabin vuol essere magico; e ci riesce, egli è effettivamente magico. Ma il fatto è che la magia è un inganno; non nel senso che sia solo ciarlataneria (anche se in questo campo il confine tra la ciarlataneria e l'inganno, nel senso più pieno, è incerto e non può mai essere tracciato con precisione; e in ciò sta la sostanza della magia), ma nel senso proprio del termine, è sempre un inganno. Infatti, al *così* è la magia sostituisce l'io, il *così voglio io*, e con vari espedienti costringe la persona a vedere come il mago vuole, ma soltanto per un certo tempo, finché non svanisce l'incanto. La magia può dare un impulso alla coscienza, come una suggestione e riorganizzazione della percezione, ma questa riorganizzazione forzata è instabile, perché non è reale. Se vuoi, si può dire che Skrjabin e Čajkovskij sono anti-Puškin e anti-Tjutčev. Questo dice tutto»²⁵.

Secondo Florenskij, l'idea più pura – di valenza universale – di realismo è stata formulata dalla Chiesa, quando il II Concilio di Nicea (787), proclamando il dogma della venerazione delle icone, «ha stabilito il valore incon-

²¹ P.A. FLORENSKIJ, «*Non dimenticatemi*», 306.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*; cf. anche 390, 400.

²⁴ *Ivi*, 388.

²⁵ *Ivi*, 388-389.

dizionato della natura dell'arte figurativa»²⁶, riconoscendo che nell'icona e, di conseguenza, nell'arte in generale va intravisto «un fenomeno della realtà esistente nei sensi e per mezzo di essi, qualcosa di incondizionatamente degno ed eterno»²⁷. Questa importante dichiarazione non dev'essere sminuita per il fatto che i padri conciliari hanno utilizzato il termine “evocativa” in riferimento all'arte. Florenskij fa notare che con esso si intende esprimere non l'«evocatività *sogettiva* dell'arte», ma la platonica anamnesi, la «manifestazione dell'*idea* nel sensoriale»²⁸. Di conseguenza, l'insegnamento della Chiesa sul realismo dell'arte può essere così riassunto:

«[...] l'arte estrapola dalla clausura soggettiva, spezza i limiti del mondo delle convenzioni e, partendo dal riflesso e per tramite dell'immagine, eleva all'archetipo, passando dall'ἔκτύπος al τύπος e dal τύπος al πρωτότυπος, dall'ectipo all'archetipo tramite il tipo. L'arte non è psicologica ma ontologica, essa è in verità rivelazione dell'archetipo. In verità l'arte mostra una realtà nuova e ancora sconosciuta, e in verità eleva a *realibus ad realiora* e a *realioribus ad realissimum*. L'artista non crea l'immagine *di suo*, ma si limita a togliere il velo a un'immagine che già esiste in questo mondo: egli non *applica* i colori sulla tela, ma è come se la ripulisse da patine altrui, da “annotazioni” della realtà spirituale. E in questa sua attività che apre alla vista dell'incondizionato, egli stesso *non ha condizioni* nella sua arte: l'Uomo non ha condizioni alla sua attività»²⁹.

Florenskij è convinto che una tale concezione realista dell'arte derivi in modo molto chiaro «dall'idea dell'incarnarsi, dall'idea dell'incarnabilità e dell'incarnazione del Senso Assoluto dell'esistenza»³⁰. La non accettazione di questa idea porta alla completa rimozione del significato autentico dell'arte, «fino a sostituire *la verità* sull'assolutezza della creazione umana con una metafora ingenua»³¹, insomma fino all'abolizione dell'arte: non solo dell'arte ecclesiale, ma dell'arte in quanto tale. Se, cioè, il valore non risulta incarnabile, le creazioni artistiche sono solo un'imitazione della realtà sensoriale, un duplicato dell'esistenza. Ma se così è – annota Florenskij –, allora «al realismo – che è simbolismo, che è ontologismo –, di nuovo si contrappone

²⁶ P.A. FLORENSKIJ, *Icone di preghiera di San Sergio*, in Id., *La mistica e l'anima russa*, a cura di N. VALENTINI e L. ŽAK, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, 157.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *Ivi*, 157-158.

³⁰ *Ivi*, 158. Sull'assoluta importanza dell'idea di “incarnazione” per l'arte e, prima ancora, per ogni aspetto della vita e dell'attività (culturale, filosofica, scientifica ecc.) umane si veda P.A. FLORENSKIJ, «*Non dimenticatemi*», 181, 208, 324-325.

³¹ P.A. FLORENSKIJ, *Icone di preghiera*, 158.

il naturalismo, che è soggettivismo, per quanto camuffato da una tecnica nuova»³².

Vista da questa angolatura, la pittura di icone non può che rappresentare un costante e persuasivo richiamo agli ideali del realismo, fondati sul terreno dell'ontologia³³.

3. Il concetto di complessità del reale

Finora non è stato detto che sull'elaborazione di questa concezione del realismo – sia quello dell'arte che quello in generale – ha influito in modo determinante l'incessante volontà di Florenskij di contrastare il positivismo in tutte le sue manifestazioni sul piano del pensiero e della cultura. Allo stesso tempo, però, è evidente che il realismo che egli propugna è il frutto delle ricerche fatte in differenti campi di conoscenza – accompagnate da attente analisi e riflessioni filosofiche –, essendo l'espressione dello sforzo di sviluppare un nuovo modello di gnoseologia, basato su intuizioni alle quali accenna a più riprese persino nelle lettere dal gulag e che hanno a che fare con l'idea dell'interconnessione – si potrebbe dire: dell'innata *empatia* o *parentela*³⁴ – strutturale, esistente *a priori*, tra soggetto e oggetto di conoscenza, un'interconnessione dovuta al fatto che entrambi sono parte e, in qualche modo, espressione di un unico reale quale luogo dell'esistere, ossia dell'essere-in-vita. Secondo Florenskij, «la comprensione della realtà è il battito *co*-ritmico dello spirito [del soggetto - L.Ž.] corrispondente al ritmo dell'oggetto di conoscenza. Per dirla in altre parole, il metodo della conoscenza è determinato da *ciò che è conosciuto*»³⁵. Ecco perché le radici del realismo florenskijano vanno cercate nel suo concetto di reale.

Florenskij comprende il reale, visto sia nel suo insieme cosmico che nelle sue più minuscole particelle, come una rete fatta di infinite e ritmiche connessioni che intercorrono tra tutto ciò che esiste nel macro- e micro-cosmo: si tratti degli elementi (particelle) singoli o delle unità da essi composte come una sorta di "totalità". La *ritmicità* è un aspetto costitutivo del reale³⁶. Esso,

³² *Ivi*, 158-159.

³³ Per il tema dell'ontologia dell'arte iconografica cf. P.A. FLORENSKIJ, *Iconostasi*, 68-70, 118-141.

³⁴ Una descrizione autobiografica di tale stato di cose si trova in P.A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli*, 79-98, 126-130.

³⁵ P.A. FLORENSKIJ, *Puti i sredotočija [Vie e incroci]*, in Id., *Sočinenija v četyrech tomach [Opere in quattro volumi]*, vol. 3/1, Mysl', Moskva 1999, 39.

³⁶ Mi piace rimarcare la spiccata convergenza tra la visione florenskijana del reale e quelle elaborate da Edith Stein e da Romano Guardini, una convergenza messa in luce, seppur in modo introduttivo, nel mio

infatti, vibra e, persino, “suona” ritmicamente come un insieme di infiniti corpi orchestrali di dimensioni diverse, tenendo in comunicazione tutti gli elementi e gli strati (a partire da quelli fisico-energetici e chimico-biologici fino a quelli psico-spirituale e intellettivi) che lo compongono, inclusi quelli della coscienza. Tutto ciò si può capire meglio quando si osserva il mare, in particolare il ritmico susseguirsi delle onde:

«Il mormorio del mare è un’orchestra di un’infinità di strumenti. C’è un suono che è simile a questo mormorio quanto a ricchezza e che sorge anch’esso dalle viscere dell’essere. È la trina dei ritmi che si inseguono e si scavalcano l’uno con l’altro quando cadono le gocce – ancora gocce! – nelle caverne in cui l’acqua cola dalle volte e dalle pareti. E anche in quei ritmi si odono altri ritmi, e ancora una volta all’infinito. Pulsano come tanti pendoli che fissano il tempo della vita del mondo, i tempi diversi e i diversi battiti degli innumerevoli esseri umani. Quando si entra nel laboratorio di un orologiaio si sente il rumore analogo di una quantità di pendoli, anch’esso familiare, anch’esso a ricordarci le viscere della terra e le profondità del mare»³⁷.

Florenskij insiste sul fatto che il reale – nella sua dimensione sia macrocosmica che microcosmica (subatomica) – è un insieme composto di infiniti strati, una totalità che ha un *fuori* e un *dentro*, ossia una *superficie* che si dà a conoscere e un *interno* che è nascosto. Ma soprattutto mette in risalto che occorre distinguere, tra gli elementi (strati, piani ecc.) di tale composizione, tra *ciò che dà il sostegno e ciò che viene sostenuto*, vale a dire tra *ciò che funge da fondamento e ciò che, invece, è fondato* (da un altro elemento, strato, piano ecc.)³⁸. Florenskij pone grande attenzione alla sfera dell’*interno*, della *profondità* delle cose del reale, tuttavia è consapevole che più uno si spinge verso la profondità

Struktur als Relation - Relation als Struktur, 111-125. Riguardo, ad esempio, alla ritmicità, la filosofa tedesca – facendo sue le considerazioni esposte nell’opera *Die Seele der Pflanze* di H. Conrad-Martius – sostiene che il «mondo è un cosmo di tali “totalità”, che si mostrano unite una con l’altra e una dopo l’altra per costruire unità formali superiori, dando così origine a serie ritmicamente concatenate sin dall’“inizio del mondo” [...]» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell’essere*, tr. di L. Vigone, Città Nuova, Roma 1999³, 293). Che la *ritmicità* sia un aspetto costitutivo del reale è stato ribadito anche da Guardini nei saggi *Opposizione e opposti polari. Abbozzo d’un sistema della teoria dei tipi*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. I, a cura di H.-B. GERL-FALKOVITZ, Morcelliana, Brescia 2007, 45-64 (cf. in part. 59) e *L’opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto-vivente*, in *Id.*, *Opera omnia*, vol. I, 67-251 (cf. in part. 160-162).

³⁷ P.A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli*, 87. Sul tema della ritmicità/musicalità quale dimensione strutturale/unificante del reale è da segnalare la suggestiva riflessione formulata da Florenskij in una lettera (del 18 gennaio 1913) allo scrittore V.V. ROZANOV; cf. V.V. ROZANOV, *Sobranie sočinenij. Literaturnye izgnanniki. Kniga vtoraja* [Opera omnia. Esuli di letteratura. Libro secondo], a cura di A.N. NIKOLJUKIN, Respublika-Rostok, Moskva-Sankt-Peterburg 2010, 97-101. Per le altre descrizioni florenskijane di questo aspetto fondamentale del reale mi permetto di rimandare al mio *La complessità del reale e la sua conoscenza*, 154-158.

³⁸ Si veda anche E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, 86, e R. GUARDINI, *Opposizione e opposti polari*, 74 e 110.

di un determinato oggetto di conoscenza – non importa se esso sia di origine organica o anorganica, se si tratti, cioè, di un sasso, di una pianta o di un essere umano –, più inizia a sperimentare una certa “oscurità”, percependo di trovarsi al cospetto del *mistero*. Non a caso egli considera quella del *mistero* come una categoria gnoseologica di prim’ordine³⁹, sostenendo che se il luogo del verificarsi della presenza del mistero è l’interno, allora è quest’ultimo a esercitare il ruolo cruciale per il reale sia nella sua globalità cosmica sia nei suoi singoli particolari. È da esso, infatti, che il reale riceve le determinazioni decisive. In breve, il fondamento del reale è da cercare non fuori di esso, ma al suo interno.

La definizione che Florenskij preferisce per cogliere ed esprimere le dinamiche di questa complessità del reale è quella formulata in orizzonte del simbolismo⁴⁰. Essa invita a considerare tutto ciò che esiste, ogni cosa, come un *fenomeno*, ossia un simbolo da intendere quale realtà abitata da un’altra, di cui essa è il luogo del darsi. Infatti, «il simbolo è simbolo non per la presenza del tale o del tal altro segno, ma per la presenza in una certa realtà dell’energia di una determinata altra realtà e, di conseguenza, per la *sinergia* di due – minimo due – realtà»⁴¹. Avvicinare le “cose”, entrare in contatto reale con esse significa sperimentarle come “fenomeni saturi”, vale a dire come veri e propri simboli ontologici.

Ciò che caratterizza le cose in quanto fenomeni è l’essere la porta verso i noumeni, che sono realmente presenti al loro interno, *fondandone l’essere e dandosi a conoscere solo in e tramite tali cose*. Non solo; secondo Florenskij, ogni singolo fenomeno – anche di dimensione microscopica – è un insieme di innumerevoli livelli o strati paragonabile ad una cipolla fatta di tanti veli, che sono interdipendenti e reciprocamente comunicanti, tanto da doversi dire che il livello/strato più “in superficie” ha il suo fondamento in quello “nascosto” (che sta

³⁹ In una lettera (24 marzo 1936) dal gulag confessa: «A questo proposito, voglio dire a te e ai bambini che tutte le idee scientifiche che mi stanno a cuore sono sempre state suscitate in me dalla presenza del mistero. Tutto ciò che non ispira questo sentimento non rientra affatto nell’ambito del mio pensiero, mentre ciò che lo ispira vive nel mio pensiero e prima o poi diventa oggetto di ricerca scientifica. [...] [L’istinto] del pensiero scientifico [...] si basa su questo sentimento di ciò che è misterioso e viene da esso alimentato; è un sentimento inspiegabile, ma che non delude» (P.A. FLORENSKIJ, «*Non dimenticatemi*», 261). Cf. inoltre Id., *Ai miei figli*, 179-180; Id., *Stupore e dialettica*, a cura di N. VALENTINI, Quodlibet, Macerata 2011, 76-92.

⁴⁰ Fondamentali per una corretta comprensione del simbolismo di Florenskij sono le sue succitate opere sulle icone e i saggi *Stupore e dialettica*, 35-94; *La descrizione simbolica*, in Id., *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mistero*, a cura di E. TREU, Guerini & Associati, Milano 2013, 39-57; *La simbolica delle visioni*, in Id., *Il simbolo e la forma*, 185-200; *Ai miei figli*, 200-207. Sulla concezione e sull’ermeneutica del simbolo sviluppate e adoperate dal pensatore russo si vedano L. ŽAK, *Il simbolo come via teologica. Spunti di riflessione sul simbolismo di Pavel Florenskij*, in *Humanitas* 58 (2003) 598-614; S. TAGLIAGAMBE, *Il cielo incarnato. Epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij*, Aracne, Roma 2013, in part. 97-114, 135-190; N. VALENTINI, *La simbolica della scienza in Pavel A. Florenskij*, in Id., *Il simbolo e la forma*, IX-LXXI, in part. LII-LIX.

⁴¹ P.A. FLORENSKIJ, *La simbolica delle visioni*, 188.

sotto di esso) e, viceversa, che ciò che sta sotto ha come simbolo il livello/strato più “in superficie”⁴². Tutto ciò giustifica il perché i fenomeni dovrebbero essere considerati e, di conseguenza, studiati come unità *complesse*, la cui complessità sta nel fatto di essere costituiti simultaneamente da strati di differenti ordini, reciprocamente concatenati, in una concatenazione che mette trasversalmente in comunicazione tutte le sfere interne ed esterne dei fenomeni osservati. Di conseguenza si deve ammettere che di ogni cosa in quanto fenomeno «ci può essere non solo un simbolo, ma una *serie* di simboli che continui all’infinito, o per la precisione dei *fasci* di tali serie, al cui centro si trova la realtà simbolizzata»⁴³.

Se ogni fenomeno viene definito dalla relazione tra ciò che in esso è “fuori” (la sua superficie più prossima all’osservatore) e ciò che è “dentro”, tale relazione è sempre dinamica, fatta cioè di una costante tensione – o ritmica vibrazione – *manifestativa* del lato interiore (noumenico) nei confronti di quello esteriore (fenomenico). Inoltre, se il fenomeno è un insieme composto di innumerevoli strati, va considerato che lo strato più vicino, più accessibile rispetto a chi lo osserva, è la manifestazione-in-atto dello strato “nascosto”, che sta oltre e però, a sua volta, è la manifestazione di un altro strato ancora, e così via. Florenskij non ha dubbi: l’interno *di ogni cosa esistente* ha una composizione fatta di innumerevoli manifestazioni che, interconnettendosi trasversalmente, tengono in comunicazione tutta la cosa. Dunque, tutto ciò che esiste – ogni elemento della natura, ogni particella della materia, ogni persona ecc. – è un simbolo complesso⁴⁴.

La *quaestio* centrale del realismo di Florenskij riguarda il *come* di quelle dinamiche interne che fanno delle cose simboli, il *come* di quel “qualcosa” di vivo, sempre in atto, che sta nel cuore del reale, fondando, determinando, veicolando e guidando la dinamica complessità del suo essere-simbolo, il *come* di quella essenziale ritmicità che abita il reale nel suo insieme e in ogni sua parte, come una sorta di *turgor vitalis* universale.

⁴² Cf. P.A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli*, 201-203. Il pensatore russo è fedele a tale concezione simbolica/stratiforme del reale sin dall’inizio, affermando: «Questa profondità prospettica consiste nel fatto che noi non livelliamo tutta la multiformità della realtà alla sola superficie, quella percepibile con i sensi, non schediamo la realtà, schiacciandola e seccandola nel grosso registro contabile del positivismo. Dietro lo strato apparente dell’empirico ci sono altre superfici, altri strati che non sono riducibili l’uno all’altro, ma sono legati tra loro da *corrispondenze*, e queste corrispondenze non sono qualcosa di relativo, che viene imposto alla realtà: esse vengono determinate da quello stesso atto che produce la “realtà” nella forma dalla quale è rappresentata» (P.A. FLORENSKIJ, *Empiria ed empirismo*, 104-105). Si veda anche ID., *La concezione cristiana del mondo*, a cura di A. MACCIONI, Pendragon, Bologna 2011, 114.

⁴³ P.A. FLORENSKIJ, *La simbolica delle visioni*, 188.

⁴⁴ Giungendo alla stessa conclusione, Stein afferma: «[...] è proprio dell’essenza delle cose finite essere “simbolo”»; «ogni cosa porta in sé, con la sua essenza, il suo segreto» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, 278); «tutto ciò che è materiale ha una profondità nascosta, che si manifesta come superficie esterna» (*ivi*, 228).

4. La struttura intesa alla luce del pan-en-teismo cristiano

Proprio per cogliere e descrivere questo aspetto fondamentale del reale, Florenskij ricorre frequentemente al termine "struttura"⁴⁵, a proposito della materia, del mondo, della persona, della ragione, della lingua, della musica, della spiritualità ecc. Con esso intende indicare soprattutto quel qualcosa dell'interno del reale che, come un *filo d'acciaio*, attraversa e rende unita (e quindi se stessa) ogni cosa. È la struttura a dare stabilità alle cose, a comportare la loro durata, a conferire regolarità ai processi di organizzazione interna del reale. Il termine "struttura" indica, però, in particolare, che la *res* con esso intesa è *costitutiva* di ogni cosa del reale.

Florenskij si sforza di cogliere e di descrivere la stessa *res* (presente all'*interno* del reale inteso nella sua complessità dinamico-relazionale) anche da altre prospettive di interpretazione. Ad esempio, da quella connessa con l'utilizzo del termine "vita"⁴⁶, tanto simile a quello presente in Romano Guardini⁴⁷. C'è, però, una prospettiva che Florenskij predilige particolarmente e che è connessa con i concetti, praticamente identici, di "forma" e di "idea", che, secondo lui, indicano idealmente quella *res* – ossia quegli stessi principi e processi di tipo strutturale – cui, nell'ambito della fisica, mirano i termini "forza" o "campo di forze"⁴⁸.

Con il termine "forma" egli – sentendosi in sintonia con le interpretazioni di tale termine da parte sia dell'*idealismo* (quello platonico-aristotelico, quello "concreto" di Schelling e quello "magico" di Novalis) che del *realismo* (quello

⁴⁵ Per un confronto con il concetto di struttura elaborato da Stein e da Guardini mi permetto di rimandare al mio *Struktur als Relation - Relation als Struktur*, 114-117.

⁴⁶ Il concetto di vita è fondamentale per il pensiero di Florenskij, per i motivi da lui stesso esposti nelle numerose pagine di *Ai suoi figli*.

⁴⁷ Secondo il teologo italo-tedesco, il «dato di fatto che si chiama "vita" significa che essa ha un punto di origine che giace all'interno, "al di là" di ciò che è sperimentabile. L'atto vivente è tale da rimandare, secondo tutta la sua struttura, ad un qualcosa di interno. Ogni atto vivente si mostra come qualcosa che proviene da un che di interno» (R. GUARDINI, *Opposizione polare*, 112). Per Guardini la realtà chiamata "vita" «sperimenta se stessa come forza e atto, flusso e mutamento», ma anche come «quiete, restar fermi e durare» (*ivi*, 99). Essa «si sperimenta come forma e come forza formatrice, cioè: come forza che afferra e dà impronta; come luce che illumina, pervade e chiarisce; come un ordinare, articolare, definire; come la capacità di determinare con chiarezza, e di esprimere, ciò che è ed accade nel suo profilo, nella sua linea, misura e peso, nella sua proprietà, nel suo rapporto ed atteggiamento» (*ivi*, 101). Eppure, la vita è un qualcosa che allo stesso tempo "eccede" le forme, «che non si può cogliere, catturare, su cui non si può lasciare l'impronta. Sempre sfuggente, perennemente straripante, debordante ogni forma e figura. Inesprimibile, inspiegabile» (*ivi*, 103). Per dirla con Florenskij: «La vita è infinitamente più ricca delle definizioni razionali e perciò nessuna formula può contenere *tutta* la pienezza della vita. Quindi nessuna formula può sostituire la vita stessa nella sua creatività, nella sua capacità di produrre il nuovo a ogni momento e in ogni luogo» (P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento*, 160).

⁴⁸ A proposito della realtà – dell'ordine della struttura – chiamata "forza" o "campo di forze" si vedano: P.A. FLORENSKIJ, *Iconostasi*, 84-85, 108-111; Id., *Lo spazio e il tempo nell'arte*, 19-50; Id., «*Non dimenticatemi*», 264-272.

dei medioevali e di Goethe) – indica una realtà di universale valore fondativo, un «principio creativo del reale»⁴⁹. Si tratta di una realtà complessa e paradossale, dato che la sua caratteristica è di essere composta e unitaria insieme, conclusa come un tutto e nello stesso tempo dispiegata nella molteplicità dei suoi elementi essenziali. Essa agisce, in continuazione, nella direzione che va dall'interno della cosa verso il suo esterno, e questa azione coincide con il *manifestarsi* della realtà agente (la potenza, l'energia della "vita") *in ciò* che essa *informa*. Tuttavia, l'azione d'*informare* è, al contempo, un evento processuale e ciò vale in particolare per ogni vivente (pianta, animale, essere umano), di cui, difatti, si deve dire: il vivente non è mai compiuto, è sempre in cammino verso la propria attuazione, portando in sé – come una realtà data – la potenza di formarsi.

Florenskij intravede nella realtà chiamata "forma" «quel principio che produce tutta la varietà delle parti [della cosa, del reale - L.Ž.]»⁵⁰, ossia quell'*intero* (*celyj, cel'noe*) che precede le parti e da cui queste si sviluppano. In che senso, però, andrebbero compresi tali processi e la funzione della forma quale "intero"? Florenskij spiega:

«[...] la realtà è viva, in essa non v'è nulla di esteriore, di convenzionale, nulla che non incarni in sé l'intuizione dell'interno. In ogni minima parte si schiude l'interno, la sua profondità misteriosa, la sua perfezione affascinante e generatrice di gioia. Tutto esprime l'intero e l'intero è davvero *nel tutto*, e non *accanto* a esso. [...] [L'intero] è il legame vivo dei suoi organi, il cuore dei suoi – sì, proprio dei *suoi* – fenomeni, tutt'altro che morti e vuoti, bensì ricolmi di vita del misterioso *protofenomeno* della propria idea sovrasensibile. Un petalo di rosa non è la rosa nella sua sostanza spirituale [trascendente - L.Ž.], ma la rosa sta nell'insieme dei petali; tuttavia, strappando maldestramente i petali – non rosa – è comunque la rosa che perdiamo, ragion per cui dei petali parleremo come della rosa stessa»⁵¹.

Ovviamente Florenskij, da scienziato, filosofo e teologo, sa molto bene di che cosa sta parlando quando descrive la realtà chiamata "forma" come un *in-*

⁴⁹ P.A. FLORENSKIJ, *Puti i sredotočija*, 40. Nella presente trattazione prendo in considerazione il concetto di "forma" nel suo significato di "forma interna" ("idea"), escludendo quello di "forma esterna", sviluppato anch'esso nelle riflessioni del nostro autore. Per il tema della "forma interna" sono indicative le brevi considerazioni esposte in Id., *La concezione cristiana del mondo*, 56-59, 66, 136 e 148. Ricordo che lo stesso tema è stato al centro delle ricerche filosofico-letterarie del poeta simbolista e pensatore religioso V.I. Ivanov (1866-1949), conosciuto di persona e stimato da Florenskij per le sue originali intuizioni ontologico-simboliste; a questo riguardo si veda lo studio di M.C. GHIDINI, *Il cerchio incantato nel linguaggio. Moderno e antimoderno nel simbolismo di Vjačeslav Ivanov*, Vita e Pensiero, Milano 1997, 159-222 (il cap. 4: *La forma interna*).

⁵⁰ P.A. FLORENSKIJ, *La concezione cristiana del mondo*, 57.

⁵¹ P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, 84-85. Il pensatore russo offre un approfondimento del concetto di "intero" in chiave filosofico-estetica in Id., *Lo spazio e il tempo nell'arte*, 253-263; in chiave filosofico-matematica, e con riferimento al tema della "sezione aurea", in Id., *Ponjatje formy [Concezione della forma]*, in Id., *Sočinenija v četyrech tomach*, vol. 3/1, 454-500.

tero che tende a dispiegarsi nei molti, senza che questi lo assorbano, facendolo cessare di esistere. Ne dà una dimostrazione in numerosi saggi, tra i quali va citato *Il Symbolarium*, in particolare la sua sezione intitolata *Il punto*⁵². Sta di fatto che egli è interessato soprattutto alle forme "primarie", di "primo ordine", e a quei processi di incarnazione della forma interna che rappresentano una sorta di ponte tra l'esistere e il non esistere di una cosa, tra il suo essere e il suo non essere (ciò che essa è sul piano dell'identità), un ponte che ha una valenza ontologica e che, secondo lui, è da comprendere alla luce della fede cristiana in Dio, il quale, in quanto Creatore, mantiene in essere ogni Sua creatura.

Pertanto, il realismo di Florenskij poggia sulla fede in Dio, traendo da essa profondi stimoli di natura anche speculativa. Egli è convinto che la prospettiva della fede non elimini né sminuisca, ma valorizzi le analisi e le descrizioni filosofiche e scientifiche della complessità del reale e delle dinamiche di quella sua parte costitutiva che viene chiamata "struttura" e "forma". Anzi, sa che essa osa dire di più rispetto alla filosofia e alla scienza, puntando lo sguardo verso le misteriose profondità del reale – semmai solo intuite dal filosofo e dallo scienziato – e invitando a riconoscere nel Dio Creatore e Sostentore il riferimento ultimo/trascendente di ogni struttura e di ogni forma. Infatti, la fede dice che Colui che crea – e che, creando, mantiene in essere (ciò che crea) – si lega indissolubilmente a ogni Sua creatura, al punto da doversi affermare: Dio, in quanto Creatore, è operante nelle realtà che crea e in questo modo le tiene "nella Sua mano" e, con ciò, le rende anche "imparentate" tra di loro, manifestando in e tramite esse il mistero della Sua stessa vita⁵³. Ovviamente il creato non lo potrà mai contenere: Dio lo supera, lo trascende, ma al contempo agisce

⁵² Del *Symbolarium (dizionario dei simboli)* e de *Il punto* esistono due traduzioni italiane, comparse in P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma*, 248-277, e in Id., *Stratificazioni*, 223-261.

⁵³ Florenskij ha espresso tale suo credo già durante gli studi alla Facoltà moscovita di matematica e fisica (1900-1904), enunciandolo in alcune poesie della raccolta *Stupeni [I gradi]*, pubblicata per la prima volta in Pavel Florenskij *i simbolisty [P. Florenskij e i simbolisti]*, a cura di E.V. IVANOVA, Jazyki slavjanskoj kul'tury, Moskva 2004, 25-94, 125-154. Ad esempio, la poesia *Nel bosco* (del 23 luglio 1901) recita: «Osserva come quel raggio là, / sporgendosi dal di dietro della nuvola, / le pietre con amore ha abbracciato / e or ora vivificato. // Il misterioso senso - ovunque, attorno; / è dappertutto, amico caro. / Tutto è un simbolo, tutto nasconde un senso: / tutto è in un segreto colloquio. // Osserva le macchie di luce. / Come con un sorriso, esse / ci fanno i cenni di un saluto / fine, malinconico e sofferente. // Tutto nasconde l'armonia, / dovunque la luce delle idee brilla, / il significato dell'essenza - / è soltanto la Shekinah della Divinità (ivi, 49, 129). Un'altra, dedicata al padre (con le parole: "Al padre, sebbene lui non accetterà") e intitolata *Il canto dei liberi muratori* (del 19 aprile 1902), dice: «Il mondo intero respira in concordia, / nascondendo uno strano mistero. / Eppure non farti un idolo / dell'essere terreno. // Fissa con attenzione, più in profondità, / attraverso l'inerzia della crosta, / ma non fermarti là in ammirazione, / se vuoi intravedere i doni della libertà. // Più giù, più giù getta lo sguardo; / cogli il senso del tutto, / il senso del tutto e il modello, / l'armonia che fa presente il Creatore. // Attraverso le idee come sognando / scivola con lo sguardo nella nebbia degli Eoni. / Guardali tutti quanti, / quel luminoso lembo di paramento. // E con umiltà bacia, / e in estasi contempla, / il Padre che eternamente esiste, / Dio, Signore e Creatore» (ivi, 43, 131).

nelle realtà create come il loro principio, ossia come Colui che pone e mantiene in ognuna di esse quel fondamento⁵⁴ – che è il Suo operare creatore per mezzo del *Logos* eterno, incarnatosi in Cristo – che non può essere ignorato, quando si cerca la risposta alla domanda: che e come sono le “cose” che sono in essere?

Abbracciando convintamente questo modo di vedere, il realismo di Florenskij si sviluppa sulle basi di un *pan-en-teismo*⁵⁵ ontologico, ossia sull’idea dell’essere-già-in-Dio di tutta la creazione (di Dio), nel senso delle parole di Paolo: «In Lui [Dio - L.Ž.] infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» (*At* 17,28). Ecco come il pensatore russo esprime le intuizioni ontologiche di tale sguardo sul reale, applicandole alla realtà dell’uomo:

«Dio è attorno a noi, presso di noi, ci circonda: “in Lui infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo”, immersi nell’inesplorabile abisso delle azioni Divine, grazie alle quali e attraverso le quali rimaniamo in essere. Queste energie Divine, che sono la Divinità stessa, ci guidano e operano su di noi, anche se noi spesso non lo sappiamo. Ma al di là di tutto ciò, c’è la sfera della nostra *libertà*, che con le sue radici attinge dalle stesse energie Divine, fondandosi del tutto su di esse, ma, allo stesso tempo, alle sue vette possiede il dono dell’autodefinizione, il dono di compiacersi o no della vita con Dio; possiede il potere di venire da Lui o di allontanarsi da Lui. Questa è la sfera della nostra *soggettività*, cioè di quel qualcosa di ontologico che è del soggetto e che, contrariamente al soggettivismo privo di forza ed energia, è di carattere cosmico. È nel nostro potere *spalancare* i cuori alla Sorgente dell’essere, ricevendo da Essa i flussi di vita, oppure, al contrario, chiuderci nella soggettività,

⁵⁴ Tale comprensione del nesso “Creatore-creatura” non è certo un’invenzione di Florenskij né di altri teologi ortodossi, appartenendo anche all’eredità filosofico-teologica dell’Occidente cristiano. Basti pensare, ad esempio, alle intense riflessioni di Bonaventura – di evidente spessore ontologico – sulla presenza di Dio (con la Sua essenza e potenza) “nelle cose”, sviluppate nell’*Itinerarium mentis in Deum* (cf. i capp. II,1; V,7-8), oppure si veda il rigoroso approfondimento filosofico di questo tema proposto in *Essere finito e essere eterno* della Stein. Traendo proprio da tale nesso gli elementi chiave per la sua “ipotesi di lavoro”, la filosofa tedesca afferma: «Ogni finito è qualcosa di posto e conservato nell’essere e per questo è incapace di darsi o di conservarsi l’essere da se stesso. [...] Il mio essere, per quanto riguarda il modo in cui lo trovo dato e per come vi trovo me stesso, è un essere inconsistente; io non sono da me, da me sono nulla, in ogni attimo mi trovo di fronte al nulla e devo ricevere in dono attimo per attimo nuovamente l’essere. [...] Nel mio essere dunque mi incontro con un altro essere, che non è il mio, ma che è il sostegno e il fondamento del mio essere, di per sé senza sostegno e senza fondamento» (E. STEIN, *Essere finito e essere eterno*, 92 e 96). Occorre aggiungere che sia presso Florenskij che presso Bonaventura e Stein si può rintracciare il riferimento, esplicito o implicito, alla stessa fonte: la teologia dello Pseudo-Dionigi Areopagita, in particolare le sue riflessioni sul legame tra Dio e il creato sviluppate nell’opera *Nomi divini* (cf. I, 596B-597A; II, 648C-649D; IV, 697C-700C; V, 817C-825C; IX, 909C-913B).

⁵⁵ Florenskij adopera questo termine ne *La filosofia del culto*, 476, affermando: «“Ogni cosa è in Dio” è formula del panteismo [nella tr. it. erroneamente: *panteismo* - L.Ž.] – che a pronunciarla sia l’apostolo Paolo o Goethe – e il paganesimo si pone come tale solo nella contrapposizione a Cristo, allorché persevera nella propria indipendenza o è artificiosamente messo dai moralisti in contrasto con il cristianesimo e aizzato contro di esso. Di per sé, però, è anch’esso contenuto in Cristo e lo attende, così come tutto il creato attende il suo Liberatore: la natura è in Dio, e il paganesimo nella Chiesa» (citazione corretta secondo l’originale: *Filosofija kul'ta. Opyt pravoslavnoj antropodicej*, Mysl', Moskva 2004, 300).

rifugiarsi sotto terra, fuggire dall'essere. Ma in quel caso iniziano a seccarsi i nostri legami con il mondo e tutto il nostro essere sta per morire»⁵⁶.

Nonostante il suo stato di corruzione a causa del peccato originale, il reale esiste-in-Dio in quanto da Lui viene sostenuto in essere. Dio, da Creatore, lo sostiene, però non dal di fuori, ma *dal di dentro*, rendendosi manifesto nel creato con la Sua forza e potenza creatrice. Tale rendersi manifesto di Dio determina il reale soprattutto sul piano della struttura, che è in qualche modo lo spazio e lo strumento del Suo darsi tramite le divine energie⁵⁷. Ciò fa apparire la struttura una realtà intrinsecamente paradossale o antinomica: essa, da un lato, fa parte di una determinata cosa, portando in sé le caratteristiche della sua singolare esistenza spazio-temporale, dall'altro, è determinata permanentemente dalla "misteriosa" azione sostenitrice del Creatore. Questa determinazione – che nel caso dell'essere umano rispetta pienamente la sua volontà e coscienza⁵⁸ – è talmente importante che, senza di essa, la realtà chiamata "struttura" non ci sarebbe; il che vuol dire che non ci sarebbero nemmeno quei processi interni – costitutivi per l'esistenza del reale e per il suo sviluppo –, che Florenskij descrive sinteticamente come "incarnazione" (della forma)⁵⁹ o "manifestazione della luce"⁶⁰.

⁵⁶ P.A. FLORENSKIJ, *Filosofija kul'ta*, 393 (tr. it. *La filosofia del culto*, 553). Secondo il pensatore russo, le parole di *At* 17,28 indicano il fondamento ultimo di ogni essere, «lo spazio della realtà autentica» (Id., *Iconostasi*, 119; cf. *ivi*, 47-48). Si vedano anche Id., *La concezione cristiana del mondo*, 189; Id., *La colonna e il fondamento*, 341. Un ampio approfondimento di questa stessa intuizione è stato compiuto da S.N. Bulgakov nella sua monumentale trilogia, in particolare ne *La Sposa dell'Agnello. La creazione, l'uomo, la chiesa e la storia*, EDB, Bologna 1991, 17-369; per il riferimento diretto al brano di *At* 17,28 cf. *ivi*, 77ss. Una positiva valutazione di tale indirizzo di pensiero offre ad esempio J. O'DONELL, *The Trinitarian Panentheism of Sergej Bulgakov*, in *Gregorianum* 76 (1995) 31-45.

⁵⁷ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *La concezione cristiana del mondo*, 180-181, 191.

⁵⁸ Che il panenteismo di Florenskij non sfoci, in nessun caso, in un determinismo di tipo antropologico si evince chiaramente, ad esempio, dalle riflessioni formulate in *Iconostasi*, contenenti una rigorosa distinzione tra ciò che nell'essere umano è la *realtà innata/data* (descritta come "nucleo santo", "idea originaria", "immagine di Dio", "essenza spirituale", "fondamento spirituale", "bellezza celeste" ecc.) e ciò che in esso è il frutto di quelle libere decisioni che, nella vita concreta, "costruiscono" la persona. Se è vero che la *realtà innata/data* – quale *predisposizione ontologica* all'entrare in una relazione personale con Dio e, al contempo, quale *segno* dell'essere-già-in-mano al Creatore – tende a manifestarsi "incarnandosi" nella persona, a risplendere sul suo "volto", tale processo non può realizzarsi indipendentemente dalla volontà umana, dal desiderio di entrare in una comunicazione viva con il F/fondamento. Per un ulteriore approfondimento di questa concezione antropologica mi permetto di rimandare al mio *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998, 326-340.

⁵⁹ Una dettagliata trattazione teoretico-applicativa di questo argomento, sviluppata nel contesto della riflessione sulla tecnica in rapporto alla natura e alla produzione, si trova in P.A. FLORENSKIJ, *L'incarnazione della forma (L'azione e lo strumento)*, 121-229.

⁶⁰ Di conseguenza, il pensatore russo traccia le linee di una "metafisica della luce"; cf. P.A. FLORENSKIJ, *Iconostasi*, 103-141.

5. Conoscere il reale nella sua complessità

Ma allora come conoscere il reale in questa sua dinamica complessità, cogliendo cioè le cose – i fenomeni – a quel livello di profondità che le fa comparire nel loro essere-relazionate al F/fondamento e nelle loro intrinseche interconnessioni? Florenskij risponde indicando anzitutto un importante presupposto conoscitivo: occorre possedere il “gusto per il concreto”, ossia avere la «scienza di saper accogliere con venerazione il concreto, nella contemplazione amorosa del concreto»⁶¹. Egli spiega:

«Del resto quest'ultimo, il concreto, è inteso qui nel senso dell'oggetto stesso della ricerca scientifica diretta, nel senso di *fonte prima*, che si tratti di una pietra e di una pianta o piuttosto di un simbolo religioso e di un monumento letterario. Questa *gioia del concreto*, questo *realismo* si manifesta *in negativo* come insoddisfazione interiore (non formale) per qualsiasi *opinione* intermedia sull'oggetto, che congeli l'oggetto e cerchi in ogni modo di spingere l'oggetto lontano dal centro dell'attenzione per mettersi al suo posto. L'aspirazione a vedere con i propri occhi, a toccare con le proprie mani la fonte prima è ciò che fa nascere, appunto, l'atteggiamento scientifico, che è ben diverso dall'erudita *dossografia*, la descrizione delle opinioni altrui»⁶².

Florenskij è coerente con questo approccio al reale sin dall'inizio della sua intensa attività scientifica, filosofica e teologica. Infatti, già in uno dei suoi primi saggi filosofico-religiosi confessa: «È mio preciso volere osservare i fenomeni allo stato puro»⁶³. Fa parte del credo della teoria conoscitiva di Florenskij la convinzione di dover instaurare una relazione viva, vitale e concreta con ogni fenomeno considerato come oggetto di conoscenza. A suo parere non è possibile esprimersi, né scientificamente né filosoficamente né teologicamente, su una cosa a partire da schemi concettuali prestabiliti⁶⁴, ma solo a partire da una relazione che funga da ponte di comunicazione tra soggetto e oggetto, percorribile però esclusivamente quando si elimina la pretesa di inclusione conoscitiva del soggetto rispetto all'oggetto e quando, dall'altra parte, il soggetto non viene accecato e immobilizzato dall'oggetto di conoscenza.

Dovendo rispondere alla richiesta – da parte di un editore – di fornire una descrizione delle proprie posizioni filosofico-scientifiche, Florenskij si esprime così a proposito della teoria della conoscenza:

⁶¹ P.A. FLORENSKIJ, *Pervye šagi filosofii* [Primi passi della filosofia], in Id., *Sočinenija v četyrech tomach*, vol. 2, 65.

⁶² *Ivi*, 65-66.

⁶³ P.A. FLORENSKIJ, *Sulla superstizione e il miracolo*, 10.

⁶⁴ Cf. P.A. FLORENSKIJ, «Non dimenticatemi», 284, 337, 339.

«All'illuminismo, al soggettivismo e allo psicologismo egli [Florenskij - L.Ž.] contrappone il realismo quale *convincimento nella realtà transoggettiva dell'essere: l'essere si apre alla conoscenza senza mediazioni di sorta*. La percezione non è soggettiva, ma soggettuale, ossia pertinente al soggetto nonostante non sia immanente ad esso. In altri termini, nella conoscenza si esprimono l'autentica espansione del soggetto e l'autentica unione della sua energia (nell'accezione trecentesca del termine) con l'energia della realtà conoscibile»⁶⁵.

Florenskij insiste sulla necessità di imparare ad ascoltare *empaticamente* i fenomeni (le "cose"), prestando attenzione ai misteriosi e melodiosi suoni che sono in essi e che sono udibili da chi riesce ad abitare il silenzio dello stupore⁶⁶. Egli è persuaso che la capacità, per l'essere umano, di assumere un tale approccio conoscitivo al reale non abbia in sé niente di illusorio o esoterico, visto che – come ricordato sopra – tra gli esseri umani e le "cose" (della natura, come anche della creazione umana) attorno esistono dei nessi naturali, ossia una permanente e multidirezionale comunicazione che, sotto certe condizioni, può essere captata come *voci e immagini*. Purtroppo nella maggior parte dei casi gli uomini non ne sono a conoscenza, nonostante vivano nell'immediata presenza dei ritmici flussi sonori promananti dalle abissali profondità – "spirituali" – dell'universo, presenti in ogni sua singola parte⁶⁷.

Ecco perché Florenskij afferma che la *simbolica* – quale visione complessa del reale – «non può essere inventata; essa si *svela* tramite lo spirito nelle profondità del nostro essere, nella convergenza di tutte le forze vitali, e di lì *dà notizia di sé*, incarnandosi in una serie di involucri consecutivi e stratificati l'uno sull'altro, per poi nascere, infine, dall'osservatore che l'ha individuata e le ha concesso di incarnarsi»⁶⁸. Detto ciò, Florenskij puntualizza:

«Il fondamento della simbolica non è l'arbitrio, ma la natura recondita del nostro essere: [...] il linguaggio dei simboli è insito in noi, nel nostro essere creati, e per di più *non* come congenito, cioè a noi *congiunto* e che perciò può o *non* può essere, ma in quanto inseparabile dal nostro stesso essere, come qualcosa senza

⁶⁵ P.A. FLORENSKIJ, *Avtoferat*, 7-8 (corsivo mio).

⁶⁶ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, 54-77.

⁶⁷ Riferendosi a questo stato di cose, Florenskij constata: «[...] il mondo spirituale, l'invisibile non è da qualche parte lontano da noi, ma ci circonda. E noi, come sul fondo di un oceano, affondiamo in un oceano di luce benefica. Tuttavia, per mancanza di abitudine e perché il nostro occhio spirituale non è maturo, non notiamo questo regno luminoso, spesso non ne sospettiamo neanche l'esistenza e solo col cuore percepiamo confusamente il carattere generale delle correnti spirituali che ci avvolgono» (P.A. FLORENSKIJ, *Iconostasi*, 47-48). Cf. anche Id., *Empiria ed empirismo*, 107-109.

⁶⁸ P.A. FLORENSKIJ, *La simbolica delle visioni*, 189.

cui noi non potremmo sussistere; esso è dunque aprioristico. [...] Il fondamento della simbolica è la realtà stessa»⁶⁹.

Tutto ciò è possibile grazie alla presenza, nell'interiorità o coscienza umana, di una sorta di *radice comune*, definita anche "senso generale" del reale, da cui provengono, come da un fulcro di percezione fondamentale, tutte le nostre percezioni, sensazioni ed esperienze particolari e in cui, al contempo, si fondono *in uno* i loro differenti aspetti. Se tale *radice* non ci fosse, quello che percepiamo, ad esempio, con il tatto o con l'udito non potrebbe congiungersi con quello che percepiamo con la vista e, inoltre, le stesse immagini visive rimarrebbero disgiunte tra di loro. Dunque, il fatto che gli esseri umani siano in grado di costruire «immagini complesse, che si riferiscano a sensazioni diverse, dimostra che alla base delle sensazioni vi è un fattore comune che le unifica»⁷⁰.

L'atto dell'armonizzazione delle numerose e sempre nuove impressioni immediate, di differenti livelli (incluso quello "trascendente" o "spirituale"), sorte dal contatto concreto con il reale in tutte le sue forme e dimensioni, non riguarda in primo luogo l'attività razionale del soggetto, intenzionato a creare una sintesi. Infatti, prima che l'essere umano si impegni consapevolmente a creare immagini complesse, le impressioni tendono *da sole* a comporsi, nella sua interiorità, in un unico quadro complessivo, facendo nascere l'intuizione dei "tipi di interiorità" o "di struttura" dei fenomeni osservati. La specificità di tale intuizione conoscitiva è connessa con l'innata e, in parte, subconscia predisposizione dell'essere umano a cogliere nel mondo circostante la presenza di determinati punti che «danno accesso ai regni sotterranei dell'essere»⁷¹. L'intuizione di questo tipo permette una *comunicazione sopraspaziale* con le cose del reale, con l'ambiente circostante, ed è proprio su tale argomento che Florenskij voleva scrivere persino in una delle lettere dal gulag inviata al figlio Kirill:

«Questa convinzione irrinunciabile, che è in piena contraddizione con la realtà fisica, o deve essere respinta categoricamente con tutte le conseguenze che ne derivano, o, al contrario, occorre riconoscere che è veramente possibile una comunicazione con mezzi non fisici, o su un terreno non fisico: deve allora essere ricostruita quella teoria della conoscenza cui si attiene la maggioranza delle persone, deve essere ricostruita dalla base e, anche in tal caso, con tutte le conseguenze che ne derivano. *Noi conosciamo una cosa non perché la vediamo, la udiamo, la fiutiamo e la tocchiamo, ma al contrario: se vediamo, udiamo, fiutiamo e tocchiamo, è perché*

⁶⁹ *Ivi*, 189-190 (citazione corretta secondo l'originale russo).

⁷⁰ P.A. FLORENSKIJ, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, 267.

⁷¹ P.A. FLORENSKIJ, «*Non dimenticatemi*», 262.

già prima conosciamo la cosa, cogliendola (anche se inconsciamente o al di sopra della coscienza) nella sua autenticità e nella sua realtà diretta. La percezione, allora, deve essere considerata solo come materiale per il trasferimento della cosa dalla sfera inconscia a quella cosciente, e non come materiale del contenuto stesso della conoscenza. Per me ciò è del tutto chiaro, ma non so se sia riuscito a spiegarti l'essenza della questione»⁷².

6. Conclusione

Com'è noto, uno dei nomi con cui Florenskij chiama il suo tentativo di ricostruzione della teoria della conoscenza è quello di "dialettica", che ricorre con frequenza in tutti i suoi scritti, ma che soprattutto nell'omonimo breve e suggestivo saggio *Dialettica* (1918-1922) mostra la profondità del significato ad esso sottointeso. In tale testo, accanto ai molti aspetti appena elencati, si sottolinea, ad esempio, che la *dialettica* è un tipo di approccio conoscitivo *al* e di discorso *sul* reale, che sorge dall'esperienza conviviale vissuta come «dialogo erotico»⁷³ e che, inoltre, non si arrende di fronte ai fenomeni – e neppure alle dinamiche, ai processi, alle leggi, ai ritmi, ai suoni *strutturali* del reale – contraddittori, sapendo che tutti essi sono «ricolmi di vita del misterioso *protofenomeno*»⁷⁴. In particolare, però, è la dimensione trascendente-incarnatoria della conoscenza che sta a cuore a Florenskij, situato saldamente nell'orizzonte di un pensiero convinto di poter, anzi di dover, utilizzare ermeneutica e concetti "ricavati" dal grembo della Rivelazione di Dio in Cristo. Riferendosi specialmente alla filosofia, ma tenendo ferma la convinzione che ogni scienza è chiamata a prendere in considerazione tale dimensione, Florenskij spiega:

«Tutto ciò che è ha una forma⁷⁵; ogni forma contiene in sé un certo "essere". Non c'è vita senza forma e non esiste una forma vuota, priva della vita da essa formata. Non ci sono né nocciolo né guscio, ma i petali, i petali della rosa, e ognuno di essi è involucro e contenuto insieme, profumo di fiori e fiore odoroso, involucro che contiene e contenuto visibile, o più semplicemente: *un fenomeno* nel senso antico della parola, in quanto *φαινόμενον*, in quanto noumenalità manifesta, in quanto spiritualità incarnata, in quanto intelligibilità contemplabile. Noi diciamo "Natura", ma la natura non ci è data *fuori* dalla nostra vita con essa, e quel che diciamo della natura l'hanno detto della vita del nostro pensiero, della filosofia [ma anche della scienza e della teologia - L.Ž.]. La filosofia è la parola della natura,

⁷² *Ivi*, 379 (corsivo mio).

⁷³ P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, 78.

⁷⁴ *Ivi*, 85.

⁷⁵ Qui il riferimento è alla "forma esterna", alla forma della superficie esterna di un corpo.

la parola del mistero del mondo, la parola della vita. Una parola che è simile alla rosa. Ogni petalo della dialettica odora di Mistero, ognuno di essi è il nome del Mistero, ognuno è vero, ma in rapporto a quella Verità [*Istina*] e a Quella Parola di Vita con la Quale “tutto è stato fatto”⁷⁶.

Pur in mezzo ai drammatici eventi scatenatisi in Europa e in Russia nei primi decenni del '900, e nonostante il presentimento del futuro martirio, Florenskij non ha mai smesso di propugnare *tale sguardo sul reale*, essendo persuaso della sua immensa fecondità sia per la scienza che per la concreta vita dei singoli e dei popoli. Proprio per questo motivo ha voluto dedicare un corso di lezioni, tenuto nel 1921 non più nell'Accademia teologica di Sergiev Posad (Zagorsk) – ormai soppressa dal governo sovietico – ma nella chiesa (di san Sergio di Radonež) del monastero moscovita Vysoko-Petrovskij, al tema dei presupposti della visione cristiana del mondo. Nelle riflessioni ivi sviluppate, con il tenore di un “testamento intellettuale” ma con un forte respiro di speranza, il pensatore russo parla della necessità, per la scienza – e in generale per l'umanità del tempo presente e futuro –, di riconoscere l'esistenza di un «Logos Cosmico», ossia di un «Essere Superiore che conserva il mondo»⁷⁷ e, di conseguenza, di accettare l'idea della creazione e della Provvidenza. Scrutando attentamente i segni dei tempi e sfidando l'ideologia dell'ateismo scientifico propugnata dal regime sovietico, Florenskij esprime poi la seguente profezia:

«La scienza del prossimo futuro deriverà interamente dall'idea di creazione e di Forza Sovrannaturale, che penetra ogni cosa e ogni cosa rende viva. Tutto ciò che dico adesso in modo schematico e relativo, già da tempo sta maturando in diverse menti, ed è espresso a sprazzi per motivi diversi, intrecciandosi come una trina»⁷⁸.

Lubomir Žak
zak@pul.it

Pontificia Università Lateranense
Piazza S. Giovanni in Laterano, 4
00120 Città del Vaticano

⁷⁶ P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, 88-90.

⁷⁷ P.A. FLORENSKIJ, *La concezione cristiana del mondo*, 68.

⁷⁸ *Ibidem*.

MATHEMATICS AS THE KEY TO A HOLISTIC WORLD VIEW: THE CASE OF PAVEL FLORENSKY

*Vladislav Shaposhnikov**

It is well known that Pavel Florensky highly praised mathematics throughout his life. Let us take his letter of 12 November 1933 to his daughter Olga as an example: «Mathematics should not be a burden laid on you from without, but a habit of thought¹: one should be taught to see geometric relations in all reality and to discover formulae in all phenomena»². But God is in the details, the saying goes, so it is worth specifying Florensky's ideas on the subject. In this paper, I will attempt to reconstruct the main strands of his rather ambitious project concerning mathematics.

A body of literature on the topic is far from being rich and exhaustive. Around 1987, some of Aleksei Losev's amazing reminiscences of Pavel Florensky were recorded and eventually published in 1990. Losev talked about "identity of philosophy and mathematics" in Florensky and insisted on Florensky's "great discovery" that mathematical objects are perceptual and alive³. The discussion was initiated by 1985-1989 publications by Sergei M. Polovinkin on Florensky's «philosophical-mathematical synthesis»⁴ and by Sergei S. Demidov (joined in the 1990s by Charles E. Ford) on Florensky's place in the history of mathematics⁵. I have been taking part in the discussion

* Associated professor, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Russia.

¹ The previous part of the sentence is given in Avril Pyman's translation. See A. PYMAN, *Pavel Florensky: A Quiet Genius*, Continuum, New York 2010, 160.

² P. FLORENSKY, *Sochinenija v 4-kh tomakh [Selected Works in 4 Volumes]*, Mysl', Moscow 1994-1999, vol. 4, 39.

³ Cf. P.A. Florenskij po vospominanijam A.F. Loseva [Pavel Florensky in Aleksei Losev's reminiscences], in *Kontekst 1990: Literaturno-teoreticheskie issledovanija*, Nauka, Moscow 1990, 6-24. Reprinted in K.G. ISUPOV (ed.), *P.A. Florenskij: pro et contra*, Russkij Khristianskij gumanitarnyj institute, Saint-Petersburg 1996, 173-196; 2nd ed. 2001, 173-195.

⁴ S.M. POLOVINKIN, *P.A. Florenskij: Logos protiv Khaosa [Pavel Florensky: Logos vs. Chaos]*, Znanie, Moscow 1989, reprinted in K.G. ISUPOV (ed.), *P.A. Florenskij: pro et contra*, 1996, 625-648; 2nd ed. 2001, 621-644.

⁵ Cf. S.S. DEMIDOV, *O matematike v tvorcestve P.A. Florenskogo [Mathematics in Creative work of Pavel Florensky]*, in A.G. BARABASHEV - S.S. DEMIDOV - M.I. PANOV (eds.), *Metodologicheskiy analiz zakonomernostej*

since 1996⁶. Recently, the topic became popular owing to Loren Graham and Jean-Michel Kantor's *Naming Infinity* (2009)⁷. Unfortunately, until now, most of the contributions have been based on the accidental or limited selection of sources taken as evidence of Florensky's activities at the meeting point of mathematics and religious philosophy or his reflections on the topic. It still prevents us from drawing accurate and balanced conclusions, so, first, we need to gain a panoramic vision.

1. *Mathematical idealism*

In 1900, Pavel Florensky chose the Mathematics Department of the Faculty of Physics and Mathematics when applying to Imperial Moscow University. He could have chosen the Science Department of the same Faculty, following the main passion of his school years – investigation of the natural world – or the Faculty of History and Philology in conformity with his deep philosophical longing and fondest ambition of his student years: constructing the holistic world view. But, he decided to get special mathematical training first.

razvitija matematiki [Methodological Analysis of Patterns in the Development of Mathematics], VINITI, Moscow 1989, 72-85, also in M. HAGEMEISTER - N. KAUCHTSCHISCHWILI (eds.), *P.A. Florenskij i kultura ego vremena - P.A. Florenskij e la cultura della sua epoca: atti del convegno internazionale, Università degli studi di Bergamo, 10-14 gennaio 1988*, Blaue Hörner, Marburg 1995, 171-184; S.S. DEMIDOV - C.E. FORD, *On the Road to a Unified World View: Priest Pavel Florensky - Theologian, Philosopher and Scientist*, in T. KOETSIER - L. BERGMANS (eds.), *Mathematics and the Divine: A Historical Study*, Elsevier, Amsterdam 2005, 595-612.

⁶ Cf. V. SHAPOSHNIKOV, *Tema beskonechnosti v tvorcestve P.A. Florenskogo* [The Topic of Infinity in Pavel Florensky's Creative Work], in A.G. BARABASHEV (ed.), *Beskonechnost' v matematike: filosofskie i istoricheskie aspekty* [Infinity in Mathematics: Philosophical and Historical Aspects], Janus-K, Moscow 1997, 362-389; V. SHAPOSHNIKOV, *Filosofija geometrii Pavla Florenskogo v kontekste ego uchenija o prirode chelovecheskogo poznanija* [Pavel Florensky's Philosophy of Geometry Being Considered in the Context of His Doctrine of the Nature of Human Knowledge], in *Istoriko-matematicheskie issledovanija* 5(40) (2000), 83-111; V. SHAPOSHNIKOV, *Matematicheskaja apologetika Pavla Florenskogo* [Pavel Florensky's Mathematical Apologetics], in V.N. PORUS (ed.), *Na puti k sinteticheskomu edinstvu evropejskoj kul'tury: Filosofsko-bogoslovskoe nasledie P.A. Florenskogo i sovremennost'* [On the Way to Synthetic Unity of the European Culture: Pavel Florensky's Philosophical-Theological Heritage and the Present], BBI, Moscow 2006, 164-180; V. SHAPOSHNIKOV, *Kategorija chisla v konkretnoj metafizike Pavla Florenskogo* [Number as a Category in Pavel Florensky's Concrete Metaphysics], in A.N. KRICHEVETS (ed.), *Chislo: Trudy Moskovskogo seminara po filosofii matematiki* [Number: Moscow Studies in the Philosophy of Mathematics], MAX Press, Moscow 2009, 341-367, reprinted with minor corrections in A.N. PARSHIN - O.M. SEDYKH (eds.), *Pavel Aleksandrovich Florenskij*, ROSSPEN, Moscow 2013, 315-354; V. SHAPOSHNIKOV, "Plotskost' mysli": *K filosofii matematiki o. Pavla Florenskogo* ["Materiality of Thought": Father Pavel Florensky's Philosophy of Mathematics], in *Istoriko-matematicheskie issledovanija* 14(49) (2011), 242-265.

⁷ Cf. L. GRAHAM - J.-M. KANTOR, *Naming Infinity: A True Story of Religious Mysticism and Mathematical Creativity*, Harvard University Press, Cambridge 2009. See also a highly critical review caused by the Russian translation (2011) of this book: V.A. BAZHANOV, *Mozhno li utverzdat' nalichie evristicheskogo vlijanija imjaslavija na matematiku?* [Is It Possible to Confirm an Influence of Name Worshipping on Mathematics?], in *Voprosy istorii estestvoznaniya i tekhniki* 3 (2012) 124-133.

«What I have wanted to get from mathematics since the second form, I am, little by little, starting to get now, and I am quite sure to get more than I expect and hope to», Florensky wrote to his mother on 5 October 1900⁸, at the very beginning of his way through university. What did Pavel Florensky expect to obtain with the help of mathematics since his childhood? What kind of possibilities did he hope to realize through the in-depth study of this very part of human knowledge? He went on in the same letter to his mother:

«For me, mathematics is the key to a world view, such a world view for which there would be nothing so unimportant as not to be worth studying and nothing that was not linked to something else⁹. In the case of a *mathematical* world view, there is no need to neglect (whether unconsciously or on purpose) whole regions of phenomena, to crop or extend reality. Natural philosophy forms a unity with ethics and aesthetics. Religion obtains a very special meaning and gets a unique place within the whole, the place it was devoid of before. That is why it had to build its own detached house»¹⁰.

Here, Florensky obviously stresses the *unifying* and *consolidating* functions of mathematics toward a world view, though we still do not know how this general idea can be put into practice. In his third year at university, Florensky created a sort of manifesto on the subject, known under the draft title *A Speech Outline* (1902)¹¹. Mathematics, according to it, studies «the prototypes of all sorts of relations between entities [*prototipy vsijakikh otnoshenij mezhdru bytijami*]». That is why «[m]athematical laws, having the most general categories of unity and plurality as their principles, must be the most applicable to everything, grasping any data in the widest range: in short, they must reign over any given material»¹². Mathematics is *regina scientiarum* but only *de jure*, not *de facto*. Florensky seeks to change this situation.

Mathematics «should and can be the foundation for a world view; it means not to obscure concrete visuality of physics with symbols but to concretize and substantialize the symbols of mathematics»¹³. To illustrate this idea, Flo-

⁸ P.V. FLORENSKY (ed.), *Obretaja Put': Pavel Florenskij v universitetskie gody. V 2-kh tomakh* [Entering the Way: Pavel Florensky in His University Years, in 2 Volumes], Progress-Traditsija, Moscow 2011-2015, vol. 1, 175.

⁹ Avriil Pyman's translation is used here. See A. PYMAN, *Pavel Florensky*, 27.

¹⁰ P.V. FLORENSKY (ed.), *Entering the Way*, vol. 1, 175.

¹¹ Cf. P. FLORENSKY, *Chernovik vystuplenija na otkrytii studencheskogo matematicheskogo kruzhka pri Moskovskom matematicheskom obshchestve* [A Draft of the Speech at the Opening of the Student Mathematical Circle under the Moscow Mathematical Society], in *Istoriko-matematicheskie issledovanija* 32-33 (1990) 467-473. Author's title for this draft was *Plan rechi* [A Speech Outline]. In fact, the speech was never made. The draft is reprinted in P.V. FLORENSKY (ed.), *Entering the Way*, vol. 2, 15-18.

¹² P. FLORENSKY, *A Draft of the Speech*, 470.

¹³ *Ivi*, 471.

rensky used an analogy borrowed from the field of mineralogy: he compares mathematics to a *hydrophane*, a variety of opal that becomes translucent or transparent (and hence very beautiful) upon immersion in water. Mathematics is now like an unattractive dry piece of hydrophane opal, and it should be “saturated with the water of concreteness”. «The base and the fine structure remain unchanged, precision and profundity are preserved, but it turns from a system of symbols, which is taken purely superficial and formally rational, to a whole, which reason has made transparent throughout»¹⁴.

«A formula cannot and should not stay just a formula. It is a formula of something; the richer the associations connected with the formula for us, and the more versatile is its real substance, the better is our understanding of it, and the more harmoniously associated concrete phenomena are consolidated into a viable organism of ideas – a world view».¹⁵

A modern way of doing mathematics, according to Florensky, is no more than “building up a collection of skeletons”. «Let this valley of bones be covered with that which enables them to move and act, let the potential formulae turn into the actual ones [...]»¹⁶. Surely, we have here an allusion to Ezekiel 37:1-10¹⁷. These “dry bones” of abstract mathematics should be covered with the “flesh” of concreteness. Then, we will gain «such a holistic world view that has mathematics at the core of it»¹⁸.

In *A Speech Outline*, Florensky apparently made no difference between the Divine mathematics and the human mathematics. His project is to view phenomena as organized according to the framework of abstract mathematics seen as an already given system of eternal prototypes. Here, the concretization of mathematics means no more than the wealth of interpretations associated with some given abstract formula. This position can be fairly characterized as idealistic and Platonic.

Available data make us admit that even when Florensky was applying to the Mathematics Department, becoming a professional mathematician in the narrow sense of the word was never an intention of his. In-depth studies of pure mathematics were supposed to be a step on his way to fulfilling a much broader philosophical task. This task proved to be a complicated challenge to cope with

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ivi*, 471-472.

¹⁷ Cf. N.K. BONETSKAYA, *Russkij Faust XX veka [Russian Faust of the 20th Century]*, Rostok, Saint Petersburg 2015, 21.

¹⁸ P. FLORENSKY, *A Draft of the Speech*, 472.

throughout his life. Summing up his course of life in the self-synopsis (about 1925-26) he wrote: «F[lourensky] sees his life task in paving the ways to the forthcoming holistic world view»¹⁹.

The decisive role in choosing mathematical education as the basis is likely to have been played by his passion for Plato's philosophy. According to the above-cited letter to his mother from 5 October 1900, his admiration for Plato began in his senior year of high school, just before his application to the university²⁰. For it was Plato in his famous dialogue the *Republic* who insisted that the way to the heights of philosophical speculation went through mastering mathematical disciplines – arithmetic, geometry, music and astronomy²¹.

Mathematics serves as a foundation for many of Florensky's works, which at first sight may seem to have nothing to do with them. He wrote about his most famous theological work *The Pillar and Ground of the Truth* (version 1 - 1908, version 2 - 1913):

«An attempt is being made here to apply a number of mathematical concepts and operations, even without naming them, so to say, in a digested form, to general issues of a world view, to problems of spiritual life, and to use for philosophical purposes the very spirit of mathematics, putting the mathematical techniques aside as far as it is possible»²².

In the self-synopsis, he put the idea that way: «F[lourensky]'s worldview has been formed mainly on the basis of mathematics and it is run through by mathematical principles, although it does not use mathematical language»²³. Nevertheless, it should be mentioned that Florensky often enough relied not only on a mathematical spirit but on the special symbolism of mathematics as well, which can easily be confirmed by closely reading *The Pillar* (see section 3 below), as well as some other papers of the period: *On the Types of Growth* (1905, published 1906)²⁴, *Immanuel Kant's Cosmological Antinomies* (1908, published 1909) and *The Limits of the Theory of Knowledge* (1908-1909, published 1913)²⁵.

¹⁹ P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 1, 38.

²⁰ Cf. P.V. FLORENSKY (ed.), *Entering the Way*, vol. 1, 175-176.

²¹ Cf. 521d-534e, see PLATO, *Complete Works*, ed. by J.M. COOPER, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1997, 1138-1150.

²² See Hierodeacon ANDRONIK (TRUBACHEV), *O tvorcheskoi puti svyashchennika Pavla Florenskogo* [On the Creative Career of the Priest Pavel Florensky] (1982), in K.G. ISUPOV (ed.), *P.A. Florenskij: pro et contra*, 1996, 515. These words are taken from the inscription on a copy of *The Pillar* of 9 February 1914 to Petr A. Alferov, one of Florensky's pupils at the Moscow Theological Academy in the 1911-12 academic year and his colleague at the Red Cross. Florensky made a copy of this inscription for himself.

²³ P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 1, 40.

²⁴ Cf. *ivi*, 281-317.

²⁵ Cf. *ivi*, vol. 2, 3-60.

In his 1921 *curriculum vitae*, Pavel Florensky used the term “mathematical idealism” to characterize his position toward mathematics in his last school years and while entering the university:

«In those years of my youth, my deeply held conviction that might be called mathematical idealism had grown and gained a foothold: all possible ontological regularities [*zakonomernosti bytija*] are already contained in pure mathematics as the first concrete (and thus ready for use) self-disclosure of the principles of thought. In connection with this conviction, a demand to construct a philosophical world view based on in-depth mathematical knowledge had emerged»²⁶.

2. *Catharsis and mathematical apologetics*

Pavel Florensky believed that his studies of mathematics, alongside his studies of philosophy, substantially contributed to his turning to the Orthodox Church. This assertion of his proved to be a great surprise for his schoolmate, Alexander Elchaninov, as early as November 1900²⁷. Florensky repeated the same idea writing to his mother on 3 March 1904²⁸. What could mathematics have to do with the conversion of the priest-to-be Florensky?

There is a hint of such a peculiar approach to mathematical studies in a letter to his sister, Liucia, on 21 May 1904. He wrote that his personal studies had always been for him «not mere studies, but a sort of prayer»²⁹. An unfinished prose poem of his, *Saint Vladimir* (1904), contains an episode in which a self-portrayed character named “mere contour [*tol'ko kontur*]” prays and thanks his Lord, being in ecstasy when the theorem he has been proving amazes him by its harmony and perfection³⁰.

Florensky’s *Notebook 1904-1905* indicates the unrealized project to unite some of his early articles into the book titled *On Catharsis*³¹. It was to have included *On Superstition and Miracle* (1902-1903), *On Symbols of Infinity* (1904), *About One Assumption towards a World View* (1903-1904), a part of

²⁶ Hierodeacon ANDRONIK (TRUBACHEV), *K 100-letiju so dnja rozhdenija svjashchennika Pavla Florenskogo* [In Commemoration of the Centenary of the Priest Pavel Florensky’s Birth], in *Bogoslovskie trudy* 23 (1982) 266.

²⁷ Cf. P.V. FLORENSKY (ed.), *Entering the Way*, vol. 1, 252-253.

²⁸ Cf. *ivi*, vol. 2, 543.

²⁹ *Ivi*, vol. 2, 608.

³⁰ Cf. E.V. IVANOVA (ed.), *Pavel Florenskij i simbolisty: Opyty literaturnye. Stati. Peregiska* [Pavel Florensky and the Symbolists: Literary Experiments, Articles and Correspondence], Jazyki slavjanskoj kul'tury, Moscow 2004, 252-253.

³¹ Cf. *ivi*, 335-336.

On the Empirical and the Empyrean (1904) (about sacraments and empirically unobservable transubstantiation)³² as well as several never written articles on “discontinuity” and Cantor’s theory of sets, inevitably involving metaphysical and religious implications. All the above-mentioned texts are united by mathematics in the core and vital religious problems on the periphery³³. He wrote to Liucia on 7 September 1903: «heaps of articles, etc., hang above my head, articles from geology to mystical theory of knowledge (through mathematics, of course)»³⁴.

The word “catharsis” (purification) belongs to religious vocabulary and was connected initially with ancient Greek mystery tradition, and secondly with Greek medicine, theater and philosophy. For Florensky, it is mathematics that enables us to carry out philosophical catharsis, to break the wall dividing a man of modern culture and God by straightening out the realm of concepts.

In *Saint Vladimir*, Florensky portrayed himself (“mere contour”) as a John the Baptist *sui generis*. To the question “Who are you?” he answers this way:

«The voice of one crying in the wilderness. Prepare ye the way of the Lord. Make his paths straight. I am a preacher. Pay heed to my preaching. I am preaching catharsis. Repent ye, repent of your prejudices and predispositions. Wash them away with the waters of baptism, the spring waters of speculation, the cold waters. I baptize you with water unto speculation, preparing you to receive the Lord. [...] Christ has ordained unworthy me to preach catharsis and to purge of prejudices and predispositions»³⁵.

In a letter to Vladimir Kozhevnikov, his friend and co-member in Novoselov’s Circle, dated 27 August 1912, he wrote: «My scientific papers, mostly unpublished or existing in a rough sketch only, my “notebooks”, etc., a bulky mathematical work and mathematical notes – all this is τὰ καθαρτικά, as I always mentally call it, clearing my soul of modernity»³⁶. In this letter, Florensky described three stages of his spiritual life course: κάθαρσις, μάθησις, πράξις, that is to say, purgation, apprenticeship, and ascetic practice and a life full of divine grace. The stage of catharsis included his university years (“the Poem”, i.e., *Saint Vladimir*, was characterized in the letter as indicating “the completion of cathartic period”) and embraced his mathematical-religious works of

³² All papers just mentioned can be found in P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 1.

³³ Cf. V. SHAPOSHNIKOV, *Stekljannoe more [A Sea of Glass: Pavel Florensky’s Early Papers and Russian Symbolism]*, in P.V. FLORENSKY (ed.), *Entering the Way*, vol. 2, 363-382.

³⁴ P.V. FLORENSKY (ed.), *Entering the Way*, vol. 2, 384.

³⁵ E.V. IVANOVA (ed.), *Pavel Florensky and the Symbolists*, 253-254.

³⁶ *Perepiska P.A. Florenskogo i V.A. Kozhevnikova [Correspondence between Pavel Florensky and Vladimir Kozhevnikov]*, in *Voprosy filosofii* 6 (1991) 108.

those years. Theodicy (*The Pillar*) and anthropodicy (the very idea and some notes towards the future *The Philosophy of Cult*) seemed to Florensky two parts of the mathesis period, and praxis was thought to be waiting for him ahead, as he thought at the time. That was a little more than a year after he was ordained an Orthodox priest and about five years prior to the catastrophe of the Russian Revolution.

But the role of a John the Baptist *sui generis* was still his in the post-revolutionary years, as some of Florensky's later texts may convince a reader.

So, on 22 September 1918 in a letter to Bishop Theodore (Pozdeevsky), Florensky discussed the foundation of the Theological Higher School and described his supposed role in the project:

«The main task I am to be given, according to the quality of my education, chiefly is “cathartica”, i.e., the purgation of mind of false premises and the dogmas of modernity, the purgation of false science and false philosophy, for the students to learn to look at the spiritual realm, which is opened by the grace, with the single eye of their intellect. I could do something else, but for the sake of the cause, I should be doing what I have mentioned above. I believe students should be taught not this or that philosopher's system but have the very concepts to be straightened and thereby make Christ to come have an easier way to our soul (“make paths straight”)³⁷.

In introductory lectures to the course *Analysis of Perspective* in the Higher Art and Technical Studios (*Vkhutemas*) on 30 September 1921, Florensky claimed the artist to be «a single eye (ἄπλοῦς ὀφθαλμός of the Gospel [Matthew 6:22, Luke 11:34]) on the world, a clear eye of mankind to contemplate reality»³⁸. The objective of his course he voiced as “to protect an artist philosophically”. He explained the idea this way:

«[A]rtistic perception can and should be taken care of for it not to be polluted with anything tendentious, with false views and theories, which are assimilated from the environment in a conscious, unconscious or semi-conscious manner, because theories are in the air, and we are imbued with their poison often without even noticing or knowing it»³⁹.

Here, once again, the same idea of catharsis may be found, based on philosophical implications of mathematical theories of space and time, which Flo-

³⁷ S.M. POLOVINKIN, *Moskovskaja Dukhovnaja Akademija ot Fevralja k Oktjabrju 1917 goda* [Moscow Theological Academy from February to October of the Year 1917], in *Nachala* 4(10) (1993), 125.

³⁸ P. FLORENSKY, *Stati i issledovanija po istorii i filosofii iskusstva i arkeologii* [Studies on the History and Philosophy of Art and Archeology], Mysl', Moscow 2000, 386.

³⁹ *Ivi*, 387.

rensky saw in the light of prophet Isaiah's call, repeated by John the Baptist (Matthew 3:3).

To gain a better understanding of mathematical studies as "cathartica", let us turn to the draft scheme of Florensky's own collected works made up by him in 1919⁴⁰. In that scheme, the collection was opened by a volume of philosophical-mathematical works entitled *Negative Philosophy Features*. The term "negative philosophy" was adopted from Friedrich Schelling's *Philosophy of Revelation*⁴¹. Florensky interpreted Schelling's distinction between negative and positive philosophy in the following way: negative philosophy dealt with possibilities and impossibilities, while positive philosophy dealt with reality and unreality. Negative philosophy, Florensky went on, *was impossible without mathematics*. Apropos of this, Father Pavel used to cite the French physicist Francois Arago: «Whoever, apart from pure mathematics, pronounces the word "impossible" is wanting in prudence»⁴². These words, according to Florensky, still remain valid should the word "impossible" be replaced with the word "possible"⁴³.

In the 1908-09 academic year, Florensky made an attempt to deliver *Lectures on Encyclopedia of Mathematics* at the Moscow Theological Academy to future priests and theologians. «The course I am giving», Florensky tried to explain, «has a philosophical-apologetic character». He aimed not only to familiarize his students with main ideas and assertions of mathematics, but also

«to apply mathematical concepts and propositions to *criticism* of methodological techniques, regulations, principles and basic concepts of modern science. It enables one to discover an unwarranted and fantastic character of a great many propositions of [modern science] that are considered to be true by the general public. And, thereby, the Encyclopedia of Mathematics becomes a ground for a new theological discipline just beginning to take shape that can be named mathematical apologetics»⁴⁴.

Mathematics possesses its apologetic resonance for Florensky, i.e., its capability of helping a person to join the Church, because of its emancipat-

⁴⁰ Cf. P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 1, 701.

⁴¹ Florensky named Schelling in this context. See: P. FLORENSKY, *Zametki k leksijam po entsiklopedii elementarnoj i vysshej matematiki* [*Lecture Notes on the Encyclopedia of Elementary and Higher Mathematics*] (1919), a manuscript, 22.

⁴² «Celui qui, en dehors des mathématiques pures, prononce le mot *impossible*, manque prudence». See F. ARAGO, *Bailly* (1844), in *Oeuvres complètes*, t. 2: *Notices biographiques*, Gide & J. Baudry, Paris 1854, 313.

⁴³ Cf. P. FLORENSKY, *Lecture Notes on the Encyclopedia* (1919), 22.

⁴⁴ P. FLORENSKY, *Objasnitel'naja zapiska k programme po entsiklopedii matematiki* [*An Explanatory Letter to the Encyclopedia of Mathematics Programme*] (1909?), a manuscript.

ing power, resisting hypnotizing claims of the so-called “proven by science” type. The practice of rigorous mathematical reasoning and strict explication of premises for any conclusion make one adequate in assessing the real status and weight of a scientific proposition. Mathematics sets us free from predispositions related to our ideas as to the boundaries of the possible and impossible (which is the very task of negative philosophy): «mathematics provides us with the solution to *what is thinkable and what is unthinkable in the realm of patterns and schemes*»⁴⁵.

This emancipation from prejudices and predispositions, for which mathematics was crucial, turned out to be the straightening of our way to God as the Truth. According to Florensky, we initially seek after God as the Absolute Truth and only then as the Eternal Beauty and the Perfect Goodness. That is why Florensky, on his way to the Church, constructed the vindication of God (theodicy) through the epistemological aspect supported by “the very spirit of mathematics”.

3. *Mathematics as the source of paradigmatic examples in The Pillar*

The crucial point in the inner logic of *The Pillar* is reached when (in Letter Three) we should abandon the sphere of rationality in a leap of faith to obtain it again on a new level within a new reason. In this very point, according to Florensky, mathematics lends us a hand, showing a possibility of such a transition and giving a paradigmatic example of it. In the first version of *The Pillar* (1908)⁴⁶ mathematics entered the discussion in the form of a digression on irrational numbers, which was introduced as an example of «a suprarational synthesis»⁴⁷. In the second version (1913), the digression was supplied with two additional paragraphs and removed from the main text to the supplements as chapter xvii⁴⁸.

In the conceptual framework of *The Pillar*, truth is antinomy for the sinful rational mind. All rational antinomies are reducible to the central one, the

⁴⁵ P. FLORENSKY, *Lektzii po entsiklopedii matematiki* [Lecture Notes on the Encyclopedia of Mathematics] (1908-1909), a manuscript, 4.

⁴⁶ On the versions of *The Pillar* see: Hieromonk ANDRONIK (TRUBACHEV), *Teoditseja i antropoditseja v tvorcheshe svjashchennika Pavla Florenskogo* [Theodicy and Anthropodicy in Creative Work of the Priest Pavel Florensky], Vodolej, Tomsk 1998, 54-56.

⁴⁷ P. FLORENSKY, *Stolp i utverzhenie Istiny (Pis'ma k Drugu)* [The Pillar and Ground of the Truth (Letters to a Friend)], in *Voprosy religii* 2 (1908) 262-268.

⁴⁸ Cf. P. FLORENSKY, *Stolp i utverzhenie Istiny: Opyt pravoslavnoj teoditseji v dvenadtsati pis'makh*, Put', Moscow 1914, 506-514; P. FLORENSKY, *The Pillar and Ground of the Truth: An Essay in Orthodox Theodicy in Twelve Letters*, Translated by B. JAKIM, Princeton University Press, Princeton 1997, 359-364.

antinomy of finitude *versus* infinitude that is sublated in the concept of actual infinity. The Truth, the Triune God, is Absolute Actual Infinity. Florensky opposes the rationalistic ignorance to «the *givenness* of knowledge», which «has two steps: symbolic knowledge and knowledge that is immediate»⁴⁹. It is mathematics that gives us «symbols of the infinite»⁵⁰ and teaches us to work with actual infinity through its symbols. Thus, mathematical symbolic knowledge of the infinite prepares our souls for the acceptance of divine revelation. Florensky appreciated mathematics as a unique ally in his battle against rationalism (and positivism) and for the Christian world view⁵¹.

The way of introducing irrational numbers established in mathematics gives a paradigmatic example of symbolic knowledge of actual infinity in its relation to the finite. A potentially infinite series of rational numbers constitutes a so-called fundamental or Cauchy sequence if its elements become arbitrarily close to each other as the sequence progresses. A Cauchy sequence (or, to be more precise, a class of equivalent Cauchy sequences) can be considered, according to that approach, as an actual single object for which an individual symbol and rules of operation are introduced. Some of them can be identified with already familiar rational numbers, but the others define new numerical objects. These are irrational numbers as defined by Georg Cantor. Following step by step along the series of rational numbers, it is impossible to reach the irrational number in question; a radical leap of thought is needed to move immediately from running along the Cauchy sequence to the comprehension of it as a whole. In this sense, “rationally”, i.e., from the point of view of ratios, an irrational number is something ungraspable, requiring a shift to a suprarational level.

Florensky also finds that irrational numbers not only help fight rationalism, as an example they are paradigmatic for theological thought that aspires to grasp the relationship between the world and its Creator.

«Immanence and transcendence in the domain of the essences of reason are similar to those in the domain of the essences of ontology: God is transcendent for the world from the point of view of the world, but the world is not transcendent for God; rather, it is wholly permeated with Divine energies»⁵².

⁴⁹ P. FLORENSKY, *The Pillar* (1997), 47; ID., *Stolp* (1914), 63; ID., *Stolp* (1908), 272.

⁵⁰ P. FLORENSKY, *The Pillar* (1997), 354; ID., *Stolp* (1914), 499. This expression (*die Unendlichkeitssymbole*) goes back to Georg Cantor and Schelling. Cf. P. FLORENSKY, *O simbolakh beskonechnosti* [*On the Symbols of the Infinite*] (1904), in P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 1, 79-128. Excerpts from this paper were included in the second version of *The Pillar* as a supplementary chapter xv. Cf. P. FLORENSKY, *Svjatoj Vladimir: Poema* [*Saint Vladimir: A Poem*], in E. V. IVANOVA (ed.), *Pavel Florensky and the Symbolists*, 253.

⁵¹ Cf. V. SHAPOSHNIKOV, *A Sea of Glass*, 363-382.

⁵² P. FLORENSKY, *The Pillar* (1997), 363; ID., *Stolp* (1914), 512; ID., *Stolp* (1908), 266 (“metaphysics” instead of “ontology” in version 1).

Any sequence of rational numbers represents the real number (rational or irrational) only with accuracy within an equivalence class. Any real number is “incomprehensible” from the point of view of rational numbers; it is transcendent for them. On the contrary, any rational number can be interpreted on a par with irrational numbers as a class of equivalent Cauchy rational sequences that is something immanent to the realm of real numbers.

The example with irrational numbers is the most striking one, though, in *The Pillar*, there are also attempts to use mathematical logic and its notation to balance the conflicting claims of a rationalist and a mystic⁵³. Florensky was rather proud of these attempts: «in this book, for the first time (at least in the Russian literature), the algorithm of symbolic logic is applied to philosophy»⁵⁴. Moreover, he used the probability theory to fight “historical rationalism”, which is a hypercritical approach to historical documents on rational grounds⁵⁵, and he also tried to revitalize Daniel Bernoulli’s concept of “moral expectation” for this purpose⁵⁶.

The Pillar can be split de facto into two main parts: the first one (Letters 1 to 6) deals with the theory of knowledge, especially the antinomic nature of reason and its roots in God; the second one (Letters 7 to 12) deals with ontology, culminating in the doctrine of Sophia. It may seem that all mathematics is associated with the first part of the book only, but the presence of mathematical background, though rather tacit, can be traced in the second part as well.

4. From set theory to Sophia

The frontiers of mathematics of the time, especially paradoxical properties of infinite collections, studied in Cantor’s set theory, together with extreme

⁵³ See (1) some discussion on a problem of Lewis Carroll in Supplement xvi (cf. P. FLORENSKY, *Stolp* [1914], 500-505; ID., *The Pillar* 1997, 355-358) associated with the Letter 3; (2) an analysis of the problem of identity in the Supplement xix (Cf. ID., *Stolp* [1914], 519-529; ID., *The Pillar* [1997], 368-374) associated with the Letter 4 and (3) a digression on “the formula of antinomy” in the Letter 6 (cf. ID., *Stolp* [1914], 148-153; ID., *The Pillar* [1997], 110-114). The first version of *The Pillar* (1908) lacks the three passages just mentioned. The main source of Florensky’s meditations on mathematical logic and its apologetic potential was L. COUTURAT, *Les Principes des mathématiques, avec un appendice sur la philosophie des mathématiques de Kant*, Félix Alcan, Paris 1905, a French variation of Bertrand Russell’s *The Principles of Mathematics* (1903).

⁵⁴ The inscription on a copy of *The Pillar* of 9 February 1914 to P.A. Alferov, see Hierodeacon ANDRONIK (TRUBACHEV), *On the Creative Career*, 515.

⁵⁵ See Supplement xxiii (cf. P. FLORENSKY, *Stolp* [1914], 544-551; ID., *The Pillar* [1997], 384-389) associated with Letter 10. This supplement was elaborated from a shorter footnote in the first version of *The Pillar* where the main idea was already stated: ID., *Sofija: Iz pism k Drugu (Okonchanie) [Sophia: From the Letters to a Friend (The final part)]*, in *Bogoslovskij vestnik* 7-8 (1911), 588-589 (of the 4th pagination). Cf. also ID., *Zametka ob istoricheskom poznanii [A Note on Historical Knowledge]* (1911), in ID., *Selected Works*, vol. 3(2), 66.

⁵⁶ «Daniel Bernoulli’s “moral expectation” has become classic, but no one ever makes use of it» (F. CAJORI, *A History of Mathematics*, Macmillan and Co., New York 1894, 239).

widening of the idea of mapping in the theory of functions that was being built on set-theoretical base at the turn of the century, looked to be of great importance and significance for Florensky, and this is understandable enough if one keeps in mind his idea of mathematical apologetics. He was working hard on these mathematical issues through his university years, and a monument to his efforts is a voluminous, unfinished and still unpublished manuscript titled, not without pretension to philosophical implications, *The Idea of Discontinuity as an Element of a World-Contemplation (Ideja preryvnosti kak element mirosozertsanija)*. The first part of this mathematical work, which covered only singularities of algebraic curves, finally served Florensky as his diploma project in 1904⁵⁷.

The concept of *set* as unity of plurality was viewed by Florensky as a formal mathematical presentation of the intuition of Vladimir Soloviev's "all-unity" [*vseedinstvo*]. Consider the way in which Florensky commented in *The Pillar* on his own use of the concept of all-unity: «But we must qualify our use of Solovyov's definition in our work by saying that we take it only *formally*, emptying it of his interpretation»⁵⁸. Here "formally" means «sub specie mathematica»⁵⁹.

One of his main inspirations through his university years and on was Nikolai Bugaev's "arithmology"⁶⁰. Florensky's memoir *For My Children* describes his childhood as a *discreet* variety and mutually distinct diversity of natural forms, externally disintegrated and internally unified at the same time. That is why, possibly, while in the university, having come across Bugaev's arithmology, which insisted on discontinuity being a more fundamental feature of phenomena than continuity, he appreciated it as a true explication of his own

⁵⁷ On mathematical works of Pavel Florensky in 1900-1904 see V. SHAPOSHNIKOV, *Matematika kak ključ k mirovozzreniju* [*Mathematics as the Key to the Weltanschauung*], in P.V. FLORENSKY (ed.), *Entering the Way*, vol. 1, 383-412.

⁵⁸ P. FLORENSKY, *The Pillar* (1997), 433; ID., *Stolp* (1914), 612.

⁵⁹ P. FLORENSKY, *Notebook 1904-1905*, in E.V. IVANOVA (ed.), *Pavel Florensky and the Symbolists*, 340.

⁶⁰ Cf. S.S. DEMIDOV, *On an Early History of the Moscow School of Theory of Functions*, in *Philosophia Mathematica* (Second series) 3 (1988) 29-35; S.M. POLOVINKIN, *Moskovskaja filozofsko-matematičeskaja škola* [*Moscow Philosophico-Mathematical School*] (1991), in ID., *Russkaja religioznaja filozofija: Izbrannye stat'i* [*Russian Religious Philosophy: Selected Papers*], Russkaja khristianskaja gumanitarnaja akademija, Saint Petersburg 2010², 280-300; V. SHAPOSHNIKOV, *Filozofskie vzgljady N.V. Bugaeva i russkaja kultura XIX - nachala XX vekov* [*Nikolai Bugaev's Philosophical Views and the Russian Culture of the Late 19th and early 20th Centuries*], in *Istoriko-matematičeskije issledovanija* 7(42) (2002), 62-91; M.A. PRASOLOV, "Tšifra poluchaet osobuju silu": *Sotsial'naja utopija Moskovskoj filozofsko-matematičeskoj školy* ["Digit gains especial power": *The Social Utopia of the Moscow Philosophico-Mathematical School*], in *Zhurnal sotsiologii i sotsialnoj antropologii* [*Journal of Sociology and Social Anthropology*] 10 (2007) 38-48; T. LANGEN, *Nikolai Vasilievich Bugaev: A Background*, in *Russian History* 38 (2011) 175-198; I. SVETLIKOVA, *The Moscow Pythagoreans: Mathematics, Mysticism, and Anti-Semitism in Russian Symbolism*, Palgrave Macmillan, New York 2013, especially Ch. 1.

underlying intuitions⁶¹. A little later, having gotten acquainted with Cantor's set theory, he once again recognized his intimate intuitions as being mathematically realized: any manifold even continuum was built up as the complex unification of discreet elements. In his memoir he wrote on discontinuity:

«In mathematics especially intimate, almost physically close, I feel Fourier series and other expansions, which present any complex rhythm as a collection of simple ones. I feel alike toward continuous functions differentiable nowhere and everywhere discontinuous functions, in which everything comes apart and all elements are put again»⁶².

This intuition of a multiplicity of discreet forms is in no way inconsistent with the intuition of all-unity: the way to the true unity goes through true isolation. The all-unity is neither a mere unity nor its opposite – a mere plurality – but rather a synthesis of both in a perfect whole, a unity-of-plurality.

The fundamental ideas of contemporary mathematics, the ideas of *set* and *function*, were for Florensky the very base of cognition that was to determine the unparalleled philosophical significance of mathematics. He wrote on the subject in *On the Types of Growth* (1905, published 1906):

«The basic mathematical idea, the idea of *set*⁶³, can be applied to everything in which consciousness synthesizes plurality into unity; already by this *very* synthesis, as the central function of consciousness, mathematics, as the science of sets, is being made applicable wherever consciousness works far and wide»⁶⁴.

In the *Translator's Preface* (1905) to Kant's *Physical Monadology*, he continued to discuss the theme in such a way:

«The idea of *set* as the synthesis of plurality and unity is the central category of cognition, if being is cognized from the standpoint of form. Hence, the importance of "*set theory*" (Mengenlehre, théorie des ensembles) for philosophy is made clear.

⁶¹ Cf. P. Florensky's letter of 25 October 1900 to his father, in P.V. FLORENSKY (ed.), *Entering the Way*, vol. 1, 198.

⁶² P. FLORENSKY, *Det'jam moim [For My Children]*, Moskovskij rabochij, Moscow 1992, 51.

⁶³ Florensky actually said "the idea of *group* (ideja *gruppy*)" instead of "the idea of *set* (ideja *mnozhestva*)" and "group theory (teorija *grupp*)" instead of "set theory (teorija *mnozhestvo*)". The Russian word *mnozhestvo* means "plurality (as opposed to unity)" while Florensky was looking for a word to express unity-of-plurality. Now both in English and Russian mathematical language "group theory (teorija *grupp*)" is occupied for the name of entirely different mathematical theory, and the term "set theory (teorija *mnozhestvo*)" is generally accepted.

⁶⁴ P. FLORENSKY, *O tipakh vozrastanija [On the Types of Growth]* (1906), in Id., *Selected Works*, vol. 1, 284.

This theory, being the formal study of the idea of set, creates consequently a number of propositions and schemata the purity of which is not sullied by prejudices and predispositions. That is why wherever one tries to talk about discontinuity and continuity, infinity and finiteness, a limit and tend-to-the-limit elements, etc., the application of ready-to-use schemata and strictly proved theorems of set doctrine is really necessary so as to avoid confusion over questions of the sort which one meets at every step in philosophical works. [...] [E]veryone beginning to build up his world view, the one who wishes to produce rational schemata, must bear in mind the idea of set, and it may be asserted that only when a philosopher becomes distinctly conscious of this idea, a philosophical work proper is started»⁶⁵.

Now, I will continue to quote from *On the Types of Growth*:

«The next basic mathematical idea, the idea of *function* or functional dependence of sets, is applicable each time consciousness synthesizes two or more sets together while preserving their individual unity; that is, each time the activity of consciousness brings these sets together, on the one hand, preserving the distribution of the elements within initial unities and, on the other hand, forming a new set of the higher degree, not of the initial elements but of any sort of correspondences between the elements of different sets or, in other words, interpreting subsets formed of the elements of the initial sets as elements of a newly synthesized set⁶⁶. To fix some sort of correspondence between the elements of some sets, we think (from the formal point of view) of nothing more when speaking of a law or a regulation [of phenomena]. And as any thinking activity starts at fixation of *generalialia* in phenomena, i.e., at reducing [phenomena] to some sort of a law, even if very primitive one, it allows us to point out the second basic mathematical idea to be applicable whenever reflection starts»⁶⁷.

Florensky was entirely convinced that mathematics provided philosophy and theology with «not analogies or comparisons but indications of essential similarities, not something that can be accepted or rejected according to one's tastes, but something justified by distinct premises – in short, mentally-indispensable schemata»⁶⁸.

Florensky's special interest in sophiology can be explained (at least in part) as his attempt to bridge the gap between pure mathematics and “raw

⁶⁵ P. FLORENSKY, *Ot perevodchika (Vstupitel'naja stat'ja k perevodu: I. Kant. Fizicheskaja monadologija)* [Translator's Preface (Introduction to a Translation of I. Kant's Physical Monadology)] (1905), in Id., *Selected Works*, vol. 1, 682.

⁶⁶ To put it more correctly, it is pairs (or, perhaps, triples or *n*-tuples), formed from the elements of initial sets according to certain rules depending on the type of correspondence, that serve as the elements of a new set. This new set is a Cartesian product of initial sets.

⁶⁷ P. FLORENSKY, *On the Types of Growth*, in Id., *Selected Works*, vol. 1, 284-285.

⁶⁸ *Ivi*, 284.

material”⁶⁹ of religious experience. The connection between set theory and sophiology is quite obvious in his *Notebook 1904-1905*, which contains early drafts toward *The Pillar*⁷⁰. Initially, he planned to make his diploma project at the Moscow Theological Academy on “Sophia, Wisdom of God”, and to divide it into two parts: «v. I: Metaphysical-dogmatic-historical-iconographic-psychological study; v. II: Sophia in the world; mathematical-scientific study in natural philosophy»⁷¹. According to this concise plan, Florensky pretended to marry the (already mentioned) distinct poles through the mythology of Sophia.

Sofia is a concretization of all-unity; it is no mere coincidence that the vignette for Letter 10 *Sophia* bears a legend «*Omnia conjungo*, I unite all»⁷². In his *Notebook 1904-1905*, Florensky uses the name of Sophia for «the plurality that is eternally bound by the Unity», that is by Logos as order and harmony (*stroj*), «the plurality in its ideal substance [*mnozhestvennost' v ee ideal'nom sodержanii*]»⁷³. In *The Pillar*, Sophia-Wisdom is nearly synonymous to the Kingdom of God and to the Heavenly Jerusalem⁷⁴. In the *Notebook*, a connection between the Kingdom of God and the formal aspect of all-unity and, therefore, set theory is easy to trace: «[T]he Kingdom of God requires, as its precondition, diversity of its subjects; however, there should be not mere plurality but a unifiable plurality, actually unified “later on”; there should be the Whole [*Tseloe*]»⁷⁵. As far as the Heavenly Jerusalem is concerned, it is associated in *The Pillar* with the Great City in which individual mansions (John 14:2) are «like the cells of a honeycomb»⁷⁶. These individual mansions are also «types of spiritual growth»⁷⁷ discussed in more detail in Florensky’s *On the Types of Growth*⁷⁸ with the paradigmatic help of the mathematical theory

⁶⁹ Florensky’s letter of 10 February 1906 to his parents, see P. FLORENSKY, *Perepiska 1906 goda* [*Correspondence of the year 1906*], in *Novyj zhurnal* 243 (2006) 131. Unfortunately, in this publication, the phrase in question was misread as “old material [*staryj material*]”, while the manuscript actually says “raw material [*syroj material*]”.

⁷⁰ Cf. N. PAVLUCHEKOV, *Matematika v religiozno-filosofskom nasledii svjashchennika Pavla Florenskogo* [*Mathematics in Priest Pavel Florensky’s Religious-Philosophical Heritage*], in *Entelekhija* 26 (2012) 35.

⁷¹ E. V. IVANOVA (ed.), *Pavel Florensky and the Symbolists*, 337.

⁷² P. FLORENSKY, *The Pillar* (1997), 231; ID., *Stolp* (1914), 319. Cf. E. V. IVANOVA (ed.), *Pavel Florensky and the Symbolists*, 325.

⁷³ E. V. IVANOVA (ed.), *Pavel Florensky and the Symbolists*, 343-344.

⁷⁴ Cf. P. FLORENSKY, *The Pillar* (1997), 241; ID., *Stolp* (1914), 332.

⁷⁵ E. V. IVANOVA (ed.), *Pavel Florensky and the Symbolists*, 341.

⁷⁶ P. FLORENSKY, *The Pillar* (1997), 240; ID., *Stolp* (1914), 330.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ Two more papers were planned along that line of thought: *On Growth of the Types* and *On Love of Evil*. See E. V. IVANOVA (ed.), *Pavel Florensky and the Symbolists*, 357, 338, 332-333, 354-355.

of functions, namely Paul du Bois-Reymond's scale of infinities⁷⁹. Let me add here one more passage from *The Pillar*: «Like a crystal, a Christian community is not fragmented into amorphous, noncrystallized homoeomeric parts»⁸⁰. Both metaphors, those of a honeycomb and of a crystal, bear implicit reference to the order mathematical in its nature.

5. Formula of form: Florensky's Pythagoreanism tinged with Goetheanism

«Numbers in general turn out to be underivable from anything else, and all attempts at such a deduction fail completely, and, at best, when they do appear to lead to something, they suffer from *petitio principii*. A number is derivable only from a number, not otherwise. And as the most profound characteristic of essences is connected precisely with numbers, one comes inevitably to the Pythagorean-Platonic conclusion that numbers are the fundamental, transempirical roots of things, things in themselves *sui generis*. In this sense, one again inevitably comes to the conclusion that things, in a certain sense, are phenomena of absolute, transcendent numbers»⁸¹.

In the passage just quoted from *Remarks on Trinity* (Supplement xxix) in *The Pillar*, we have one of the clearest manifestations of Florensky's Pythagoreanism.

The mathematical concept of *set* was viewed by Florensky as being closely related to one of his central philosophical concepts: the concept of *form* (*forma*), which was understood along the lines of Platonic tradition, though a considerable portion of Goethe's morphology had been grafted onto it⁸². Florensky's forms were first and foremost *embodied* forms aimed at Goethe's "types (*Typen*)" and "proto-phenomena (*die Urphänomene*)" as their ideal: «what I was striving for was Goethe's proto-phenomenon but, probably, even more ontologically strong, according to Plato»⁸³. It is widely known that Goethe detested mathematics, but new "arithmological" and set-theoretic mathematics of the twentieth century is, perhaps, far better compatible with his morphology, or, at least, Florensky hoped it to be.

⁷⁹ Florensky refers to Du Bois-Reymond's Theorem. See P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 1, 291; G. FISHER, *The Infinite and Infinitesimal Quantities of du Bois-Reymond and their Reception*, in *Archive for History of Exact Sciences* 24 (1981) 106.

⁸⁰ P. FLORENSKY, *The Pillar* (1997), 301; ID., *Stolp* (1914), 419.

⁸¹ P. FLORENSKY, *The Pillar* (1997), 421; ID., *Stolp* (1914), 595.

⁸² Cf. H. HENEL, *Type and Proto-Phenomenon in Goethe's Science*, in *PMLA* 71 (1956), 651-668; P. FLORENSKY, *Smysl idealizma [The Meaning of Idealism]* (1915), in ID., *Selected Works*, vol. 3(2), 68-144; ID., *For My Children*, 158-159; A letter of 21 February 1937 to his son Kirill, in ID., *Selected Works*, vol. 4, 672-673.

⁸³ P. FLORENSKY, *For My Children*, 159.

The individuality of embodied forms and arithmological discontinuity are inseparable, and only being accepted together can they lead one to the true comprehension of a living integrity's unity. Their interconnection is a special item in *Pythagoras' Numbers*, Florensky's introduction to his intended book, *Number as a Form* (1922):

«[...] if some phenomenon is changing continuously, that means it lacks an intrinsic measure, its schemata as a whole, which limits its change in virtue of correlation and interconnection between its parts and elements. In other words, *continuity of changes has lack of form as a premise*: a phenomenon of the kind is not marked out from the environment for it is not constricted intrinsically into a single entity, which is why it can spread about in the environment indefinitely, without measure, and take all possible transitional values»⁸⁴.

The concept of *number* was apprehended by Florensky through his central concept of *form*. Number is not a mere collection of units; it has integrity and individual form at its core. «Number is a sort of prototype, an ideal schema, a primary category of thought and being. It is a sort of elementary intellectual organism, which qualitatively differs from other organisms of the type: [other] numbers»⁸⁵. He found such a theory of number at the very origins of European culture – in the ancient Pythagoreans, Platonists and Neoplatonists. The apparent return to the comprehension of number as a form became obvious at the turn of the century, according to Florensky. He foresaw a breakthrough toward such an understanding of number in Cantor's "order-types (ideal numbers)", which, like natural numbers, are thought of as abstractions from the nature of elements of a set. *Order-type* is «a single organic whole, which consists of different units preserving certain mutual order (in one or more dimensions)»⁸⁶. Here, some *matter* (abstract units) is brought under some *form* (a certain type of order). "Number as a form" means intrinsically structured number; it means *number as a structure*. «If the theory of *n*-dimensional order-types is elaborated sufficiently, extremely complicated structures of natural objects will be represented by a single number, and a potent tool for the cognition of reality (as the realm of forms) will be forged»⁸⁷. «Science is quite unwittingly returning to the Pythagorean idea that *everything is representable by a whole number*, and therefore, an intrinsic number is essentially characteristic of everything»⁸⁸.

⁸⁴ P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 2, 633.

⁸⁵ *Ivi*, 637-638.

⁸⁶ *Ivi*, 638.

⁸⁷ *Ivi*, 639.

⁸⁸ *Ivi*, 635.

The idea to represent any single phenomenon by a mathematically single entity (number, function or formula) was highly relevant to Florensky. He wrote in 1922: «There is nothing in nature principally unrepresentable by symbols of mathematics, no matter how subtle, complex, capricious and elusive it is. Any phenomenon has its *formula*; any phenomenon corresponds with its *function*»⁸⁹. But, the function in question cannot be continuous in all cases: there is nothing impossible in expressing integral phenomenon with a single formula when using discontinuous functions and arithmological formulae. Florensky's idea presupposes an intimate connection between mathematical formulae and Platonic forms. In the announcement of his forthcoming book, *At the Watersheds of Thought*, placed on the last pages of his *The Imaginaries in Geometry* (1922), the section titled *Formula of form (Formula formy)* was planned for the third issue of the book⁹⁰, however, to remain unwritten.

In the self-synopsis, he summed these ideas up:

«[...] for F[lorensky], the most essential thing in the knowledge of the world is universal regularity as a functional connection but taken in the sense of the theory of functions and arithmology. Discontinuity in respect of connections and discreteness in respect of reality itself prevail in the world. What is inadmissible for positivism and Kantianism as transgressing continuity nevertheless is law-governed and corresponding to functions being discontinuous, multivalued, plane-filling, without derivative, etc. On the other hand, the discreteness of reality leads to the affirmation of form (in Plato-Aristotelian sense of the word) as a single whole, which is “before its parts” and determines these parts rather than is built up of them. Hence, [there is] his interest toward integral equations and functions of lines and surfaces⁹¹, etc.; hence, [there is], in another direction, his Pythagorean trend and the tendency to comprehend number as a form»⁹².

6. Concrete Mathematics: Fighting abstractions and rationalism within mathematics

In his later years, Pavel Florensky tended not so much to conclude from the already existing edifice of pure mathematics to the structure of a holistic worldview-to-be, but got rather critical toward the mathematics of his time and the usual ways of teaching it as failing to meet his high and peculiar standards, secretly craving to rediscover or create some new mathematics, one that

⁸⁹ P. FLORENSKY, *Printsipy preryvnosti* [*The Principle of Discontinuity*] (1922), a manuscript.

⁹⁰ P. FLORENSKY, *Mnimosti v geometrii* [*The Imaginaries in Geometry*], *Pomor'e*, Moscow 1922, 68.

⁹¹ Nowadays the standard term for this kind of function is “a functional”.

⁹² P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 1, 40-41.

Goethe could have accepted and approved of. Florensky's self-synopsis runs as follows on the subject:

«Mathematics is seen by F[lourensky] as the necessary and prime prerequisite for a world view, but its self-sufficiency is considered by him to be the cause of its cultural fruitlessness: mathematics should receive a guiding impetus from a general world-understanding, on the one hand, and from technology and empirical exploration of the world, on the other»⁹³.

Florensky spoke more and more of the reciprocal effects of mathematics and the holistic world view (including sciences, technology, and everyday experience). In his 1919 *Lecture Notes on Teaching Strategies in Geometry* for his course at the Sergiev Institute of Popular Education, Florensky claimed:

«Life-oriented organization of teaching geometry (and mathematics in general) means this very linkage between mathematics and life, as both basis and field of application. Figuratively, mathematics can be imagined as a junction node where numerous lines, representing other areas of knowledge and life experience in general, both meet and start from»⁹⁴.

«My goal is to imbue philosophical concepts with life and concreteness», Florensky said in his lecture notes of 1921⁹⁵. His famous project of “concrete metaphysics” was paralleled by the far less known one of “concrete mathematics”, though he never (as far as I know) used this exact expression. Actually, he had pursued this quest for concrete mathematics since his university years. For instance, Florensky's famous *The Imaginaries in Geometry* (1922) was initially a 1902 manuscript aimed at visualization, and hence “concretization”, of some degenerate cases in analytic geometry⁹⁶.

Around 1915, Florensky became especially interested in the Kabbalistic way of thinking as a paradigmatic example of concreteness⁹⁷. He was appar-

⁹³ *Ivi*, 41.

⁹⁴ P. FLORENSKY, *Zametki k lektzijam po metodike geometrii* [*Lecture Notes on Teaching Strategies in Geometry*] (1919), a manuscript, 17.

⁹⁵ Translation by Boris Jakim, see: P. FLORENSKY, *At the Crossroads of Science & Mysticism: On the Cultural-Historical Place and Premises of the Christian World-Understanding*, Tr. and ed. by B. JAKIM, Semantron Press, Middletown 2014, 16. Cf. P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 3(2), 392.

⁹⁶ Cf. V. SHAPOSHNIKOV, *Mathematics as the Key to the Weltanschauung*, 402, 405.

⁹⁷ Florensky sporadically mentioned the Kabbalah since his first paper in philosophy published in 1904. See K. BURMISTROV, *The Interpretation of Kabbalah in Early 20th-century Russian Philosophy: Soloviev, Bulgakov, Florenskii, Losev*, in *East European Jewish Affairs* 37 (2007) 157-187. Konstantin Burmistrov is rather critical of the quality of Florensky's knowledge of the Kabbalah, which was taken mainly from secondary occult sources.

ently impressed with the Sephirot as a system of concrete categories and the so-called “gematria”, i.e., a characteristic interplay between language elements (letters, sounds) and natural numbers; hence, between names and natural numbers. In his self-synopsis, he once again refers to the Kabbalah, speaking of categories that are «not abstract, but concrete»⁹⁸. His own version of a category system as late as his book *Names* (around 1926) clearly contains a parallelism of names and numbers as its pivot⁹⁹. His Platonism unpacks itself as a Kabbalah-inspired complementarity of Name Worshipping (*imeslavie* or *imjaslavie*) and Pythagoreanism.

Florensky owes some insights on mathematics to the Kabbalah as well. In a letter dated 26 November 1915 to Nikolai Luzin, he expressed it rather emotionally:

«It is amazing how many intellectual trends have originated from the Kabbalah, and besides, have lost the main inspiration of the Kabbalah and have gotten mechanical and extremely boring. For example, that logistic¹⁰⁰ of yours, for sure, is nothing else but a derivative of the Kabbalah. But, dear Lord! How exciting, full of inspiration and powerful all that stuff is in the Kabbalah, and how boring and dull it is in Peano, Russell¹⁰¹ and others! Now, Hegelian dialectics is also no more than a castrated Kabbalah»¹⁰².

In the light of Florensky’s historiosophical conception of a new Middle Ages¹⁰³, to develop truly new mathematics in the early twentieth century means, at the same time, to get back to a true medieval understanding of the nature of mathematics, exemplified by the Kabbalistic “mystical arithmetic”.

The last words in quotes are taken from Florensky’s short 1916 introduction to his earlier mathematical manuscript *On the elements of the base- α*

⁹⁸ P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 1, 39.

⁹⁹ See *Names [Imena]*, section xvii: P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 3(2), 221-223; V. SHAPOSHNIKOV, *Number as a Category*, 341-367. Burmistrov draws a parallel between Florensky’s system in *Names* and that of *Sefer Yezirah* (K. BURMISTROV, *The Interpretation of Kabbalah*, 168-169).

¹⁰⁰ Florensky used the Russian word *logistika*. Here it is a now archaic word for “symbolic or mathematical logic”, probably, from French “logistique”.

¹⁰¹ Giuseppe Peano and Bertrand Russell were key figures in the contemporary development of mathematical logic. Florensky’s idea to connect mathematical logic with the Kabbalah is not that unfeasible as it may seem at the first glance. Modern development of mathematical logic owes much to Leibniz, and the latter was deeply influenced by the Kabbalah. Cf. A.P. COUDERT, *Leibniz and the Kabbalah*, Springer, Dordrecht 1995.

¹⁰² *Perepiska N.N. Luzina s P.A. Florenskim [Correspondence of N.N. Luzin and P.A. Florensky]*, in *Istoriko-matematicheskie issledovanija* 31 (1989) 181. For another English translation of a part of this passage, cf. C.E. FORD, *N.N. Luzin as Seen Through His Correspondence with P.A. Florensky*, in *Modern Logic* 3/4 (1997) 240.

¹⁰³ Cf. P. FLORENSKY, *At the Crossroads*, 2.

numeral system (1906) published under the title *Reduction of Numbers*¹⁰⁴. In this introduction, he interpreted his work as the quest for mathematical grounds underlying a Kabbalistic practice of reduction of multidigit numbers by adding up their digits until they are reduced to a single digit. The permissibility of such a practice, which he sought to justify, he considered being “a ubiquitous human belief”. By all means, Florensky treasured this work of his because he planned to republish it once again in the year of 1923 as a chapter of his book *Number as a Form*.

The *Reduction of Numbers* introduced a method for “concretization” of a natural number by changing the base of its numerical representation and visualizing it as a regular polygon (convex or star) inscribed in a circle¹⁰⁵. A pet name for this method was “a microscope for numbers [*mikroskop dlja chisel*]”¹⁰⁶:

«According to this method, a number is represented not only as a point but also as a polygon. Such representation of a number as a polygon makes it possible to know its intrinsic nature; it puts the number, so to say, under a microscope. A point (a bud) unfolds its potencies when turning into a polygon (a flower); and all that in a point was open to intellectual contemplation only, now becomes intuitively obvious; all that was the subject of rational conviction, as far as its reality is concerned, becomes experimentally verifiable»¹⁰⁷.

In this work, Florensky also mentions the parallel between a collection of further irreducible numerical “roots [*korni*]”, discovered by reduction, and basic phonetic elements (a Kabbalistic leading motif)¹⁰⁸.

Florensky was also interested in another medieval predecessor of symbolic logic (the connection of which with Kabbalah is still a moot point): Lullism¹⁰⁹. In *Notebook 1904-1905*, on the list of works to be written as soon as possible, one of the points is «The Rehabilitation of Raymond Lully’s *Ars Magna*»¹¹⁰. With *Ars Magna*, Florensky associated some of ideas on which he dwelt at length during his student days both at the university and the academy: an elaboration of Georg Cantor’s classification of philosophical systems

¹⁰⁴ Cf. P. FLORENSKY, *Privedenie chisel* [*Reduction of Numbers*], in *Bogoslovskij vestnik* 2 (1916) 292-321 (of the 2nd pagination).

¹⁰⁵ See V. SHAPOSHNIKOV, *Number as a Category*, 360-361.

¹⁰⁶ This expression is taken from one of Florensky’s preparatory notes dated 26 December 1910.

¹⁰⁷ P. FLORENSKY, *Reduction of Numbers*, 312.

¹⁰⁸ Cf. *ivi*, 320-321.

¹⁰⁹ Cf. T. KOETSIER, *The Art of Ramon Llull (1232-1315): From Theology to Mathematics*, in *Studies in Logic, Grammar and Rhetoric* 44 (2016) 55-80; A. BONNER, *The Art and Logic of Ramon Llull: A User’s Guide*, Brill, Leiden 2007.

¹¹⁰ E.V. IVANOVA (ed.), *Pavel Florensky and the Symbolists*, 335.

according to their attitude toward actual infinity¹¹¹; the topological theory of networks¹¹² (and hence, “a microscope for numbers” as closely connected with it) and a general theory of symbolism.

It is worth noting that in *The Pillar*, Florensky was already rather critical toward modern mathematical logic because it seemed too abstract to be able to grasp concrete individuality: «here, we see most clearly the impotence of logical thought in the face of concrete, i.e., individual, being; and the pitifulness (a necessary pitifulness!) of rationality’s attempt to replace individual being with rational-like – but not rational – terms»¹¹³. In “Notes and brief comments” to *The Pillar*, we find one more noteworthy comment on the subject:

«To prove is to generate dialectically what is being proved (cf. Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntniss*, Berlin, 1902). Rationalism is precisely the expression of this tendency – be it the rationalism of Fichte, Schelling, Hegel, of the contemporary Marburg philosophers or, finally, of the logistic philosophers [*logistiki*]¹¹⁴. In essence, all of these thinkers are occupied with the same task – that of expelling from the domain of thought all that is not constructed purely logically, i.e., that of rationalizing all of thought. However, it is in the domain of the foundations of mathematics that this “logicization” of science is being executed most consistently and rigorously through the intermediary link of “arithmetization”. However, among all of these thinkers, and among the mathematicians as well, one cannot fail to see that intuition, chased out the door, inevitably flies back through the window. But as a courageous attempt, as an experiment at clearly reducing to the absurd the very principle of the rationalistic, all these currents are highly interesting and instructive»¹¹⁵.

Logicism is severely criticized here as a form of rationalism. Words in favour of “intuition”, as opposed to “pure logic”, mean the defense of the concrete in opposition to the abstract in mathematics.

In his 1932 paper *Physics in the Service of Mathematics*, Florensky argued at length that mathematical investigation is always deeply rooted in experience. That is why all attempts to purify mathematics of intuitions and reduce it to pure logic are self-defeating.

«On close examination, such attempts always turn out to abound in intuitions (with but one difference: these intuitions are pallid and vague) that are introduced

¹¹¹ Cf. V. SHAPOSHNIKOV, *A Sea of Glass*, 374-377.

¹¹² Cf. V. SHAPOSHNIKOV, *Mathematics as the Key to the Weltanschauung*, 406-411.

¹¹³ P. FLORENSKY, *The Pillar* 1997, 373; P. FLORENSKY, *Stolp* 1914, 526.

¹¹⁴ Mathematical logicians and representatives of the so-called *logicism* (such as Bertrand Russell and Louis Couturat) are apparently meant here.

¹¹⁵ P. FLORENSKY, *The Pillar* (1997), 443; Id., *Stolp* (1914), 625-626.

stealthily under the mask of pure logic. Even if mathematics were really reducible to pure logic, it would not decide a big issue how logic itself is to be understood and what underlie its laws»¹¹⁶.

Plutarch tells the story of Plato, who reproached mathematicians for using mechanical devices in geometry (*Questiones Convivales* 8.2.1). Florensky, on the contrary, welcomes the introduction of natural science and technology into mathematics. Mathematics should rely on “all the fullness of life”.

«The more conscious and wide is the life basis of mathematics, the more luxurious will be the blossoming of its creativity. Mathematics served and serves science and technology; but, let the latter two serve mathematics back. Let various physical factors underlie the development of mathematical [automation] devices [*matematicheskie pribory*]¹¹⁷; let mathematics take from engineering, from physics, from science, in an open and free gesture, what it has the right to take and what it was always taking from there but by stealth. Physical models, physical and perhaps chemical devices, biological and psychological aids should be introduced into mathematics»¹¹⁸.

Florensky was sure of a radical transformation of mathematical thought «when the conditional and scholastic character of the modern mathematical formalism is clearly recognized and the idea that mathematics proceeds from life, is fed on it and serves it is fully assimilated»¹¹⁹. It meant for him, on top of everything else, almost complete identification of mathematical and engineering thought. There was no strong opposition between the artificial and natural for Florensky because he considered the study of technology and biology as mutually supportive¹²⁰.

«To invent a mathematical machine, one needs a clear mathematical reasoning, but [to be able] to invent mathematical formula means to be skilled in construction. A formula is a realization of abstract notions in some concrete material: in words, letters or signs; it is a construction that inevitably involves an engineering

¹¹⁶ P. FLORENSKY, *Fizika na sluzhbe matematiki* [*Physics in the Service of Mathematics*], in *Sotsialisticheskaja rekonstrukcija i nauka* 4 (1932) 43.

¹¹⁷ The main part of Florensky's 1932 paper deals with “mathematical machines”, i.e., analog devices using physical or chemical principles to solve mathematical problems. He discusses in detail some machines of his own construction (invented in 1922), two equation solvers and one integrator. Cf. F.J. MURRAY, *Mathematical Machines*, Vol. II: *Analog Devices*, Columbia University Press, New York 1961.

¹¹⁸ P. FLORENSKY, *Physics in the Service of Mathematics*, 46.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ See P. FLORENSKY, *Notes to the History of Philosophical Terminology course* (1917), in *Id.*, *Selected Works*, vol. 3(1), 421. Cf. A. PYMAN, *Pavel Florensky*, 119.

activity. In their turn, engineering structures necessarily imply some mathematical thought»¹²¹.

Florensky obviously tried to overcome the opposition of pure and applied mathematics in his project of concrete mathematics. He dreamed of mathematical forms growing naturally from the individual realities of our everyday experience and never becoming abstract, i.e., detached from the organic unity of the whole, but staying concrete if not alive. Florensky crowns his general discussion in the opening pages of his work with rhetorical questioning:

«Do not vessels and growth rings of tree trunks, presenting a system of field and isopotential lines and surfaces, appeal to our intellect? Do not numerous animal and vegetable organisms, exemplifying forms of equilibrium and imprinting in their structure diverse types of order or, in certain cases, being projection-like in themselves, appeal to it?»¹²².

In the same year, 1932, Florensky prepared for print a paper titled *Measurement of Form* with a subtitle *On the Issue of Standardization of Sand Fractions*. It deals mainly with special practical problems of soil physics but, at the same time, has as its ultimate object «to give general guidelines for the quantitative evaluation of form, i.e., to trace a course for *morphometry* [*morfometrija*], a new geometrical discipline that studies the measurement of form»¹²³. The idea to develop such a mathematical discipline that would meet the real demands of material science was dear to Florensky. So, it is no accident that he was anxious to find out whether his paper had been printed or not (it was not, apparently because of his arrest)¹²⁴. Moreover, he reverted to his work on morphometry in 1936-1937 while in Solovki¹²⁵.

Florensky's final areas of scientific and engineering activity in Soviet concentration camps, that is, studies of ice formations in the permafrost zone during his Far East period and of seaweed during the Solovki period, may be interpreted as an investigation into the secret life of concrete and embodied mathematical forms. While in the Far East, he was enchanted by the richness and beauty of ice formations that he hoped to classify exhaustively while he worked on the mathematical modeling of mechanical and electrical properties

¹²¹ P. FLORENSKY, *Physics in the Service of Mathematics*, 46.

¹²² *Ivi*, 46-47.

¹²³ P. FLORENSKY - Y. KHAN, *Izmerenie formy: K voprosu o standartizatsii peska* [*Measurement of Form: On the Issue of Standardization of Sand Fractions*] (1932), a typescript, 1.

¹²⁴ Cf. P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 4, 40, 58, 297.

¹²⁵ Cf. *ivi*, 413, 448-450, 481, 498, 548-551, 694, 702, 708-710, 713-714.

of ice and frozen soils, which he considered important for a general world-understanding¹²⁶. In Solovki, he had to shift his attention from permafrost to the algae industry aimed primarily at the manufacture of iodine and agar. Florensky was especially attracted by the “fine structure” of seaweed and other non-vascular (“lower”) plants. In this context, he confessed: «I have dreamed of developing the physics of systems with special structures. I failed in this respect»¹²⁷.

7. Conclusion

The project to obtain Truth through the building of a holistic world view turned out to be a life-long work for Pavel Florensky. His continuing commitment to it can be traced from his letter of 5 October 1900 (addressed to his mother) to his famous letter of 21 February 1937 (addressed to his son Kirill). Though the project was doomed to remain an unfinished work in progress, it seems to be a hidden motivating power behind the whole range of Florensky’s diverse activities throughout his life. This paper is no more than the first attempt to demonstrate the crucial role of mathematics within this project.

Let us compare Pavel Florensky’s *A Speech Outline* (1902) and *Physics in the Service of Mathematics* (1932). In the first text, the word “mathematics” refers to some eternal superhuman reality. Florensky began with his own translation of C.G. Jacobi’s poem *Archimedes und der Jüngling* where mathematics is called “the divine art (die göttliche Kunst)” and the last two lines read «Was Du im Kosmos erblickst ist nur der göttlichen Abglanz, / In der Olympier Schaar thronet die ewige Zahl (What you see in the cosmos is only a reflection of the divine / In the Olympian host, the eternal number sits enthroned)»¹²⁸. Florensky commented with sympathy: «The number reigns over the whole cosmos and even over God». Then, he interpreted Jacobi’s “number” as «the most general laws, the prototypes of all sorts of relations between entities, that mathematics studies»¹²⁹. In the second text, Florensky was especially concerned

¹²⁶ Cf. *ivi*, 47, 52, 59-60, 62, 64-65, 73, 75-77, 85-88, 99-101, 106-109, 123-125, 130-133.

¹²⁷ *Ivi*, 217. See Florensky’s fascinating watercolours of seaweeds (1936-1937) in P. FLORENSKY, *Vse dumy - o vas: Pis'ma sem'e iz lagerej i tjurem 1933-1937 gg.* [*All My Thoughts are about You: Letters from Camps and Prisons 1933-1937*], Satis, Saint-Petersburg 2004, a colour inset between pages 384 and 385. «Colour strengthens the comprehension of form greatly» (Florensky’s letter of 15 July 1935 to his son Vasily, in P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 4, 263).

¹²⁸ W.B. EWALD, *From Kant to Hilbert: A Source Book in the Foundations of Mathematics*, Oxford University Press, New York 1996, vol. 2, 948.

¹²⁹ P. FLORENSKY, *A Draft of the Speech*, 470.

about laying stress on mathematics as *human* activity. He protested ascribing to a mathematician “an abstract-metaphysical attribute of omniscience” and criticized “naivety and falsity of this pseudo-absoluteness”. He insisted that mathematical cognition was in no way a sort of telepathy, but that it had an empirical character¹³⁰.

Do we have a contradiction here? I do not think it is the case. Florensky had no theoretical or practical problems with marrying successfully such classical oppositions as idealism and materialism, Platonism and empiricism, or divine and human mathematics. His symbolism, Goetheanism and passion for dialectics and antinomism helped him. His idealism turns out to be “concrete idealism”, his materialism to be “sacral materialism”, but concrete idealism and sacral materialism are almost identical for Florensky¹³¹. His Platonism is a theory of necessarily *embodied* forms¹³², while his empiricism can be justly called “mystical empiricism” (to use Nikolai Lossky’s term)¹³³. In the case of divine and human mathematics, we also have a complementarity rather than a straightforward contradiction, the complementarity that is closely related to Florensky’s famous opposition of *theodicy* and *anthropodicy*.

This opposition was initially introduced in his 1906 student philosophy circle speech, *Dogmatism and Dogmatics*¹³⁴, and then elaborated in his 1914 magister speech, *Reason and Dialectics*¹³⁵. Florensky defined “theodicy” as a justification of God in the face of man, as ὁδὸς ἄνω, a theoretical ascent of man to God; it was associated with dogmas, *theosis* and the Trinity doctrine. On the contrary, anthropodicy was a justification of man in the face of God, ὁδὸς κάτω, a practical descent of God to man; it was associated with sacraments and mysteries, *kenosis*, the doctrine of hypostatic unity and Christology in general. «Certainly, neither theodicy nor anthropodicy can be isolated from the other. Any move within the sphere of religion antinomically combines the way up with the way down. [...] As magnet poles are inseparable, so are the ways of religion»¹³⁶. Their separation is no more than a *methodological* trick; their order is just a *methodological* order: first, consider theodicy, and only then pass to anthropodicy.

¹³⁰ Cf. P. FLORENSKY, *Physics in the Service of Mathematics*, 45-46.

¹³¹ Cf. P. FLORENSKY, *Filosofija kul'ta [The Philosophy of Cult]*, Mysl', Moscow 2004, 64, 77.

¹³² Cf. P. FLORENSKY, *For My Children*, 153-159.

¹³³ Cf. P. FLORENSKY, *Empireja i Empirija [On the Empirical and the Empyrean]*, in Id., *Selected Works*, vol. 1, 177-178.

¹³⁴ Cf. P. FLORENSKY, *Selected Works*, vol. 1, 550-551.

¹³⁵ Cf. *ibid.*, vol. 2, 132-134.

¹³⁶ *Ivi*, 134.

In the same manner, Florensky began with the acceptance of *mathematical idealism* as a sort of dogma: a preliminary and purely theoretical treatment of mathematics as the sphere of divine prototypes both for the world and for human thinking. As the next step, he studied mathematics and used it to help him (and perhaps others) to join the Church (*mathematical catharsis* and *mathematical apologetics*), that is, to overcome rationalism and provide him with a formal framework for accepting Sophia. He found Bugaev's arithmology, Cantor's set theory, function theory, mathematical logic and probability theory most helpful on that very step. It was his "way up". Then, we made a shift of emphasis to his "way down". Now, the central idea was that of incarnation or embodiment and hence of symbol. Jesus Christ in this context was "the Symbol" (with a capital letter!)¹³⁷. Mathematics was no more pure mathematics but instead the study of embodied forms taken in all their concreteness. Here, we met Florensky's project of *concrete mathematics* on a par with that of concrete metaphysics.

It is no surprise that the two complementary ways of treating mathematics cannot be clearly separated chronologically. Different strands of Pavel Florensky's interpretation of the role of mathematics within the ultimate priority of constructing a holistic world view intertwined to form one strong rope. Surely, there are some strands closely related to mathematics that I had to omit from this paper, for instance, a topic closely associated with the concretization of mathematics – "spatiality (*prostranstvennost'*)" and discontinuity in spatiality – one that was widely discussed by Florensky because he considered the characteristic of being spatial as a universal and fundamental one¹³⁸. Alas, one cannot embrace the unembraceable, especially in a single paper.

Vladislav Shaposhnikov
shaposhnikov@philos.msu.ru
Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University
Lomonosovsky Prospekt 27-4
Moscow GSP-1, 119991
Russia

¹³⁷ Cf. P. FLORENSKY, *Notebook 1904-1905*, 411.

¹³⁸ Florensky once said: «a world-understanding is a space-understanding [*miroponimanie - prostranstvoponimanie*]». See P. FLORENSKY, *Znachenie prostranstvennosti* [*The Importance of Spatiality*] (1925) in Id., *Studies on the History and Philosophy of Art*, 272.

«FLORENSKIJ – FILOSOFO DELLA RELIGIONE E DEL CULTO». DALLA FENOMENOLOGIA DEL SACRO ALLA SANTIFICAZIONE DELLA REALTÀ

*Natalino Valentini**

1. Premessa

Tra le molteplici ricerche fiorite negli ultimi decenni sull'opera e il pensiero di Pavel A. Florenskij, poliedrico sacerdote ortodosso, considerato oggi un genio del pensiero del XX secolo¹, ancora una scarsa considerazione è stata riservata all'esperienza del sacro e al suo superamento nel santo, nel più vasto orizzonte di fenomenologia della religione che ha attraversato il Novecento, anche per ravvisarne i suoi tratti peculiari.

Il dibattito fiorito nella cultura filosofica e teologica occidentale europea già alla fine del XIX e poi nel corso del XX secolo sulla categoria del sacro e le sue diverse implicazioni è tra i più vasti e complessi, anche perché ha generato una molteplicità di prospettive ermeneutiche difficilmente riconducibili a schemi sintetici. Esso è avvenuto escludendo ogni confronto con ciò che accadeva contemporaneamente nell'altra parte della cultura europea, quella slavo-russa; un'omissione dalle molteplici motivazioni che giunge fino ai nostri giorni. Ci troviamo di fronte a una vastità e variabilità di approcci e contenuti che hanno dato vita a una complessa e articolata morfologia del sacro, con tante diverse scuole e correnti di pensiero², ma

* Docente di Filosofia della religione e di Ecumenismo presso l'ISSR "A. Marvelli" (delle diocesi di Rimini e San Marino-Montefeltro) del quale è anche direttore.

¹ Alla vita e all'opera del pensatore russo abbiamo già dedicato in questi anni numerosi saggi e alcuni studi monografici, ai quali rimandiamo: N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 1997 (una II edizione, riveduta e aggiornata è apparsa nel 2012); ID., *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004 (pubblicata anche in lingua russa presso le ed. BBI, Moskva 2015); tra i contributi più recenti si veda inoltre ID., *Florenskij. L'arte di educare*, La Scuola, Brescia 2015 (raccolta antologica).

² Sia pure in modo schematico e parziale possiamo almeno accennare a queste diverse tradizioni ermeneutiche. Una prima che risale a W. Dilthey, G. Simmel, M. Weber, E. Durkheim, che poi confluisce nella fenomenologia della religione attraverso J. Wach. La seconda che va dalla psicologia comprensiva di K. Jaspers a G. Van der Leeuw. Una terza che parte da F. Jacobi e E. Schleiermacher fino a R. Otto. Una quarta che va da

anche con posizioni e argomentazioni filosofico-teologiche che talora si escludono a vicenda³.

In questa nostra riflessione non intendiamo pertanto inoltrarci nel fitto labirinto delle diverse tematizzazioni del sacro, diventato ormai un compendio sempre più vasto e intricato della fenomenologia della religione; tanto più che il concetto di sacro – per come viene generalmente inteso ai nostri giorni – è diventato un generico rimando all'esperienza spirituale e a ogni espressione religiosa, anche non propriamente cristiana, in opposizione a ciò che è profano o mondano. L'intento di questo contributo è invece quello di esplorare alcuni versanti ancora in gran parte sconosciuti delle tappe percorse da padre Pavel Florenskij nel passaggio dalla fenomenologia del sacro all'ontologia del santo nel più vasto contesto della filosofia russa all'inizio del Novecento. Egli infatti ci sollecita a soffermarci inizialmente su una delle percezioni più ardite e inafferrabili del sacro, quella del miracolo, quindi di aprirci al confronto con la fenomenologia comparata delle religioni, per condurci infine all'incontro decisivo con il santo grazie soprattutto all'esperienza vitale del culto.

La riconsiderazione antropologica e ontologica del culto liturgico come chiave d'accesso alla santificazione dell'uomo e della realtà, in virtù soprattutto della potenza salvifica dei sacramenti e dei testimoni viventi della Parola di Dio, ci consente così di recuperare la specificità cristologica dell'incarnazione, oltrepassando la falsa dialettica tra sacro e profano. Fondamentale sotto questo profilo resta l'imponente opera *Filosofija kul'ta (La filosofia del culto)*⁴, frutto

E. Husserl fino a M. Eliade. Si potrebbero poi individuare delle vere e proprie scuole: la scuola di Marburgo (R. Otto, F. Heiler, H. Frick, G. Mensching, E. Benz, J. Wach e soprattutto G. van der Leeuw), la scuola di Chicago (M. Eliade, J.M. Kitagawa, W.C. Smith), l'indirizzo di Lancaster (N. Smart, K. Rudolph), il gruppo di Groninga (T.P. van Baaren, H.J. Drijvers); per un confronto più sistematico rimandiamo a A.N. TERRIN, *Religioni esperienza verità. Saggi di fenomenologia della religione*, QuattroVenti, Urbino 1986; dello stesso autore si veda inoltre: *Spiegare o comprendere la religione? Le scienze della religione a confronto*, Messaggero, Padova 1983.

³ Ovviamente il punto di partenza imprescindibile resta l'opera *Il sacro* di Rudolf Otto, dalla quale si dipartono poi le diverse fenomenologie e filosofie della religione sul sacro che attraversano il XX secolo, passando attraverso l'ontologia fondamentale di M. Heidegger, fino ai nostri giorni (si pensi a B. Welte e alla sua scuola: K. Hemmerle, B. Casper, P. Hünemann e altri). Quanto allo snodo più teologico di confronto sul sacro un passaggio iniziale è ravvisabile nella fenomenologia esistenziale di M. Scheler e nella fenomenologia teologica della religione di P. Tillich, per poi diramarsi lungo un ampio ventaglio ermeneutico che coinvolge innumerevoli teologi e studiosi tesi a recuperare la specificità di un senso cristiano del sacro: da Y.M. Congar a C. Geffré, fino al prolifico J. Ries. Per una ricognizione sistematica sull'argomento rimandiamo in particolare a C. DOTOLÒ (ed.), *Teologia e sacro. Prospettive a confronto*, Dehoniane, Roma 1995; si veda il vasto e accurato apparato bibliografico ivi presente. Un'esemplare ed eccellente sintesi sulla portata teologica della questione, incentrata su una diversa riconsiderazione del rapporto sacro/santo e sulla capacità di fare esperienza del sacro in Gesù Cristo è stata offerta di recente da A. Cozzi, *L'esperienza del "sacro": l'economia cristiana e le altre religioni*, in M. VERGOTTINI (ed.), *Gesù Cristo e il nuovo umanesimo*, Centro Ambrosiano, Milano 2015, 115-137.

⁴ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *Filosofija kul'ta*, a cura dell'igumeno Andronik Trubačëv, S.M. Polovinkin e altri, Mysl', Moskva 2004. Ora disponibile anche in versione italiana: P.A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016.

della rielaborazione di abbondanti materiali preparatori a un ciclo di lezioni svolte a Mosca nell'estate del 1918. In essa il filosofo russo, non solo «anticipa il modello ontologico del sacrale di M. Eliade»⁵, ma ricolloca il culto al cuore della riflessione filosofica e teologica considerandolo il centro della visione del mondo, mostrando come molti dei nuclei vitali di cui si nutre inconsapevolmente la nostra cultura secolarizzata e laicizzata affondino le loro radici proprio in esso. In tal modo egli tenta arditamente – come è stato osservato – «di inserire il culto ortodosso al centro della storia comparata delle religioni e di mostrare al tempo stesso la sua vitalità e unicità storico-religiosa»⁶, tenendo conto anche del dibattito in atto in quegli anni nella cultura occidentale.

2. La fenomenologia del sacro, tra scienza e superstizione

Forse non è molto noto il fatto che il primo scritto pubblicato ufficialmente da Florenskij poco più che ventenne, accolto nel 1903 sulla rivista dell'*intelligencija* moscovita *Novy Put'* con il titolo *O sueverii i čude (Sulla superstizione e il miracolo)*⁷, sia stato dedicato proprio alla fenomenologia della religione a partire da uno studio sul sovrannaturale. Desta non poca sorpresa scoprire che il giovane universitario, già emergente nella ristretta cerchia dei discepoli del celebre matematico Nikolaj Bugaev, concentrasse la sua attenzione su argomenti non conformi alle scienze matematiche pure, privilegiando invece questioni al confine tra i diversi saperi. Eppure, *pensare sul confine*, per attraversarlo e lasciarsi attraversare da esso, è il tratto distintivo dell'intero percorso teoretico ed esistenziale di Pavel Florenskij. Da questo punto di vista, nonostante l'assoluta diversità di struttura, un saldo e sfavillante filo rosso congiunge questo ardimentoso esercizio giovanile all'ultima imponente impresa di “antropodicea ortodossa”, che trova ne *La filosofia del culto* la sua elaborazione più matura.

Già alla fine del primo semestre universitario, oltre alle lezioni di matematica, il giovane Pavel si iscrive (alla Facoltà di Storia e Filosofia) ai corsi di filosofia antica tenuti da Sergej N. Trubeckoj, sostenitore “dell'idealismo concreto”⁸, avviando sotto la sua guida importanti ricerche sulla filosofia an-

⁵ M.A. PYLAEV, *La categoria “sacro” nella fenomenologia occidentale della religione e nella filosofia russa tra fine del XIX e inizio del XX secolo*, in M. VERGOTTINI (ed.), *Gesù Cristo e il nuovo umanesimo*, 138-159; cit. 156.

⁶ *Ivi*, 156-157.

⁷ P.A. FLORENSKIJ, *Sulla superstizione e il miracolo*, a cura di N. VALENTINI, SE, Milano 2014.

⁸ Durante la seconda metà del XIX secolo nella cultura russa si era verificato un notevole rivolgimento di pensiero sotto l'influenza di V.S. Solov'ëv. Dopo anni di predominio del positivismo e del naturalismo, il mondo delle idee aveva cominciato a orientarsi verso l'idealismo, una tendenza declinata da Trubeckoj nella forma dell'idealismo “concreto”, attento alla concretezza della realtà e ostile a ogni forma di astrazione concettuale.

tica, ma anche ai corsi di psicologia svolti da Lev M. Lopatin⁹. Soprattutto dal confronto con quest'ultimo, Florenskij matura l'esigenza di avviare uno studio più sistematico degli aspetti antropologici e psicologici riguardanti il fenomeno religioso. Dagli stimoli provenienti da queste lezioni, unitamente alle forti sollecitazioni che giungevano dalla vorace lettura delle opere di Vladimir Solov'ëv e di Goethe, prende forma il proposito di dare avvio a una serie di scritti sulla psicologia della percezione e la fenomenologia della religione, incentrati sul principio di esperienza e sulla mistica¹⁰.

L'attenzione alla fenomenologia e l'accentuazione della centralità dell'esperienza concreta, sono una caratteristica del metodo conoscitivo di Florenskij, perfezionato anche grazie agli studi di matematica e di scienze naturali, oltre che alle prime letture di E. Husserl. Come emerge chiaramente già dallo scritto *Sulla superstizione e il miracolo*, la sua concezione fenomenologica di esperienza si contrappone apertamente a quella dell'empirismo di tipo materialista o positivista, poiché con essa il pensatore russo intende piuttosto l'evento – che ingloba esistenzialmente il soggetto conoscitivo – di una progressiva rivelazione della sfera “superiore” della vita nella sfera empirica di quest'ultima, rivelazione la cui conoscenza è possibile per mezzo della dialettica intesa come concatenazione delle esperienze concrete del pensiero a partire da un criterio di eccedenza.

All'inizio del XX secolo la cultura russa è attraversata da una pluralità di prospettive ed esperienze che investono le diverse forme del pensiero, con un sorprendente ritorno di attenzione alle tematiche religiose che prorompono dal tronco dell'antica Rus', dalla tradizione slavofila, ma soprattutto dall'eredità spirituale proveniente dalle opere di F. Dostoevskij, di N. Fëdorov e

⁹ Lev Michajlovič Lopatin (1855-1920), filosofo, psicologo e storico delle religioni, presidente dell'Associazione moscovita di psicologia, amico e discepolo di V. S. Solov'ëv. Diresse il periodico *Voprosy filosofij psihologii* e venne considerato uno dei maggiori esponenti della psicologia idealista e del leibnizianismo filosofo russo. Florenskij frequentò le sue lezioni all'inizio del '900 all'Università di Mosca e commentò con grande acutezza e ammirazione le sue innovative concezioni ecumeniche espresse nelle *Tesi dell'Unione Universale per la Rinascita del Cristianesimo*; cf. l'Appendice a *Cristianesimo e cultura*, in P.A. FLORENSKIJ, *Bellezza e Liturgia. Scritti su Cristianesimo e cultura*, a cura di N. VALENTINI, Oscar Mondadori, Milano 2010, 62-68.

¹⁰ Tra i principali studi che rientrano in questa prospettiva di ricerca ricordiamo in particolare: *Empireja i Empirija (Empiria ed empirismo)*, scritto nel 1904-1906, ora in P.A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*, a cura di N. VALENTINI e L. ŽAK, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014, 63-132; *Spiritizm, kak antichristianstvo (Lo spiritismo come anticristianesimo)*, del 1904, e «*Ne voschiščenie nepščeva*» (Fil 2. 6-8) (*K suždeniju o mistike*) («Non considerò una rapina» [Fil 2. 6-8]. *Per un giudizio sulla mistica*), del 1915, ora presenti nella raccolta P.A. FLORENSKIJ, *La mistica e l'anima russa*, a cura di N. VALENTINI e L. ŽAK, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2006, 199-214; 75-131. Si veda inoltre: *Voprosy religioznogo samopoznanija (Questioni di autocoscienza religiosa)*, del 1907, in *Sočinenija v četyrech tomach (Opere in quattro volumi)*, vol. 1, a cura di A. TRUBAČEV, M.S. TRUBAČEVA, P.V. FLORENSKIJ, Mysl', Moskva 1994, 528-549 (di seguito con la sigla SČT).

di VI. Solov'ëv. Proprio la morte di quest'ultimo allo scoccare del Novecento, segna l'inizio della nuova e prodigiosa stagione culturale, che dal simbolismo passa attraverso le forme del pensiero filosofico e scientifico, tenendo insieme esperienze molto variegata e complesse che sconfinano talora verso la mistica e la sofiologia. Insomma una fioritura culturale della quale ancora si stenta a cogliere la portata complessiva nei diversi campi del sapere, come pure la preziosità dei singoli apporti¹¹. Tale ricchezza e complessità serbano inevitabilmente al loro interno non poche contraddizioni e fenomeni anche inquietanti¹². Tuttavia, nel dibattito culturale più ufficiale, ad assumere maggiore presa e rilievo, dal punto di vista filosofico, è soprattutto l'acceso confronto teorico e politico tra la maggioranza degli intellettuali russi appartenenti alla così detta *intelligencija* e un più ristretto gruppo di pensatori che con maggiore profondità e autonomia traggono ispirazione dalla comune tradizione spirituale cristiana, ripensata alla luce di una nuova coscienza religiosa¹³.

Appena giunto a Mosca, il giovane Florenskij è certamente attratto dalla vivacità delle diverse esperienze culturali in atto in quegli anni nella capitale e a San Pietroburgo, animate da artisti, poeti e pensatori. Consapevole dell'eccezionale confluenza tra arte e pensiero, tra rinnovamento culturale e religioso della società laica e Chiesa istituzionale, Florenskij preferisce osservare a distanza, capire come declinare la sua concezione integrale della conoscenza in una forma oggettiva, fondando la sua visione sulla "misurazione delle cose".

Nel contesto culturale e spirituale russo dell'inizio del Novecento, caratterizzato da una notevole varietà di espressioni e valutazioni in ordine al complesso rapporto tra cultura e religiosità, tra scienza e fede, ma anche tra positivismo e spiritualismo, Florenskij non teme di misurarsi con alcune delle questioni più ambigue e controverse della storia del pensiero religioso, quali *la superstizione e il miracolo*. Nella sua nitida essenzialità, il sorprendente scritto dedicato all'argomento si colloca all'interno del travagliato e fecondo confronto culturale e in qualche maniera ne attesta il complesso intreccio,

¹¹ La bibliografia su questa straordinaria stagione culturale della Russia è molto vasta, ci limitiamo qui soltanto a qualche cenno: N.A. BERDIAEV, *L'idea russa. I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e XX secolo)*, a cura di C. DE LOTTO, Mursia, Milano 1992; T. ŠPIDLIK, *L'idea russa, un'altra visione del mondo*, Lipa, Roma 1995; A. MAINARDI (ed.), *La grande vigilia*, Qiqajon, Magnano 1998; N. ZERNOV, *La rinascita religiosa russa del XX secolo*, La Casa di Matrona, Milano 1978.

¹² Tra questi l'espandersi di multiformi spiritualismi, spesso di natura messianica e apocalittica, ma anche di teosofia, di spiritismo, come pure di occultismo ed esoterismo. Esperienze, queste ultime, che pur attingendo a una più lontana tradizione, trovano nella figura di Helena Petrovna Blavatsky una sorta di modello storico, di madre protettrice racchiusa nella sua aura di mistero.

¹³ Si veda in proposito soprattutto l'importante raccolta di AA. VV., *Vechi. L'intelligencija russa tra il 1905 e il 17*, a cura di P. MODESTO, Jaca Book, Milano 1970 (con scritti di N.A. Berdjaev, S.N. Bulgakov, M. Geršenzon, A.S. Izgoev, B.A. Kistjakovskij, P.B. Struve, S.L. Frank).

lasciandone emergere non solo l'originalità dell'impianto, ma soprattutto una perfetta libertà di pensiero. In questo caso, l'intento che egli si propone è quello di esaminare accuratamente il fenomeno del sacro come noema dell'intenzionalità religiosa della coscienza a partire dalla sua rilevanza psichica oggettiva, a prescindere da un giudizio di valore su tali concezioni. Contemporaneamente lo scopo è anche quello di dare ordine alle diverse argomentazioni sul soprannaturale rintracciandone un profilo di sensatezza, a partire da un confronto oggettivo con alcuni fenomeni religiosi che, più di altri, si caratterizzano per la loro straordinarietà e la fuga nella sfera dell'irrazionale e dell'occulto. A tal fine, il giovane pensatore russo si attiene a un rigoroso metodo fenomenologico di matrice husserliana, ancor prima che la fenomenologia della religione, nelle sue diverse ramificazioni e scuole, assumesse una sua piena legittimazione scientifica e disciplinare. Così il momento dell'analisi dei fenomeni esteriori, mediante quelle scienze dell'accertamento che stanno alla base di ogni metodo fenomenologico, si congiunge con quello della ricerca del fondamento interiore, al quale Florenskij attribuisce il nome goethiano di *Protofenomeno*.

Permanendo all'interno di una prospettiva fenomenologica e scientifica Florenskij propone così, diversi anni prima di Rudolf Otto, una riconsiderazione del sacro attraverso la manifestazione del miracolo, il suo accadimento, tra tutti il più "numinoso" e imponderabile, ma a partire dai fenomeni della natura, distinguendo nettamente gli eventi straordinari (dell'ordine del miracolo) dal soprannaturale e dalle diverse forme della superstizione. Insoddisfatto delle argomentazioni di Spinoza¹⁴ sulla superstizione e i miracoli, che considera vaghe e inficcate da un accostamento troppo meccanico e razionalista, Florenskij esplora senza pregiudizi le forme più riposte di queste manifestazioni, scrutando la natura delle diverse modalità fenomeniche e delle arcane attività dello spirito. Particolare attenzione merita il metodo di analisi del sovrannaturale qui adottato, che abbiamo definito fenomenologico, anche se i suoi contemporanei non lo colsero affatto, e anzi – come ebbe poi a lagnarsi padre Pavel – V. Brjusov (all'epoca direttore della rivista nella quale venne ospitato lo studio) arrivò persino a correggergli il testo in chiave kantiana. Dunque, questa prima opera di Florenskij indaga le diverse forme del concetto di superstizione, non

¹⁴ Come emerge anche da altri riferimenti presenti nell'opera di Florenskij, il pensatore russo considera Spinoza uno dei rappresentanti del razionalismo occidentale che mette al centro non la *persona*, ma la *cosa* (*res*) e che non riesce a intravedere la costituzione vitale-organica dell'universo. È in riferimento al razionalismo di tipo spinoziano, come una critica alla sua presunzione di concettualizzare tutto in modo sistematico, che Florenskij cita volentieri, con una punta di provocazione, le parole di W.H. Wackenroder: «La superstizione è meglio di una fede nel sistema - *Aber Glaube ist besser, als Systemglaube*» (P.A. FLORENSKIJ, *Puti i sredotočija* [Le vie e i punti di incontro], in *SČT*, vol. 3/1, Mysl', Moskva 1999, 35). Nell'archivio della famiglia di Florenskij viene custodito il manoscritto della traduzione di *Tractatus theologico-politicus* di Spinoza realizzata dal Nostro assieme all'amico S.S. Troickij.

solo le manifestazioni esteriori dell'attività dello spirito, ma anche quelle interiori, la natura più propriamente religiosa del sentimento-superstizione, con al centro la nozione di coscienza e la tensione oppositoria tra liceità e illiceità, tra “momento divino” e “momento diabolico”.

La diversa determinazione della coscienza porta a distinguere i differenti momenti della percezione dei singoli fenomeni, fino a contrapporre – anche se con tratti ancora non molto definiti – il miracolo (o mistero) quale «Forza Divina, forza del lecito che evoca direttamente il fenomeno»¹⁵, espressione compiuta e perfetta del sovrannaturale, alla superstizione, alla pratica dell'occultismo e delle sue applicazioni più deteriori, fino alle cadute idolatriche. Come è stato giustamente osservato,

«senza rigettare l'aspetto empirico del sovrannaturale, Florenskij – come prima di lui Kant nei *Sogni di un visionario chiariti con i sogni della metafisica* (1766) e poi Dostoevskij – si avvicina alla trattazione di tali fenomeni con cautela, consapevole che una loro analisi in “terra straniera” – vale a dire grazie alla teoria delle scienze occulte – implicherebbe un'ammissione indiretta della veridicità dei loro postulati»¹⁶.

Le indagini sui fenomeni del sacro, sulle diverse credenze popolari, sul mito, il folklore, sulle forme più detestabili dell'occultismo, della magia e dell'incantesimo, fino a quelle più ripugnanti e nauseanti dello spiritismo e del vampirismo, confermano la qualità del metodo e offrono sostanziosi risultati nel complesso esercizio di smascheramento della coscienza dall'oppressione dei suoi fantasmi. La percezione dei più controversi fenomeni da parte della coscienza, oltre l'attendibilità del sapere empirico, impone però di sostare sulla linea di confine tra il lecito e il non lecito, tra l'invasiva presenza del male e l'esercizio del bene. Occorre prima abitare questo luogo di confine per poi districarsi e discernere nettamente tra le diverse forme del pensiero i tre momenti della percezione e delle differenti concezioni del mondo: la religione, la scienza e la superstizione.

Al centro di questo confronto fenomenologico si colloca la dinamica interazione gnoseologica tra religione e scienza, infatti:

«Una visione scientifica del mondo può e deve applicare fino in fondo il proprio punto di vista, può e deve guardare al mondo come a un intero che sia autonomo, che viva la propria vita chiusa e inaccessibile alle interferenze esterne; essa può affermare che il mondo è legato nei suoi elementi e fenomeni, e che solo questi

¹⁵ P.A. FLORENSKIJ, *Sulla superstizione e il miracolo*, 27.

¹⁶ A.T. KAZARIAN, *Premessa alle note*, in P.A. FLORENSKIJ, *SCŤ*, vol. 1, 704.

legami possono essere tenuti in conto in caso di ricerche scientifiche. Affermarlo, tuttavia, non significa negare tutto il resto; se la *scienza* può e deve svilupparsi nella massima purezza possibile dei *suoi* metodi, non ne deriva ancora che coloro che se ne occupano non possano avere nel contempo percezioni poliedriche. Il valore della concezione del mondo non è nella monotonia grigia e confusa, ma nell'unità viva di molteplici elementi»¹⁷.

In termini più concreti, per un verso, Florenskij intende ribadire la legittimità del rapporto tra scienza e religione, tra l'ambito dell'osservazione scientifica e razionale con quello della fede e delle esperienze mistiche, sostenendo nello stesso periodo che i «due ambiti sono entrambi ugualmente necessari all'uomo, ugualmente validi e sacri [...]. Una santità non può e non deve contraddire l'altra, così come l'una verità non può escludere in toto l'altra!»¹⁸. Per altro verso, le stesse osservazioni possono essere intese come un invito a esplorare quelle “percezioni poliedriche” o quelle differenti prospettive di ricerca fino “all'unità viva di molteplici elementi”, fino a elaborare un metodo integrale (globale) della conoscenza scientifica. Da questo punto di vista Florenskij può essere considerato un precursore di una visione olistica della conoscenza e delle innovative indagini epistemologiche sulle teorie della complessità e delle relazioni tra i diversi sistemi, maturate poi nelle opere di alcuni studiosi contemporanei (E. Morin, G. Bateson, B. Nicolescu, E. Lászlo e altri), centrate sul metodo “transdisciplinare” e la ricerca della convergenza e dell'integrazione dei diversi punti di osservazione sulla realtà.

3. *Il sacro e la percezione del miracolo*

Ciò che connota la concezione religiosa del mondo¹⁹, include le nozioni di essere, di significato, di essenza, di verità, giungendo a ravvisare persino la percezione del co-possibile manifestarsi del miracolo, «*l'eterno miracolo*

¹⁷ P.A. FLORENSKIJ, *Sulla superstizione e il miracolo*, 34.

¹⁸ P.A. FLORENSKIJ, *Su un presupposto della concezione del mondo*, in Id., *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. VALENTINI e A. GORELOV, Bollati Boringhieri, Torino 2007, 13-24, cit. 14-15. Ricordiamo che proprio in apertura a questo saggio, scritto appena un anno dopo, nel 1903, Florenskij ribadisce che: «L'esigenza di una concezione del mondo poliedrica e ad ampio spettro si sta diffondendo nella società come un'onda d'urto; e non è solo un'esigenza della ragione, bensì una brama profonda» (ivi, 13).

¹⁹ Tra i primi tentativi di interazione tra scienza (matematica e fisica), filosofia a teologia, risalenti allo stesso periodo, vanno annoverati non solo lo scritto *Su un presupposto della concezione del mondo*; già citato, ma anche *I simboli dell'Infinito (Saggio sulle idee di G. Cantor)*; unitamente a *I tipi di crescita*; ora raccolti in P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma*, 13-24; 25-80; 81-119. Si veda inoltre il già citato *Empiria ed Empirismo*. Va ricordato che Florenskij riconobbe nella costruzione di una simile concezione scientifico-religiosa (o “integrale”) del mondo il compito principale della sua vita.

divino»²⁰, fino al suo accoglimento. Difatti è nella religione che si presenta *in prevalenza* (ma non in esclusiva) un *tale* metodo percettivo. Nel suo senso ultimo è l'azione della forza divina che evoca il fenomeno, e questa percezione dell'esistente, "quale risultato puro dell'azione del divino", è definito da Florenskij *percezione del miracolo*. Il miracolo è relazione viva con l'evento, "rapporto con il fatto", ed è proprio a partire da questo dato che per il Nostro si scorge sorprendentemente il punto di intersezione con la percezione scientifica, poiché: «Tutto può e deve essere spiegato per via scientifica, deve avere una propria ragione nel mondo dei fenomeni»²¹. Sempre in questo senso, e inizialmente in stretta consonanza con la concezione spinoziana, tutto è naturale e trova il suo compimento secondo le leggi della natura. Tuttavia, poiché la peculiarità della visione cristiana del mondo si regge sul principio dell'incarnazione, ne consegue che

«il Divino non può essere percepito e pensato *solo* come trascendente al mondo, bensì e anche come immanente a esso; non essendo possibile un deismo *puro*, accanto a un'interpretazione scientifica, *ogni* fenomeno può essere recepito anche sotto forma di miracolo; in questo senso tutto è miracoloso, tutto può essere colto quale opera immediata della bontà divina»²².

Questa singolare percezione del miracolo, che include e chiama in causa anche la concezione scientifica del mondo, come evidenzia lo stesso Florenskij, è stata colta con lucidità e *pathos* da molti scienziati e filosofi, a partire da Keplero e Swammerdam, fino a Goethe, e mostra una sorprendente consonanza con le riflessioni di altri pensatori del XX secolo, in particolare con Simone Weil e Albert Einstein. Eppure, nonostante queste illuminanti eccezioni, là dove domina una concezione scientifica del mondo non si dà miracolo e la scienza ha quasi sempre assunto un atteggiamento pregiudizialmente ostile a questo riguardo.

Pertanto Florenskij, sulla scia di Pascal e di S.N. Trubeckoj, ma anche di san Paolo e di V. Solov'ëv, non solo porta alla luce alcuni dei tratti peculiari della superstizione malefica, malvagia e diabolica, che emana da una concezione religiosa del mondo in negativo, ma distingue anche i miracoli negativi, menzogneri e mendaci (generati da forze oscure che si impossessano della mente umana e frutto dell'errore interpretativo delle percezioni, «un errore da imputare alla mancanza di amore»²³), dai miracoli autentici, animati dalla

²⁰ P.A. FLORENSKIJ, *Sulla superstizione e il miracolo*, 27.

²¹ *Ivi*, 29.

²² *Ibidem*.

²³ *Ivi*, 37.

pura fede, «se con questa parola intendiamo la percezione diretta delle azioni del Bene»²⁴, che risponde comunque a una sua ragionevolezza nel mondo dei fenomeni. Insomma, la sorprendente convinzione del Nostro è che «ogni fatto può e deve essere spiegato, ma ogni fatto – in quanto riflesso dell'Eterno – può evocare nei propri confronti un sentimento di venerazione. E in effetti il vero miracolo *deve* consistere proprio in un fenomeno spiegabile razionalmente in senso lato. Persino il miracolo sommo – la resurrezione del Cristo – è un fenomeno naturale, ma al momento è l'unico esempio, per così dire, della suprema *legge*»²⁵, richiamando così la concezione solov'èviana della resurrezione di Cristo come necessità ragionevole.

L'interesse per il tema del miracolo, coltivato in opposizione all'invasiva e massiccia diffusione del positivismo da un lato e dello spiritualismo dall'altro, costituisce una prima tappa significativa della fenomenologia della religione di Florenskij, sollecitando un confronto culturale più oggettivo sul fenomeno religioso a partire da un riorientamento della coscienza, una comprensione e riconsiderazione della categoria del sacro e dei rischi delle sue possibili ambiguità. In ultima istanza l'essenza del sacro si disvela solo sulla base dell'esperienza religiosa che ha nel miracolo un caso concreto di trasgressione della legge naturale, intesa come trasfigurazione di un singolo particolare del mondo creato da parte di un mondo "superiore", trasfigurazione che, da una parte, presuppone la costante presenza di quest'ultimo nella realtà trasfigurata, dall'altra, salvaguarda l'inevitabile eccedenza del superiore sull'inferiore²⁶. Ciò che anima questo cammino è la ricerca del nucleo misterico e simbolico che giace sepolto sotto cumuli di fango e ciarpame di assurde credenze che si sono addensate nel tempo nelle diverse sembianze superstiziose. L'anima che giunge a scorgere la luce del mistero, deve poi concentrarla sulla natura di questo, sulla sua materia, fino a percepire quel nesso vitale che congiunge il visibile all'invisibile senza confonderli. In questa percezione viva del mistero trova il suo fulcro l'essenza stessa della simbolica cristiana, ma anche la scaturigine originaria di ogni ricerca scientifica. L'attenzione rivolta alle forme del mistero presenti nella realtà fisica è al centro dell'opera di Florenskij, poiché

²⁴ *Ivi*, 28.

²⁵ *Ivi*, 37. Per quanto riguarda il concetto di resurrezione come "fenomeno naturale", in esso, formulato sia contro il positivismo sia contro le posizioni di una metafisica di matrice scolastica, è illuminante il confronto con un altro studio dedicato allo stesso tema, che egli elabora a distanza di dieci anni; cf. P.A. FLORENSKIJ, *Otzyv o sočinenii A. Tuberovskogo «Voskresenie Christovo»* (Commento sull'opera «La resurrezione di Cristo» di A. Tuberovskij), in *SČT*, vol. 2, Mysl, Moskva 1996, 192-277.

²⁶ Si vedano a questo proposito oltre allo scritto già citato *Empiria ed empirismo*, anche l'opera P.A. FLORENSKIJ *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, a cura di N. VALENTINI e L. ŽAK, A. Mondadori, Milano 2003; ora presso Oscar Mondadori, Milano 2016.

in esse è l'inizio di ogni nuovo atto creativo e di ogni apertura verso la vera conoscenza, nella convinzione che sotto la maschera del visibile si celi sempre una realtà misterica invisibile²⁷. L'accadimento del miracolo, che si oppone alla superstizione e alla percezione di fenomeni colti come opera di forze malefiche e malvagie, presuppone una relazione viva con il mistero, fonte dello stupore e dell'origine stessa del pensiero filosofico, teologico e scientifico²⁸.

Se le dispute intorno alle superstizioni e ai miracoli risalgono alle origini della storia del pensiero religioso, esse hanno infervorato il dibattito filosofico e teologico soprattutto all'inizio della modernità, a partire dalla riscoperta dello scetticismo antico nel secondo Cinquecento, per poi investire le scienze fisiche di stampo razionalistico e coinvolgere l'intero Seicento, da Pascal al pensiero libertino, toccando il suo apogeo nell'epoca dei Lumi, con tutto il corteo delle sue mitologie. Ma in realtà queste dispute sembrano non aver mai raggiunto una loro soluzione definitiva, accompagnandoci sottotraccia fino ai nostri giorni. Consapevole di questo, il saggio giovanile di Florenskij si premura di penetrare nelle complesse dinamiche psicologiche e antropologiche che fanno da sfondo ai fenomeni della superstizione e alla costruzione delle loro artificiali macchine illusionistiche. Smontando e smascherando con sottile ironia e arguta argomentazione queste costruzioni, l'attenzione viene spostata su ciò che costituisce il totalmente altro rispetto alla superstizione, ma che dalla coscienza ingenua viene erroneamente percepito come simile, vale a dire sul senso del miracolo come evento portatore di significato, operando il passaggio dalla manifestazione all'essenza. Dunque, ciò che è in gioco non è tanto una contesa dottrinale a difesa della vera tradizione religiosa, bensì la struttura stessa della conoscenza di fronte al rischio di una pericolosa oscillazione tra il fideismo più cieco e il più cinico scetticismo, tra il più turpe spiritismo e il banale appiattimento al visibile, che quasi sempre coincide con la falsificazione della realtà. La questione è quella del conoscere, dell'esperire, del dare fondamento ontologico a ciò che accade oltre il calcolo probabilistico della logica, per saggiare l'attendibilità e credibilità attribuibili a fatti eccezionali, uscendo dal campo della determinazione naturalistica per inoltrarsi in quello più sconfinato e labirintico dei possibili mediante un'oculata scelta di fonti

²⁷ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *Ai miei figli*, 225. Si veda inoltre P.A. FLORENSKIJ, "Non dimenticatemì". *Dal gulag staliniano le lettere alla moglie e ai figli del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, a cura di N. VALENTINI e L. ŽAK, A. Mondadori, Milano 2000, ora presso Oscar Mondadori, Milano 2016, 261.

²⁸ Meraviglia e stupore sono infatti per padre Florenskij l'impulso primigenio del pensiero creativo che generano il vero «ordinamento dell'anima in filosofia» e che al contempo rivelano l'essenza del mistero nel mondo. Questa è la lezione che il pensatore russo apprende dalla grande tradizione biblica e patristica, ma anche dalla tradizione pitagorica e platonica, fino a Schelling e a Goethe. Su questi aspetti rimandiamo soprattutto a P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, a cura di N. VALENTINI, Quodlibet, Macerata-Roma 2011, 54 e sg.

storiche ed esemplificazioni, ma anche di testi filosofici e soprattutto letterari particolarmente affini alla sensibilità di Florenskij.

Lungo questa prospettiva, sono soprattutto le ultime pagine del saggio a rivelarci quei tratti peculiari della superstizione e della sua deriva spiritistica, contro i quali Florenskij si pronuncia in modo risoluto e inequivocabile nello stesso periodo con lo scritto *Lo spiritismo come anticristianesimo*, criticando aspramente i poemi di A.L. Miropol'skij (*La scala*), e attaccando apertamente V.J. Brjusov e i suoi seguaci²⁹. Questi fenomeni non possono essere superficialmente confusi con deduzioni assurde, poiché accadono sotto il dominio di forze malefiche che presuppongono la presenza di un "particolare sentimento", sebbene non confermato razionalmente. L'incombere di "forze oscure" o diaboliche, che possono impossessarsi della mente e delle anime, necessitano di un punto di approdo interiore. Così dietro alla bonaria parvenza del lecito e dell'autentico, oltre all'apparente *illusione del bene* si cela in realtà la "maschera del bene", che l'idolo indossa, spacciandola per volto, un guscio vuoto, privo di sguardo. Ma qui, in questo suo primo scritto, l'approdo finale al celebre *Racconto dell'Anticristo*, figura che si annida nella storia sotto forma di bene falsificato, consente a Florenskij non soltanto una valutazione ermeneutica conclusiva della superstizione e delle sue malefiche derivazioni, fino alla "nausea morale", ma anche un primo inquadramento di tali questioni nel più ampio orizzonte di fenomenologia del sacro.

4. Dalle scienze religiose del sacro alla filosofia del culto

Nell'anima della cultura russa prorompe il seme della cristianità bizantina e incessantemente traspare un'inclinazione mistica e liturgica, apocalittica ed escatologica; tratti nei quali sono custoditi la sua "vocazione" e il suo senso destinale ancora non pienamente disvelato nel più vasto orizzonte della *Slavia* ortodossa e della storia universale³⁰. In questo contesto, già dalla fine del XIX secolo assistiamo a una progressiva attenzione del pensiero religioso russo³¹

²⁹ Così egli infatti osserva: «Riconoscere la religione spiritistica è solo il primo passo; dopo di che si scivolerà da un'eresia all'altra, per via logica come per via morale, fino a giungere al culto dell'Anticristo [...]. Lo spiritismo di cui non ci si occupa scientificamente è per buona parte *superstizione*» (P.A. FLORENSKIJ, *Lo spiritismo come anticristianesimo*, 194).

³⁰ Sulle diverse implicazioni di queste tematiche ci permettiamo di rinviare al nostro più ampio studio, cf. N. VALENTINI, *Volte dell'anima russa. Identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo*, Paoline, Milano 2012.

³¹ Cf. S.L. FRANK, *Il pensiero religioso russo (da Tolstoj a Losskij)*, trad. it. di P. MODESTO, Vita e Pensiero, Milano 1977.

per il “sacro”, come emerge dal confronto con i principali protagonisti di questa stagione, a partire da Solov’ev fino a L. Šestov, passando per A. Losev e G. Špet, principali esponenti del pensiero fenomenologico in Russia. Ma già in gran parte degli scritti di Vasilij V. Rozanov³² dedicati alla pietà popolare russa, alle sette, ai “vecchi credenti”, così come pure nel confronto con le religioni antiche, in particolare quella egizia, per la quale mostra una particolare predilezione, affiora una nuova antropologia e fenomenologia della religione³³. Oltre a reintrodurre la categoria del “sacro”, talora in modo sorprendente e associata soprattutto alla nascita e alla sessualità, a lui si deve anche l’introduzione del concetto di “santo” nell’ambito degli studi russi sulla coscienza religiosa³⁴.

Tuttavia, a segnare una vera e propria svolta nel contesto della fenomenologia e dell’antropologia religiosa in Russia, saranno soprattutto alcune opere giovanili di padre Florenskij, delle quali abbiamo già in parte trattato, ma soprattutto un ciclo di lezioni da lui tenute nella primavera-estate del 1918, ormai in piena Rivoluzione in atto, mentre l’ostilità antireligiosa si tramuta rapidamente in persecuzione. Queste lezioni, svolte a Mosca all’*Accademia della società dei professori*, sono dedicate interamente al culto e al suo significato per il pensiero umano e per la vita; una decisione coraggiosa e persino sovversiva, soprattutto nel contesto fortemente laicizzato e critico dei circoli culturali moscoviti. Prima ancora di subire i drammatici esiti della persecuzione e della morte³⁵, proprio nei terribili giorni dei torbidi, di fronte ai primi segnali di persecuzione, Florenskij dispiega la potenza originaria della cultura cristiana a partire dai suoi nuclei misterici, sacramentali e liturgici.

La stesura di queste lezioni, che poi daranno forma all’opera *La filosofia del culto* avviene in un periodo nel quale Florenskij, assieme all’amico Sergej N. Bulgakov, dà avvio all’*Accademia filosofico-religiosa* finalizzata alla ricerca e allo studio dei fenomeni religiosi, sia nelle concrete forme storiche, sia nei sistemi di vita, dei contenuti dottrinali e delle dinamiche universali; un’istitu-

³² Vasilij Vasil’evič Rozanov (1856-1919), inquieto e tormentato pensatore religioso russo, giornalista e scrittore sagace, autore di diverse opere che raccolgono in gran parte aforismi di natura escatologica e apocalittica. Fu sostenitore di un audace vitalismo incentrato sul matrimonio, la sessualità e la procreazione, opponendo la primitiva religiosità naturalistica della Genesi al moralismo puritano della società russa d’allora. Nonostante le diverse prospettive di pensiero e di vita, tra Rozanov e Florenskij vi fu un sentimento di profonda stima e amicizia, tanto che p. Pavel lo ospitò nella sua casa a Sergiev Posad negli ultimi anni di vita.

³³ Cf. V.V. ROZANOV, *Religija i kultura (Religione e cultura)*, vol. I, Pravda, Moskva 1990. Tra le principali opere presenti anche in versione italiana si vedano V.V. ROZANOV, *Foglie cadute (Solitaria, Prima cesta, Una cosa mortale)* a cura di A. PESCIETTO, Milano, Adelphi 1976; ID., *Da motivi orientali*, a cura di A. PESCIETTO, Adelphi, Milano 1988.

³⁴ Cf. M.A. PYLAEV, *La categoria “sacro” nella fenomenologia occidentale della religione e nella filosofia russa tra fine del XIX e inizio del XX secolo*, 153.

³⁵ Per l’approfondimento di questi aspetti rimandiamo al nostro saggio introduttivo, *L’arte della gratuità*, al volume che raccoglie le lettere dal gulag, in P.A. FLORENSKIJ, “Non dimenticatemì”, 6-46.

zione che poteva contare anche sul sostegno di alcune importanti biblioteche private, specializzate in questo settore. Ma il rapido mutamento della situazione politica stravolge questo proposito e costringe Bulgakov (il 31 luglio del 1918), poco prima dalla sua ordinazione sacerdotale, a partire per la Crimea. Ciò nonostante padre Pavel continua a perseguire con infaticabile dedizione il suo lavoro di ricerca nelle scienze religiose e la cultura spirituale, proprio nello stesso momento in cui si inizia a parlare di soppressione della religione e della nascita di una società atea. Lo spirito di apertura e di dialogo che fa nascere una simile intuizione e che caratterizza questa iniziativa è testimoniato dagli appunti scritti all'inizio degli anni Venti, nei quali l'Autore afferma:

«È dovere di ognuno tenere cara la propria fede, la propria religione; tuttavia anche la religione in sé, qualunque essa sia, va riconosciuta come valore. Per quanto sostanziali possano essere le diversità tra le confessioni di una stessa religione, esse non ne eliminano i comuni fondamenti. Allo stesso tempo i fossati più profondi tra le religioni non sono in grado di creare divisioni tali da disgregarne la radicale unità. Possiamo parlare di imprecisioni – quando non di stravolgimenti – nelle formule religiose di una determinata confessione, o di quanto il suo sistema di vita ci risulti inaccettabile, e nulla, del resto, può indurci a negare quanto ci siano estranei il sistema di vita e le formule di un'altra religione. Possiamo anche introdurre un criterio di distinzione alquanto netto: l'origine Rivelata di un determinato sistema di pensiero e di vita religiosa in contrapposizione all'origine non-Rivelata di un altro sistema religioso. Ma volendo prescindere dal soggettivismo (che eliminerebbe la possibilità stessa della rivelazione), per quanto lecito un tale criterio è da ritenersi meno acuto di quanto potrebbe sembrare da principio: non perché richieda di attenuare la verità della Rivelazione Divina nella religione e nella confessione da noi ritenute autentiche, ma perché qualsiasi confessione e religione si fondano, in certa qual misura, su una realtà spirituale autentica e, di conseguenza, non sono del tutto prive della luce della Verità»³⁶.

L'atteggiamento di fondo di padre Florenskij, relativamente al confronto conoscitivo tra le diverse religioni, è quello della ricerca dei nuclei sapienziali originari, al fine di mostrarne i possibili elementi di convergenza, ma sempre nella distinzione, evitando di cadere in qualsiasi forma di sincretismo da un lato e di relativismo dall'altro. Un'esperienza piuttosto rara e inconsueta in quel tempo non solo all'interno dell'Ortodossia, ma anche delle altre confessioni cristiane, che sembra anticipare per alcuni versi lo spirito del movimento ecumenico³⁷, come pure le riflessioni del Concilio Vaticano II sui *semina Verbi*

³⁶ P.A. FLORENSKIJ, *Nota sull'Ortodossia*, in Id., *Bellezza e Liturgia*, 39.

³⁷ Di straordinaria rilevanza sotto questo profilo è uno scritto del 1922, *Cristianesimo e cultura*, ora presente nella raccolta P.A. FLORENSKIJ, *Bellezza e Liturgia*, 48-68.

nelle diverse culture religiose, ovvero la presenza in esse di un raggio della stessa Verità³⁸.

In questo quadro si colloca *La filosofia del culto*, un'opera di straordinaria profondità teoretica e spirituale, folgorante e concreta, che tiene insieme, con la consueta acutezza argomentativa dell'autore, logica e ontologia, filosofia e teologia, antropologia e mistica. Il sacerdote e filosofo russo esplora, indaga, interroga e abita il culto e i suoi misteri abbandonando ogni pretesa razionalista di "spiegarli", di destrutturarli, di ricavarne rigidi sistemi e astratte teorie generali. Per dare concretezza alle proprie tesi argomentative l'Autore attinge inaspettatamente non solo dal pensiero filosofico e teologico slavo ortodosso, ma soprattutto dalla tradizione patristica, mistagogica e liturgica delle chiese cristiane d'Oriente, in modo particolare dal *Trebnik* (e *Potrebnik*), l'antico lezionario liturgico della Chiesa ortodossa russa, come pure dalla ricca innologia; materiali mai utilizzati prima in filosofia e sconosciuti alla maggior parte dei filosofi contemporanei. Il risultato è quello di un'opera che non ha precedenti nella storia del pensiero europeo e della filosofia della religione di matrice ortodossa, decisamente atipica e folgorante nel panorama novecentesco, lontana dagli schemi concettuali astratti come pure dalle metafisiche dell'assoluto, dalla presunta neutralità oggettiva di una filosofia che scruta a distanza il fenomeno religioso, come pure dalle edificanti filosofie spiritualiste nelle quali il soggetto interpretante si confonde con l'oggetto dell'interpretazione³⁹.

Non si tratta dunque di un trattato di teologia sistematica o sacramentale in senso tradizionale, né tanto meno di apologetica cristiana. Anche dal punto di vista tipologico e metodologico, il pensiero di padre Pavel mantiene una sua peculiarità, avvalendosi di un linguaggio specifico, la cui originalità è determinata soprattutto dalla confluenza di diverse categorie linguistiche e concettuali, dalla particolare attenzione rivolta alla terminologia filosofica e teologica, ma anche scientifica e tecnica. Come è stato giustamente rimarcato, «per la prima volta nella letteratura filosofica e filosofico-religiosa, le questioni relative all'ontologia, alla gnoseologia, alla psicologia, alla psichiatria, alla creazione

³⁸ Cf. *Ad gentes*, 11; *Notra aetate*, 2.

³⁹ Anche a causa della sua travagliata vicenda e della limitata diffusione, l'opera è stata scarsamente esaminata e interpretata. Tra i confronti più ampi e sistematici con l'opera di Florenskij, che riserva una particolare attenzione anche a *Filosofia kulta*, si veda lo studio teologico di F.J. LÓPEZ SÁEZ, *La bellezza, memoria de la resurrección. Teodicea y antropodicea en Pavel Florenskij*, Monte Carmelo, Burgos 2008. Si vedano inoltre, oltre al cap. XV del nostro lavoro *Pavel A. Florenskij. La sapienza dell'amore*, 301-319 (dedicato soprattutto all'interpretazione della preghiera e della croce), anche M. SILBERER, *Die Trinitätsidee im Werk von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Augustinus, Würzburg 1984; e uno dei primi saggi dedicati all'opera da parte di Z. KIJAS, *La dimension philosophique du culte dans les écrits de Pavel A. Florenskij*, in *Miscellanea Francescana* 92 (1992) 413-435.

artistica, all'ecologia etc., venivano studiate come materiali del culto ortodosso, della liturgia e dei sacramenti»⁴⁰, e già questo ne attesta l'eccezionalità.

Questa inedita trattazione filosofico-antropologica del culto presuppone inevitabilmente un'attenta riconsiderazione della divinità (del sacro e del santo) nella tradizione classica antica, che l'opera di Platone richiama in tutta la sua potenza simbolica⁴¹, ma anche della complessa morfologia del sacro e del dialettico rapporto tra il sacro e il mito nelle diverse tradizioni religiose, portando alla luce come sia sempre dalle ceneri dei miti che rinascono le "nuove cose sacre"⁴². Così pure il controverso rapporto tra paganesimo e cristianesimo viene ripensato da Florenskij in profonda consonanza con la prima tradizione cristiana, in particolare con il santo martire e filosofo Giustino, ma anche con altri santi particolarmente amati dalla tradizione russa (san Serafim di Sarov e san Teofane il Recluso), inclini a cogliere nella natura e nelle divinità pagane una sorta di intuizioni precristiane. La riabilitazione della cultura classica pagana è comunque accompagnata dalla netta condanna di ogni forma di occultismo e di spiritismo, mostrandone limiti e miserie in modo ancor più acuto e convincente di quanto non avesse già fatto negli scritti giovanili.

Ma il cristianesimo, ancor più delle altre religioni, non può essere compreso a partire da una ricognizione storico-critica o fenomenologica, sia pure la più rigorosa e accurata, non ci si può limitare a una valutazione soggettiva o a una descrizione esteriore, per quanto oggettive e scientificamente ineccepibili, non è sufficiente «un confronto esteriore di riti, ma un'immersione nella *vita del culto*, attraverso la vita nel culto»⁴³. Non casualmente già nei primi capitoli de *La filosofia del culto* il pensatore russo si confronta con i principali orientamenti di ricerca scientifica sulla religione maturati soprattutto tra la fine del XIX se-

⁴⁰ A. TRUBAČEV, *Introduzione* all'edizione russa dell'opera di P.A. FLORENSKIJ, *Filosofija kul'ta*, 23.

⁴¹ Una prospettiva di ricerca messa a frutto mirabilmente nel 1930 da A.F. LOSEV, *Očerki antičnogo simvolizma i mifologii (Saggi sul simbolismo antico e sulla mitologia)* Mysl', Moskva 1993; dello stesso autore si veda anche: *Dialektika mifa (La dialettica del mito)*, Pravda, Moskva 1990.

⁴² Particolarmente significativo a questo riguardo è questo richiamo dell'Autore: «Provo a rappresentare il rapporto esistente tra mito e cose sacre con un'immagine. Come l'edera rampicante si avvita attorno all'albero, così il mito avvolge le cose sacre. E come l'edera con i suoi viticci s'avviluppa tutt'intorno al fusto, per poi seccarlo e soffocarlo prendendone il posto, così il mito, ricoprendo di sé il sacro, lo cela e lo distrugge. Il mito rende mediata la ricezione del sacro, che di conseguenza perde la vitalità che gli è propria, perde il suo significato, essendosi separato da esso e avendolo oggettivato nel mito. Sotto il mito che lo soffoca e lo stringe crescendo dappertutto, il sacro si riduce in polvere e muore, distruggendo con sé anche il mito che viene a mancare della fonte della sua esistenza. Ma come nel bosco, sui resti degli alberi crescono le edere e sui resti dell'edera caduta perché ormai priva di sostegno crescono alberi, così nella religione i miti, perduto l'appoggio, cadono, marciscono e si mutano in terreno fertile per nuove cose sacre. Sulle ceneri del sacro [nascono] i miti, sulle ceneri dei miti nasce il sacro» (P.A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, 157).

⁴³ *Ivi*, 125. Amplificando questa prospettiva metodologica ed ermeneutica il pensatore russo non risparmia aspri cenni critici, talora eccessivi e ingenerosi, nei confronti del protestantesimo, spesso assimilato al kantismo.

colo e l'inizio del XX, a partire dalle nuove acquisizioni delle diverse scuole di pensiero, le quali, proprio basandosi prevalentemente sul metodo fenomenologico, ambiscono assurgere a una conoscenza "oggettiva" della religione. Ma il confronto si estende poi alle scienze storiche, etnografiche, psicologiche, in particolare alla storia comparata delle religioni, all'antropologia e alla sociologia delle religioni, prendendo in esame le tesi dei principali protagonisti⁴⁴. Pur riconoscendo la validità di alcuni aspetti di queste ricerche e tentandone in parte anche un'applicazione propositiva, Florenskij resta comunque convinto della necessità di passare dal fenomeno al fondamento, dalla lettura del dato esteriore al significato interiore, dalla presenza del sacro all'esperienza del santo.

Già dal secondo capitolo dell'opera (*Culto, religione e cultura*), dopo aver rintracciato il filo invisibile che sussiste tra vita del culto e attività culturali dell'uomo, tra strumenti materiali della cultura tecnica (*instrumenta*) e gli strumenti dello spirito, parole, concetti (*notiones*), ma anche la relazione di entrambe attraverso l'attività liturgica, che produce cose sante (*sacra*), di cui l'arte dell'agire divino, la *teurgia* ne costituisce la perfetta unità di forma e contenuto, Florenskij mostra come questi tre tipi di attività creativa dell'uomo abbiano trovato la loro sintesi suprema nel culto. L'*homo liturgicus* è colui che può operare questa unità vivente dell'infinito e del finito, dell'eterno e del transeunte, testimoniando così la natura più autentica della religione che è quella «di unire Dio e il mondo, lo spirito e la carne, il significato e la realtà»⁴⁵. Tutto ciò mostra non solo come l'azione liturgica sia il cuore dell'attività umana in generale, ma ne rappresenti un oggettivo primato logico, ancor prima che cronologico. Da questa triplicità dell'attività umana derivano tre teorie correlate sul culto: la *teoria degli ideologi* (o ideologismo), la *teoria economicista* (materialismo storico-economico), la *teoria sacrale* (antropologia comparativa), nei confronti delle quali l'Autore opera una rigorosa destrutturazione filosofica e storica, per poi mettere a nudo molti dei pregiudizi e dei malintesi che, con la stessa fioritura della modernità, iniziarono a gravare sul culto e sulla religione, a partire soprattutto da quando l'unità dell'attività umana iniziò a disgregarsi, la *teurgia* si ridusse a vuoto ritualismo, l'attività della vita iniziò a separarsi da essa, in un crescendo di sacrilega autonomia e prometeica autosufficienza.

La conseguenza inevitabile fu che da quel momento tutto «divenne simile alla Verità, cessando di essere partecipe della Verità, cessando di essere

⁴⁴ Si veda in particolare il II capitolo, *Culto religione e cultura*, nel quale l'Autore si confronta criticamente con alcune delle tesi sostenute dai principali protagonisti di queste scuole, quali H. Spencer, E.B. Tylor, F.B. Javons, Ch. Grant Allen, R.W. Smith, A. Lang, J.R. Frazer, É. Durkheim, J.F. Toutain, H. Hubert, M. Mauss, S. Reinach, Fustel de Coulanges.

⁴⁵ P.A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, 130.

la Verità e nella Verità. In breve, tutto divenne laico. Nacque così la civiltà umanistica europea occidentale: putrefazione, disgregazione e quasi morte della *cultura dell'uomo*⁴⁶. Ma da questa spietata e amara consapevolezza sugli effetti di una cultura che ha portato alla disgregazione dell'identità umana e alla frammentazione delle specifiche competenze, mettendone a repentaglio l'unità della conoscenza e la stessa autocoscienza noumenica, può rinascere il seme di un'umanità ancora più autentica e vera, a patto che essa sia davvero intenzionata a liberarsi da false ipocrisie per accogliere «questa gemma dell'interesse spirituale, questo bocciolo della cultura che è il culto»⁴⁷. L'Autore insiste sull'inscindibile connessione tra culto, cultura e filosofia rintracciando un filo conduttore che dal pensiero dell'antichità (dalla filosofia alessandrina e neopitagorica) passa per Platone e il neoplatonismo, attraversando la cultura medievale (soprattutto bizantina), la filosofia del primo Rinascimento, per poi approdare insospettabilmente all'opera di Kant e alla “storia degli effetti” del pensiero kantiano sul pensiero moderno e contemporaneo.

Il punto di partenza di questa trattazione è animata da una precisa convinzione: «La cultura, come risulta chiaro anche dall'etimologia, è un derivato del culto, ossia un ordinamento del mondo secondo le categorie del culto. La fede determina il culto e il culto la concezione del mondo, da cui deriva la cultura»⁴⁸. A differenza della gran parte delle teorie culturologiche moderne e contemporanee egli considera la cultura non come un processo unitario nel tempo e nello spazio, frutto dell'evoluzione e dell'idea di progresso, che anzi ne rappresenta la sua negazione, bensì quale «lotta consapevole contro l'appiattimento generale; la cultura consiste nel distacco, quale resistenza al processo di livellamento dell'universo, è l'accrescersi della diversità di potenziale in ogni campo che assurge a condizione di vita, è la contrapposizione all'omologazione, sinonimo di morte»⁴⁹.

L'ardito progetto florenskijano, dunque, non si limita a ricollocare il culto al centro della riflessione filosofica e teologica, considerandolo fulcro dell'ordinamento della vita e della visione del mondo, ma ha persino la pretesa di mostrare come gran parte dei “valori” costitutivi del pensiero e della cultura secolarizzata traggano alimento inconsapevolmente proprio da esso. Ciò è quanto si evince, secondo Florenskij, dal confronto con il senso originario della filosofia, della scienza, dell'arte, delle forme psicologiche e della vita sociale. Insomma: «Il culto e il suo fondamento, (cioè il sacramento eucaristico), rappresentano la

⁴⁶ *Ivi*, 126.

⁴⁷ *Ivi*, 127.

⁴⁸ P.A. FLORENSKIJ, *Avtoferat (Nota autobiografica)*, in *Id.*, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia*, 7.

⁴⁹ *Ivi*, 6.

base unica e sacra del pensiero vivente, della creatività e dell'ordine sociale»⁵⁰. Pertanto il culto in generale, e il culto liturgico in particolare, è per Florenskij il luogo per eccellenza del confine tra il visibile e l'invisibile, tra corpo terreno e corpo celeste, tra immanente e trascendente, tra esperienza concreta e visione mistica. In altre parole, il culto è la materializzazione dell'esperienza simbolica, della quale il pensatore russo tenta una vera e propria epistemologia in senso filosofico, non concettuale e astratta, ma sempre profondamente ancorata all'esperienza, agli elementi materiali e concreti, in conformità alla sua concezione integrale del mondo (*mirovozrenie*).

La tesi di fondo di questa opera (*La filosofia del culto*) indica nell'azione liturgica non soltanto un nucleo centrale rispetto all'intero universo, bensì, più radicalmente, il luogo dell'universo in cui le parti disarticolate del mondo si ricompongono in unità, si dispiegano nella loro piena verità e bellezza. Una delle definizioni “chiave” dell'opera ci mostra il culto come

«un cratere nel quale la lava non si copre mai di una crosta di pietra. È una finestra aperta nella nostra realtà, dalla quale si vedono altri mondi. È una breccia nell'esistenza terrena, dalla quale si riversano da un altro mondo rivoli che la nutrono e la rafforzano. La prima, fondamentale e più sostanziale definizione del culto è proprio questa: quella specifica parte della realtà, nella quale si incontrano immanente e trascendente, le cose terrene e quelle celesti, quelle di qui e quelle di là, l'istante fugace e l'eterno, il relativo e l'assoluto, il mortale e l'immortale»⁵¹.

Accompagnandoci nella ricerca delle sorgenti del culto e dei suoi ordinamenti, alla scoperta della tragica e salvifica bellezza della liturgia cristiana, che ha il suo culmine nel Golgota eterno della morte e Risurrezione di Cristo, facendoci immergere nelle profondità abissali dei suoi *divini misteri*, fino al *sancta sanctorum* del mistero eucaristico, padre Pavel ci mostra ciò che non può essere dimostrato, ma solo contemplato e amato. Egli ci lascia intravedere l'azzurro dell'eterno dalle fenditure del reale e attraverso le antinomie dell'esi-

⁵⁰ Citato in A. TRUBAČEV, *Teodiceja i antropodiceja v tvorčestve svjaščennika Pavla Florenskogo* (*Teodicea e antropodicea nell'opera del sacerdote Pavel Florenskij*), Vodolej, Tomsk 1998, 58. Così lo stesso Florenskij precisa i contenuti del percorso: «Il compito fondamentale del corso è di stabilire l'assoluta rilevanza del culto (i sacramenti, la liturgia, i riti) per l'Ortodossia. Tutto ciò che è sacro, i pensieri e l'agire cristiano si orientano tutti al culto della Chiesa, al suo fondamento e centro: la divina Eucaristia. Dal culto deriva tutto ciò che poi laicizzato ritroviamo nella cultura: la filosofia, la scienza, le forme della società, l'arte. Il culto e il suo fondamento, cioè il sacramento eucaristico, rappresentano la base unica e sacra del pensiero vivente, della creatività e dell'ordine sociale. Per questo motivo, l'Ortodossia è minacciata da quei sistemi teologici che si discostano dal riconoscere il significato centrale dei sacramenti, della liturgia e dei simboli sacri della Chiesa, della vita e della filosofia». L'articolo dal quale l'igumeno Andronik Trubačëv trae la citazione fu pubblicato da Florenskij sul periodico *Vozroždenie* (*Rinascita*) 6 (1918).

⁵¹ P.A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, 71.

stenza terrena. Non una fuga nell'irrazionalismo e nello spiritualismo, ma neppure un'astratta costruzione apologetica e razionalistica, bensì il coraggioso tentativo di una ragione che sgorga dal dialogo alla ricerca del significato ultimo della realtà, oltre il visibile apparire, nella ferma convinzione che le «radici del visibile sono nell'invisibile, i fini dell'intelligibile nell'inintelligibile. E il culto è il punto fermo dell'universo per il quale e sul quale l'universo esiste»⁵².

Così, solo dopo aver recuperato i fondamenti costitutivi del culto sotto il profilo antropologico, culturologico e filosofico, dopo una vera e propria immersione nell'esperienza viva dei «divini misteri», dei sacramenti e dei riti, si può giungere ad una prima provvisoria sintesi conoscitiva dei *Lineamenti di una fenomenologia del culto*⁵³ quale presupposto per una più profonda comprensione della santità e della santificazione della vita attraverso il culto. I passaggi successivi conseguenti saranno *i testimoni* e il *culto razionale della parola*, ossia la preghiera; quindi la percezione diretta del sacramento attraverso i testimoni visibili dell'invisibile (martiri e santi), testimonianza viva della Gloria di Dio, e l'uscita mistica da se stessi nell'unione con Colui che è oggetto della preghiera.

5. *Il sacro e il santo*

Nello stesso momento storico nel quale veniva pubblicata in Germania la celebre opera di Rudolf Otto, *Das Heilige*⁵⁴, diventata poi punto di riferimento imprescindibile della filosofia e fenomenologia della religione del XX secolo, nella quale il massimo esponente della scuola di Marburgo inaugurava una diversa comprensione delle religioni sulla base della loro intimità più profonda e dell'esperienza religiosa che ha nel «sentimento del Numinoso» il suo tratto distintivo (sentimento del *tremendum* e del *fascinans* di fronte al *Numen*), in Russia padre Pavel Florenskij metteva in atto un'analogia «rivoluzione» ermeneutica con le sue lezioni di *Filosofija kul'ta*, sebbene ignorate dalla cultura europea per quasi un secolo. Nonostante le sorprendenti affinità metodologiche e le significative analogie esplorative tese ad indagare i nuclei più intimi e riposti dell'esperienza religiosa e mistica oltre la sfera della razionalità, la differenza sta proprio nell'individuazione del fulcro generativo di questa esperienza,

⁵² *Ivi*, 243.

⁵³ Questo il titolo del VI capitolo dell'opera.

⁵⁴ R. OTTO, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Trewendt und Granier, Breslau 1917; trad. it., *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*, a cura di E. BUONAIUTI, Zanichelli, Bologna 1926 (poi ristampata presso Feltrinelli, Milano 1984).

che per Florenskij va ricercato nel culto, e nel culto cristiano in particolare, nel quale trova compimento rivelativo il mistero di salvezza, diversamente da Otto che riconduce tutto alla fenomenologia del sacro e alla sua divinazione manifestantesi in ultima istanza in Cristo.

Se il *sacro* di Otto si configura come una sorta di spirale che si avvolge gradatamente per sostenere l'irriducibile alterità del divino, il sacro di Florenskij, pur riconoscendone l'intrinseca trascendenza si apre indiscutibilmente alla relazionalità e reciprocità (divino-umano) quale unica ragione dell'*a priori*, attraversando l'esperienza liturgica, sacramentale e mistica, divenendo così semplicemente un tramite verso il culto e il santo che in esso inabita. Il lacerante confronto operato dal teologo luterano tra razionale e irrazionale, tra natura e soprannatura, trova invece nel teologo ortodosso un suo superamento nella concezione cristologica del culto, lungo la via liturgico-sacramentale della relazione teandrica nello spazio-tempo; una via sostenuta da un preciso ordine simbolico, l'unico in grado di superare la contrapposizione tra razionale e irrazionale.

La filosofia, grazie alla sua fonte culturale e misterica, può cogliere l'autenticità e la pienezza dell'atto liturgico, solo rinunciando all'assolutezza della via logico-dimostrativa per aprirsi a quella contemplativo-simbolica, vale a dire alla via della conoscenza e della comprensione del suo significato. Nessuna razionalizzazione dimostrativa può pretendere di catturare il senso ultimo del culto liturgico che, proprio perché è intriso di vita, di carne e di sangue, proprio in quanto mistero eccedente, e dunque indisponibile alla ragione, non potrà mai essere racchiuso in alcuna formula logica e concettuale. Molto opportunamente, infatti, padre Pavel afferma:

«La nostra ragione si avvicina al culto non con analisi intellettuali, ma attraverso il contatto vitale con esso. Al di fuori dell'esperienza concreta nel culto o accanto al culto non vi può essere nemmeno la sua comprensione. Da un solo culto è possibile, fino a un certo livello, capire anche altri culti, di altri tempi e di altre religioni, facendosi guidare dalle analogie e dalle somiglianze della vita. Ma per farlo serve senza dubbio potersi appoggiare a un qualche culto *concreto*. Altrimenti tutte le nostre parole saranno vuote, un'inutile logomachia. Chiaramente, è possibile soltanto una serie di avvicinamenti, una successione di peripli *attorno* al mistero del culto, ma certo non la rivelazione dei misteri in se stessi»⁵⁵.

Il sacro è un semantema che rimanda a una trascendenza, a un *al di là*, distinto dall'ordinario, ciò che evoca una speciale potenza, una natura misteriosa e profonda. Da un lato esso indica, in ragione della sua separazione, il

⁵⁵ P.A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, 101.

sensu di una differenza e di una trascendenza che rimanda alla misteriosità e inafferabilità del divino. Dall'altro, invece, il sacro evoca anche un'estraneità inquietante, il senso rischioso di un limite nel rapporto con il divino. Nell'opera di Pavel Florenskij vi è la profonda percezione di questa radicale ambivalenza del sacro e anche della sua originaria natura drammatico-relazionale, sebbene l'utilizzo del termine *sacro* (*svjaščennyj*) in questa raccolta di lezioni sul culto sia prevalentemente di natura diciamo "tradizionale", così come anche nel cattolicesimo con il termine *sacer* ci si è espressi in relazione alla liturgia in sé e a tutto ciò che ad essa si riferisce.

Così ne *La filosofia del culto* (come in *Sacrosanctum Concilium*) prevale di fatto un uso relazionale o oggettivale del termine sacro, indicando ciò che è più in stretta relazione con il mistero di Cristo (in tal senso ci si parla di "sacri riti", "sacri misteri", di "sacro ufficio", di "canto sacro", di "sacro calice", di "sacri paramenti", ma anche di "luogo sacro" e di "tempo sacro", oppure di "sacro convito", ecc.), ma l'attenzione è rivolta decisamente verso il *santo* (*svjatoj*), o meglio verso la *santità* dell'azione liturgica e la santificazione della realtà, proprio in virtù della novità cristiana circa il recupero soprannaturale del decaduto operata con il mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio, che ha abbattuto il muro di separazione degli uomini da Dio. Il culto liturgico quindi non può essere confinato entro gli spazi e i tempi del sacro, poiché verrebbe meno al suo fine: la divinizzazione e santificazione dell'umano e della realtà, la trasfigurazione dell'esistenza e del cosmo. Secondo Florenskij, il cristianesimo, soprattutto quello di matrice bizantina, rimane in gran parte fedele a questi archetipi celesti generati nel grembo della Chiesa antica, interpretando ogni realtà materiale, ogni gesto, ogni simbolo e ogni parola entro lo spazio-tempo liturgico in una prospettiva cristologica e trinitaria, ossia nella prospettiva del "Dio noto", che è quella della divino-umanità e dell'*agape*. Nel culto-sacrificio di Cristo, ogni persona è chiamata alla divino-umanità, alla celebrazione del quotidiano, alla *santificazione della realtà*.

Non è certo casuale se a questo tema (*La santificazione della realtà*) l'Autore dedica il titolo di uno dei capitoli più ponderosi dell'opera (cap. VII), nel quale si premura di rintracciare non solo il senso biblico originario del concetto di santità, ma soprattutto una simbolica concreta e materiale di santificazione di ogni aspetto della vita fisica e spirituale, poiché «non esiste aspetto della vita che non sia santificato»⁵⁶. Ricorrendo a concetti aristotelici, Florenskij definisce il santo come *entelechia* dell'umanità, vale a dire il suo stato di perfezione, di compimento, attuando pienamente il suo essere in

⁵⁶ *Ivi*, 475.

potenza, ma questa perfezione, contrariamente alla concezione dominante del pensiero contemporaneo, che sulla scia di Kant tende quasi sempre a identificarla con una sorta di forza morale o di pienezza in senso etico, ha un significato prettamente *ontologico*.

Egli poi connota la santità di Dio come «la sua trascendenza al mondo, il suo non essere del mondo, il suo essere al di sopra del mondo»⁵⁷. Lo stesso concetto biblico veterotestamentaria di santità (*kadoš*, “cosa santa”) richiama nella sua radice verbale il senso di “essere altro” (*Anderssein*). Così lo stesso san Paolo definisce ripetutamente “*santi*”, ἅγιοι (*hágioi*), i cristiani suoi contemporanei, che si distinguono dal resto dell’umanità. Gli stessi sacramenti sono definiti santi in quanto separati dal mondo; essi «sono nel mondo, ma non del mondo; agiscono sul mondo e da questo possono essere assimilati, ma la loro esistenza non è del mondo»⁵⁸. Secondo Florenskij l’analisi etimologica della parola ebraica קדוֹשׁ, *kadoš*, “cosa santa” ricondotta alla sue diverse radici verbali attesta che «essa è ciò che si trova al di sopra dell’ordinario ma che nell’ordinario si manifesta, uscendo fuori di sé, con la sua luce, con le sue emanazioni, con le sue energie portatrici di luce. “*Dio è luce*” (1Gv 1,5), questa è l’espressione che il Nuovo Testamento usa per la santità di Dio e che, in varie combinazioni, ricorre più volte nella Sacra Scrittura»⁵⁹.

Dunque, unitamente all’aspetto di trascendenza e separatezza dal mondo, il concetto di santo e di santità comprende anche quello di emanazione della luce divina e sua concreta testimonianza. Peraltro nelle lingue slave *luce* (*svet*) e *santo* (*svjato*) sono termini con radice comune. In questo senso si può affermare che il culto è cosa santa, nel senso che in esso le cose del mondo ascendono al regno della Luce e il regno della Luce riempie di sé le viscere del mondo. Gli stessi sacramenti sono la realtà divino-umana dove ciò che è terreno si è illuminato e dalla Luce celestiale riceve il proprio contenuto.

Proprio trattando dei testimoni di questa Luce divina che sono i martiri e i santi, Florenskij afferma in modo esemplare:

«Il santo è come una traccia vivente della parola di Dio: le parole della rivelazione di Dio possono essere affidate alla fragile pergamena che si accartoccia, o alla cera morbida che si scioglie o alla carta che si riduce in polvere, che può bruciarsi, strapparsi e gualcirsi. Eppure, in questa materia precaria ed effimera vive realmente la Verità eterna, la quale con e per mezzo di quella materia si rivela al mondo»⁶⁰.

⁵⁷ *Ivi*, 310.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ivi*, 328.

⁶⁰ *Ivi*, 526.

In questa concezione ontologica della santità nella quale è scritta la rivelazione di Dio, il santo, che abita la soglia tra i due mondi, diventa anche testimonianza viva della Gloria di Dio, attestazione dell'alleanza tra Dio e il mondo.

6. La liturgia, epifania del santo

Il culto liturgico della Chiesa non è allora banalmente una “sacra celebrazione”, una vaga “rappresentazione” o un’indistinta “commemorazione del sacro”, bensì l’epifania gloriosa del santo, l’essenza stessa della “vera gloria” e del “giusto culto” come attesta il termine stesso *Pravoslavie*⁶¹. L’intero cosmo è liturgicamente santificato dalla grazia che discende sulla creatura colmandola della «ricchezza gloriosa del mistero tenuto nascosto da secoli e da generazioni ma ora manifestato ai suoi santi [...] che è il Cristo fra noi, *la speranza della gloria*» (Col 1,26-27). Eppure, nonostante questa potenza santificante e salvifica della liturgia, come già padre Florenskij aveva rimarcato nel suo precedente capolavoro:

«Tutt’oggi non possediamo una teologia liturgica, cioè una sistemazione delle idee teologiche della nostra liturgia, ma è proprio qui l’autocoscienza viva della Chiesa, perché la liturgia è il *fiore* della vita della Chiesa e allo stesso tempo la sua radice e il suo seme. Quale ricchezza di idee e concezioni nuove nella dogmatica, quale profusione di profondissime osservazioni psicologiche e di precetti morali vi potrebbe cogliere uno studioso anche non particolarmente tenace! Sì, la teologia liturgica attende chi la metta a frutto»⁶².

A questa constatazione segue dopo pochi anni una vera e propria denuncia. Non solo il mondo secolarizzato ha travisato i fondamenti stessi della cultura, ma perfino la Chiesa, nonostante le apparenze, dimostra di non avere coscienza del ruolo decisivo che il culto ha nella sua stessa vita e nella vita del mondo:

«Non avrei mai osato presentarmi a voi con queste conversazioni, se da molti anni non mi tormentasse, in senso positivo, un pensiero: il punto cruciale della rovina della Chiesa è la disattenzione, la mancata riflessione sul culto, mentre il compito principale della teologia sta oggi proprio nella comprensione-spiegazione del culto»⁶³.

⁶¹ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *L’Ortodossia*, in ID., *Bellezza e Liturgia*, 3-26.

⁶² P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 314.

⁶³ P.A. FLORENSKIJ, *La filosofia del culto*, 102.

In questo senso, non soltanto la cultura moderna secolarizzata, ma perfino quella cristiana, avrebbero perso di vista, anzi, radicalmente *rimosso* il significato principale della loro stessa esistenza, poiché «la struttura del culto è la vera struttura della creatura e nel culto la creatura ritrova non norme a sé esterne, ma le sue proprie, a sé stessa interne, ovvero le sue fondamenta interiori, anche se purificate da tutto ciò che è casuale. L'uomo del culto è l'Uomo»⁶⁴. Dimenticare questo significa, dunque, perdere di vista *ciò che di umano vi è nell'uomo* e il senso stesso della sua esistenza.

Un altro aspetto rimarcato con particolare vigore dal pensatore russo riguarda l'esperienza del *timore di Dio*, quale origine della sapienza ma anche incontro con il *mysterium tremendum* sotto le spoglie del pane e del vino. Al plesso, al cuore di ogni Divina Liturgia, sta l'abbraccio con un mistero che raggiunge il suo culmine nell'evento pasquale: il sacrificio pasquale del Corpo *spezzato* e del Sangue *versato* del Cristo (*Gv* 13,19-20). Il carattere *tremendum* dell'Eucaristia cristiana è alla radice della profondità mistica del Memoriale.

«Si può non credere affatto al culto cristiano, ovvero essere fuori dalla religione cristiana. Ma farne parte significa partecipare al culto credendoci. Allora non c'è posto per *prenderlo con leggerezza*, quella leggerezza della quale pochi non si macchiano. Il culto vetero-testamentario voleva intimorire con la sua grandezza. Quello cristiano ha acquisito in densità nella misura in cui si è concentrato nelle nostre piccole chiese, simili quasi a giocattoli. Ma tagliente come un lampo e infuocato nella sua essenza, il culto cristiano, tranne rare eccezioni, *non svela apertamente* la sua terribile potenza, non sottomette a sé il nostro stupore, e preferisce dimorare nel fondo della nostra fede. Siamo però attenti a non ingannarci per la sobrietà dei nostri santi misteri e a non considerare questi misteri, che sono noumenici, in maniera troppo ovvia e familiare. Non perdiamo il timor di Dio! [...] Nelle profondità misteriose del nostro essere avviene sempre una *bruciatura* o una *santificazione*»⁶⁵.

Ossia, non si rimane mai realmente indifferenti all'azione misteriosa dei sacramenti; ma affinché l'uomo esca dalla sua chiusura e dal suo stato di torpore sarebbe necessaria un'azione capace di sconvolgere gli equilibri naturali che dominano la vita dell'individuo, ci vorrebbe cioè un'energia capace di «bruciare col fuoco il nostro IO»⁶⁶.

Così il velo delle apparenze si squarcia per mostrare tutta la potenza salvifica custodita nel mistero eucaristico. Liturgicamente la Pasqua di croce e

⁶⁴ *Ivi*, 561.

⁶⁵ *Ivi*, 98-99.

⁶⁶ *Ivi*, 69.

quella di resurrezione si fondono misteriosamente nella Pasqua gloriosa del Signore nella quale l'uomo diventa un solo corpo e un solo sangue con Cristo. Questo è il cerchio eterno dell'*amore incorruttibile*, è l'incontro con il *mysterium tremendum* che tutto trasfigura, mutando i cuori di pietra in cuori di carne incendiati dall'amore di Lui, «Sposo di pura fiamma».

All'uomo dominato dal principio titanico non basta sapere che *tutto è compiuto* e che la riconciliazione tra l'umano e il divino è possibile, ma è necessario

«vedere di persona l'uccisione di Dio, partecipare di persona allo smembramento titanico del Purissimo Corpo, bere di persona il Sangue Terribile e Vivificante, contemplare di persona l'unità di Potenza e Significato nella resurrezione. Il Golgota e la resurrezione gli devono essere mostrati non in copia, ma in originale, non solo spiritualmente, ma anche sensibilmente [...]. Solo l'Eucaristia, che dà da mangiare il Corpo e il Sangue di Cristo ma sotto le specie del pane e del vino, può ricondurre all'equilibrio tra *ipostasi e usia* in lotta tra loro nell'essere umano caduto e scisso. L'Eucaristia, ovvero l'uccisione di Dio che regolarmente si ripete, il sacrificio di Dio e lo spargimento del sangue di Dio, il mangiare e il bere Dio, è condizione d'equilibrio del principio titanico nell'uomo»⁶⁷.

Proprio nel silenzio del Sabato Santo, segretamente opera anche un "altro" principio, del tutto inatteso, l'unico in grado di trasfigurare la nostra essenza titanica ribelle in una forza nuova, da cui, incredibilmente, può ancora nascere la vita. Dalla Croce eretta sul Golgota si è manifestato il cuore eterno della Trinità, di Dio-Amore che si è fatto Eucaristia. Qui è la sorgente della vita e il compimento dell'opera d'amore di Dio per la salvezza dell'uomo (*Gv* 3,16). In ultima istanza, secondo Florenskij, è solo in virtù del Golgota eterno che l'Eucaristia «in quanto punto ultimo contemplabile sulla Terra, in quanto pilastro più saldo e più ontologico della Terra, è sia fondamento sia criterio di ogni dottrina»⁶⁸.

Ancora una volta, sorprende l'indicazione di Florenskij a proposito del *modo* in cui, nell'esistenza concreta, diviene accessibile questo stesso principio originario e fondamentale:

«Al culto spetta realizzare le condizioni trascendenti della vita: far uscire l'uomo dalla chiusura soggettiva in sé stesso e farlo poggiare su una realtà oggettiva assoluta. Il culto, dunque, è un sistema di azioni che realizzano questa uscita e orientano la vita sull'Assoluto. [...] Dov'è che si trova e com'è fatta questa uscita? "Sono i sacramenti"»⁶⁹.

⁶⁷ *Ivi*, 235.

⁶⁸ *Ivi*, 241.

⁶⁹ *Ivi*, 561.

La filosofia del culto dischiude questa possibilità, sia da un punto di vista esistenziale che di riconsiderazione ermeneutica.

Sono solo alcuni indizi ermeneutici per avviare un confronto con un'opera che per la sua natura polifonica, la ricca stratificazione tematica e il carattere interdisciplinare del metodo adottato non si lascia facilmente ricondurre a uno schema sintetico e univoco. Tuttavia ciò che appare evidente è la sua indiscutibile rilevanza nella storia del pensiero e della teologia contemporanea.

Natalino Valentini
natava@libero.it
ISSR “Alberto Marvelli”
via Covignano, 265-267
47923 Rimini (RN)

«IL SENTIERO DEL MAGO». IL SIGNIFICATO DEL DISAPPRENDIMENTO NELLA *NICOSOFIA* DI FLORENSKIJ

*Mario Enrico Cerrigone**

1. Premessa

La cupa consapevolezza con cui Florenskij prese atto che la sua opera intellettuale era distrutta, se sospendiamo per un momento la tragedia che ha comportato, forse dovrebbe essere assunta oggi come una sorta di indicazione di ricerca. Almeno due questioni, infatti, suggeriscono questa ipotesi: la prima è che nei suoi scritti affiorano idee o intuizioni che talvolta necessitano di essere adeguatamente integrate nel tessuto complessivo del suo pensiero. La seconda questione è legata al fatto che, per circa settant'anni, questo approccio è stato come “ibernato” e sottratto al contatto vitale con i progressi e le conquiste acquisite dalle molteplici discipline di cui si è occupato, così non è raro di imbattersi in passaggi in cui Florenskij abbozza, o addirittura anticipa, questioni che hanno poi preso piede nei decenni successivi¹, e che tuttavia necessitano di essere rimesse al passo nei confronti dei progressi conseguiti.

Questo breve lavoro, fedele a queste idee, vorrebbe mettere in luce l'importanza strategica di una questione fin ad ora poco considerata, la *nicosofia*, che invece rappresenta, a parere di chi scrive, uno snodo della riflessione florenskijana che vale certamente la pena di sviluppare.

2. Filosofia e Nicosofia

Nel venticinquesimo paragrafo del saggio intitolato *I limiti della gnoseologia*² Florenskij utilizza un neologismo da lui stesso coniato, “nico-

* Docente dell'Istituto Filosofico di Studi Tomistici di Modena.

¹ Un caso eclatante, a cui farò un fugace riferimento anche in questo lavoro, è quello della cibernetica.

² In realtà, nell'edizione russa delle *Opere in quattro volumi*, il paragrafo è il ventiseiesimo. Il titolo del testo italiano che contiene la traduzione del saggio ha un titolo differente da quello dell'originale russo, cf. P.A. FLORENSKIJ, *L'infinito nella conoscenza*, Mimesis, Milano-Udine 2014.

sofia”³, per indicare lo specifico orientamento della conoscenza opposto a quello filosofico. A questo riguardo Florenskij parla della nicosofia proprio come di un atteggiamento di “avversione” verso la sapienza filosofica, ma si affretta subito a precisare che, però, questo stesso atteggiamento non va inteso in senso deteriore, ma secondo un significato tecnico ben preciso. L’introduzione del termine “nicosofia” giunge, nel saggio, alla fine di una lunga riflessione in cui Florenskij, ponendosi la domanda “cos’è la conoscenza?”, ne sviluppa la risposta all’interno di un ambito matematico a lui ben familiare, quello di Bugaev e Cantor⁴. Dunque, per capire in quale senso specifico la nicosofia sia un atteggiamento avverso alla filosofia, senza per questo esserle ostile, occorre prendere in considerazione il primo tratto di quelle riflessioni che iniziano con l’introduzione di una vera propria teoria della distinzione⁵. Il punto fondamentale della concezione gnoseologica di Florenskij è che ogni conoscenza, per essere tale, ha bisogno di una distinzione che la separi dalla non-conoscenza, per cui ogni conoscenza è data da una distinzione ed ogni distinzione implica l’emergere di una conoscenza⁶. Il distinguere la conoscenza dalla non conoscenza è un atto fondamentale perché, per Florenskij, non è solo ciò grazie a cui si conosce “qualcosa” ma, in questo atto di distinzione, la conoscenza si conosce anche come conoscenza⁷. In altri termini l’atto di conoscenza non ha bisogno di prendere le distanze da se stessa per riconoscersi come tale perché, quando conosce, è anche *immediatamente* consapevole di essere conoscenza.

Florenskij utilizza il simbolo “A(x)” come operatore per indicare l’atto di distinzione, dove “A” sta per l’atto di conoscenza e la “(x)” indica l’oggetto che viene distinto. Ipotizzando di partire, quindi, da una conoscenza A¹, la conoscenza successiva la si ottiene applicando ad A¹ lo stesso atto di distinzione, quindi A(A¹)= A². La stessa modalità può essere replicata per ottenere

³ *Ivi*, 42.

⁴ Cf. *ivi*, 23.

⁵ A questo proposito diventa sempre più improrogabile aprire un fronte di ricerca che approfondisca la vicinanza della gnoseologia di Florenskij con quell’arcipelago di studi che hanno dato avvio alla cibernetica: Bateson, von Foerster, Maturana, Varela, ecc. Rispetto a questo tema specifico val la pena segnalare la significativa somiglianza (per quanto poi vi siano dissomiglianze altrettanto significative...) fra i ragionamenti sviluppati da Florenskij in questo saggio con alcuni passaggi fondamentali del celebre testo *Laws of form* di George Spencer-Brown, che ha fornito una base logico-simbolica all’approccio costruttivista. Notevole è il fatto che le riflessioni di Florenskij anticipino questo testo di circa sessant’anni dato che il suo manoscritto originale è datato 1908 mentre la prima edizione del testo di Spencer-Brown è del 1969! Cf. *ivi*, 23; G. SPENCER-BROWN, *Laws of form*, Dutton, New York (NY) 1979.

⁶ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *L’infinito nella conoscenza*, 22.

⁷ Un’idea simile è espressa da Florenskij anche a proposito dei nomi e delle idee: «Esse sono strumento di conoscenza di ciò che veramente esiste, ma sono anche – esse stesse – la realtà conoscibile» (P.A. FLORENSKIJ, *Realtà e mistero. Le radici universali dell’idealismo e la filosofia del nome*, SE, Milano 2013, 58).

la conoscenza A^3 che si ottiene applicando l'operatore "A(x)" ad A^2 , per cui $A(A^2)=A^3$, similmente si otterrà la conoscenza successiva A^4 , e così via. Si ottiene in questo modo una sequenza ordinata di conoscenze $A^1, A^2, A^3, A^4 \dots A^n, A^{n+1}, A^{n+2} \dots A^{n+m} \dots$ che può prolungarsi in maniera indeterminata⁸.

Ho volutamente tralasciato il primo passaggio, quello che porta *alla* conoscenza A^1 , perché merita che ci si soffermi sopra con attenzione. La conoscenza A^1 rappresenta il passaggio fondamentale dalla non conoscenza (o *nescienza*) alla *conoscenza*, cioè da una condizione indeterminata in cui non esiste alcuna conoscenza ad un'altra in cui qualcosa è conosciuto, A^1 appunto. In che modo si possa passare da un non ben definito A^0 ad un A^1 è una questione delicata perché si tratta di chiarire in che modo ciò che *non* è conoscenza possa trasformarsi in qualcosa che lo è. La soluzione adottata da Florenskij mostra in pochi ed eleganti passaggi il nucleo essenziale della sua concezione realista di evidente matrice platonica. Florenskij non esamina la questione a partire da come si passi da A^0 ad A^1 , vedremo poco più avanti perché, ma da ciò che, in modo quasi invisibile, sta alle spalle di A^0 , e cioè quello che Florenskij definisce: «l'indifferenziato oggetto di conoscenza»⁹. Questo oggetto enigmatico, che Florenskij indica con "1", pone il vero problema della conoscenza che non sta tanto nel passaggio da A^0 ad A^1 – è infatti sufficiente applicare l'operatore A ad A^0 così da ottenere $A(A^0)=A^1$ – quanto nell'*incompatibilità* di "1" e A^0 , trattandosi di due elementi che *non sono omogenei* fra loro. La loro disomogeneità, infatti, esprime il problema di come armonizzare l'interno con l'esterno, in questo caso in che modo uniformare l'oggetto "1" con le operazioni della conoscenza in modo da renderlo compatibile con quelle stesse operazioni. Questo ovviamente solleva la *vexata quaestio* se la conoscenza debba essere intesa come una costruzione del soggetto o come una compartecipazione di soggetto e oggetto.

La soluzione che Florenskij individua parte da una considerazione che, inizialmente, sono di tipo strettamente matematico: si comincia con lo stabilire l'uguaglianza $A^0=1$ perché ogni potenza di zero dà sempre 1 come risultato, in questo modo l'oggetto "1" è reso compatibile con la sequenza essendo stato uniformato ad A^0 . L'utilizzo dell'uguaglianza $A^0=1$ non è solo un espediente matematico ma è rivelatore di alcuni tratti fondamentali della concezione gnoseologica e ontologica di Florenskij. Prima di tutto il simbolo "1" indica il fatto che l'oggetto è un'*unità* «non ulteriormente scomponibile»¹⁰, per quanto

⁸ Sto ricapitolando in modo sommario e sintetico alcuni passaggi delle pagine 34-42 de *L'infinito nella conoscenza*, che contengono indicazioni e dimostrazioni superflue per questo contesto.

⁹ P.A. FLORENSKIJ, *L'infinito nella conoscenza*, 33.

¹⁰ *Ivi*, 29.

ancora sconosciuta. Inoltre, in un saggio dal titolo *I numeri pitagorici*, Florenskij offre un'indicazione fondamentale sulla ragione per cui può essere giustificato utilizzare uguaglianze di quel tipo:

«Un'altra questione sostanziale che al momento non è stata ancora posta è quella delle invarianti numeriche [...] trascrivendo un numero in un nuovo sistema otteniamo un numero *nuovo* [...] noi sentiamo tuttavia che, per quanto nuovo, esso conserva un *certo* legame con il vecchio; in altre parole non possiamo fare a meno di pensare che, quand'anche la base del sistema venga sottoposta a una serie di trasformazioni, nel numero resti *qualcosa*»¹¹.

Il significato che si può attribuire a questo “qualcosa” è ben chiarito nel sesto capitolo de *Il significato dell'idealismo* in cui è esplicitamente posto il problema su come si debba concepire «quel qualcosa in forza del quale sussiste una relazione tra gli individui tale da rompere il loro isolamento»¹². Il punto in questione è che, per passare da “1” ad A^0 , occorre che fra i due poli esista una relazione e, per quanto i due elementi possano essere fra loro eterogenei, bisogna individuare uno “spazio intermedio” in cui questa relazione possa realizzarsi¹³. Questo spazio Florenskij lo concepisce secondo due varianti, quello delle essenze “ ω ” ed “ Ω ” che raccolgono, secondo due modalità differenti, gli elementi in comune dei due elementi da mettere in collegamento¹⁴. Per quanto si tratti di un tema complesso, il fatto fondamentale che non va perso di vista è che, comunque, nello stabilire un rapporto fra “1” ed A^0 *non c'è un intervento arbitrario da parte del soggetto*. Così, quando è tracciata l'operazione di conoscenza $A(A^0)=A^1$, essa fa presa su un oggetto che è nello stesso tempo (ancora) indeterminato ma dotato di una sua consistenza, potremmo dire una *forma*, in qualche modo conoscibile. Proprio il significato da dare a questo “in qualche modo” fissa l'importanza della zona intermedia, ovvero del significato da dare alle essenze “ ω ” ed “ Ω ” ed al loro rapporto. Soprattutto l'idea che la realtà possa avere forme *sue proprie* rilancia la concezione discontinua del reale che, nel pensiero di Florenskij, gioca un ruolo centrale.

¹¹ P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, 245 (enfasi dell'Autore).

¹² P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, SE, Milano 2012, 35.

¹³ Le ricerche di Silvano Tagliagambe sulla “zona intermedia” sono decisive proprio per comprendere la natura multiforme di questo rapporto che si muove lungo una linea di tensione in cui i legami sono sempre precari e proprio per questo liberano continuamente energie creative capaci di creare relazione. Cf. S. TAGLIAGAMBE, *Il cielo incarnato. Epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij*, Aracne, Roma 2013.

¹⁴ Cf. P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, 37-41. Per quanto cruciale, aprire in questo contesto il tema degli *universalia* allargherebbe eccessivamente la riflessione.

3. La nicosofia ed il significato del fondamento

Qualora si assumesse l'ipotesi moderna che concepisce la realtà come continua, il problema della corrispondenza fra l'oggetto indeterminato "1" e la conoscenza A^0 perderebbe di senso¹⁵. Affermare la continuità del reale vuol dire negarne la conoscibilità e la consistenza per la semplice ragione che si parte dal presupposto che nella realtà non vi è alcuna forma da conoscere. Una volta tracciata, quindi, è la distinzione a *determinare* la forma di ciò che si conosce, e di conseguenza l'oggetto diventa una *prestazione* della distinzione. In altri termini, adottando questa prospettiva, per conoscere sarebbe condizione necessaria e sufficiente tracciare una prima operazione di distinzione, $A(A^0)=A^1$, senza alcun assillo riguardo la corrispondenza di "A⁰" con un qualche oggetto "1" presente nella realtà.

Il fatto che A^0 possa avere, o meno, uno *spessore* (cioè che possa essere o no in un qualche rapporto con una realtà esterna) incide non solo sulla gnoseologia ma sull'intera concezione del mondo che ne può derivare. Per mettere meglio a fuoco il ruolo cruciale di A^0 occorre evidenziare, prima di tutto, che la sequenza che si sviluppa partendo dalla prima operazione di distinzione $A(A^0)=A^1$, ovvero $A^2, A^3, A^4 \dots A^n, A^{n+1}, A^{n+2} \dots A^{n+m} \dots$, ha un orientamento progressivo che fa assumere a ciascun elemento della serie un significato *diverso* a seconda che lo si ponga in relazione con l'elemento che lo *precede* o con quello che lo *segue*. Nel caso si consideri un elemento in relazione a quello *seguito*, l'elemento considerato sarà *oggetto* di conoscenza, così A^1 è oggetto conosciuto da parte di A^2 , A^2 è oggetto conosciuto nei confronti di A^3 , A^3 lo è nei confronti di A^4 , e così via. Viceversa, qualora prendessimo in considerazione un certo elemento in rapporto a quello che lo *precede*, l'elemento considerato sarà *soggetto* conoscente, così A^1 è soggetto conoscente di A^0 , a sua volta A^2 lo è di A^1 , A^3 di A^2 e così via di nuovo. Dunque, per quanto ogni elemento resti sempre identico a se stesso, l'orientamento verso cui è rivolto stabilisce con l'elemento accanto una tipo di relazione differente.

Se, adesso, considerassimo la serie come fosse un insieme transfinito¹⁶ avremmo al suo termine un "A[∞]" che, pur non appartenendo ad essa, ne costituisce il limite irraggiungibile. Ovviamente la conoscenza compresa fra A^1 ed il limite $A^∞$ potrà essere percorsa nei due sensi, cioè potrà esserci progresso co-

¹⁵ Effettivamente questo è quanto accade nella teoria costruttivista, a titolo di esempio, e senza alcun intento di esaustività, mi limito a citare questo brano di Spencer-Brown estremamente indicativo: «The theme of this book is that a universe comes into being when a space is severed or taken apart. [...] The act is itself already remembered, even if unconsciously, as our first attempt to distinguish different things in a world where, in the first place, the boundaries can be drawn anywhere we please» (G. SPENCER-BROWN, *Laws of form*, XXIX).

¹⁶ Cf. P. A. FLORENSKIJ, *L'infinito nella conoscenza*, 41.

noscitivo se si utilizzerà l'operatore A^{+1} oppure un processo ricompositivo¹⁷ se si utilizzerà l'operatore A^{-1} . Applicando l'operatore A^{-1} ad una conoscenza A^2 , ad esempio, si otterrà $A^{-1}(A^2)=A^1$ che darà come risultato un abbassamento del grado della conoscenza. Questo processo di ricompattamento delle distinzioni è, molto sinteticamente, ciò che Florenskij intende per "nicosofia".

Ma, prima di proseguire su questo fronte, torniamo al nostro problema di partenza e domandiamoci: A^0 ha uno spessore oppure no? Cioè il grado di conoscenza nullo va inteso come fosse un orizzonte continuo ed indeterminato (un *nulla* nel senso stretto del termine) oppure, come afferma Florenskij, è una conoscenza che ancora «non ha raggiunto il grado di conoscenza»¹⁸ ma che si trova in rapporto con un *oggetto reale* ancora non conosciuto? La risposta a questa domanda modifica oltre che la concezione del mondo anche il modo di intendere la nicosofia perché, quando si arriva a porre l'operazione $A^{-1}(A^1)=A^0$, ci si urta con una domanda fondamentale: l'operazione $A^{-1}(A^0)=A^{-1}$ può essere considerata legittima o no? E che significato può assumere?

Se consideriamo la domanda dal versante costruttivista, raggiungere A^0 vuol dire estinguere tanto la prima distinzione – $A(A^0)=A^1$ – quanto l'*oggetto stesso* che, abbiamo visto, è la distinzione stessa a costruire. In questo caso si tornerebbe a quella condizione in cui domina uno stato di completa indeterminazione. Da questo punto di vista l'esistenza di A^0 è inconcepibile perché non può essere data l'esistenza di una differenza antecedente alla *prima* differenza. Al più " A^0 " può essere concepita *dopo*, quando una conoscenza ha già avuto avvio, come pura potenza che qualcosa possa accadere. Questa idea è espressa in maniera folgorante da Deleuze, ad esempio, quando, nella postfazione a *Le due fonti della morale e della religione* di Bergson definisce il problema del fondamento in questi termini: «In filosofia la prima volta è già la seconda, è questa la nozione di fondamento»¹⁹.

La situazione all'interno della concezione florenskijana, invece, va sviluppata in modo differente perché " A^0 " è posto in corrispondenza ad un oggetto " 1 " *esterno* alla sequenza, questo vuol dire che giunti ad A^0 si ha un annullamento della conoscenza ma resta uno "spessore" che, per quanto indeterminato conserva una sua forma impressa dall'oggetto " 1 ". Il modo in cui Florenskij imposta questo problema è di estremo interesse:

«[...] A^1 è la conoscenza di A^0 ; ma A^0 è l'oggetto, la "cosa". Oggetto è poi qualunque conoscenza rispetto a quella di grado successivo: qualunque A^n è oggetto

¹⁷ Cf. *ivi*, 35-39.

¹⁸ *Ivi*, 36.

¹⁹ H. BERGSON, *Le due fonti della morale e della religione*, SE, Milano 2001, 249.

rispetto ad A^{n+1} . Ma cos'è in se stesso? Se ci vogliamo servire della terminologia da noi predisposta, dovremo dire: A^0 (cioè 1) è anch'esso conoscenza. Ma di che genere è la conoscenza A^1 ? Essa è conoscenza conoscente, è conoscenza consapevole [...] ma qui A^0 è fuori posto. Benché sia conoscenza, essa non è tuttavia conosciuta come tale, come conoscenza. A^0 è conoscenza inconscia o non-sciente. Si tratta di una conoscenza che non ha raggiunto il grado di conoscenza [...] quel che è conoscibile è conoscenza inconscia, sicché il processo conoscitivo non è altro che la presa di coscienza di quanto già albergava nello spirito, seppure in una forma inconsapevole»²⁰.

L'ultima parte di questo brano tocca un punto chiave delle nostre considerazioni perché in quel tratto emerge chiaramente il fatto che, giunti ad A^0 , la conoscenza *non è nulla* ma diventa "inconscia". È come se, giunti ad A^0 , cambiasse il modo di conoscere gli oggetti e, proprio a questo riguardo, la nicosofia assume il suo ruolo fondamentale.

4. Cos'è, dunque, la nicosofia?

Se noi, confidando nello spessore della conoscenza A^0 in quanto in rapporto con l'oggetto "1", applichiamo ad essa l'operatore A^{-1} iniziamo a discendere nella sequenza delle potenze negative che, come afferma Florenskij, conducono verso le «radici dell'essere»²¹. Partendo da A^0 si ottiene dunque una sequenza specularmente opposta a quella delle potenze positive e, unendo queste due sequenze, se ne ottiene una completa: $A^{-\omega} \dots A^{-n-m} \dots A^{-n-2}, A^{-n-1} \dots A^{-n} \dots A^{-3}, A^{-2}, A^{-1}, A^0, A^1, A^2, A^3, A^4 \dots A^n, A^{n+1}, A^{n+2} \dots A^{n+m} \dots A^{\omega}$.

Ottenuta la sequenza completa diventa chiaro in che senso la nicosofia per Florenskij sia un atteggiamento opposto ma non avverso alla filosofia:

«A è un atto di filosofia, A^{-1} è un atto di nicosofia [...] l'operatore A rende il conoscibile conoscente; A^{-1} al contrario rende il conoscente conoscibile. A è pertanto l'operazione di passaggio dall'oggettività alla soggettività [...] da una conoscenza ad un'altra più grande [...] A^{-1} è l'operazione di passaggio dalla soggettività all'oggettività [...] da una maggiore ad una minore conoscenza»²².

²⁰ P.A. FLORENSKIJ, *L'infinito nella conoscenza*, 35-36.

²¹ Cf. *ivi*, 42. Occorre tener presente che la sequenza negativa non è un percorso *diretto* verso l'oggetto "1", ma un modo differente di sperimentarlo determinato dal differente orientamento della conoscenza. L'oggetto "1", se posso esprimermi così, resta *perpendicolare* alla sequenza complessiva della conoscenza, e posto su un piano differente. Cf. *ivi*, 47-48.

²² *Ivi*, 42.

Non è affatto esagerato affermare che la sequenza che va da $A^{-\omega}$ fino ad A^{ω} sintetizza sotto ogni aspetto l'essenza fondamentale della concezione del mondo di Florenskij, la stessa immagine che può essere tracciata, e che Florenskij inserisce ne *I limiti della gnoseologia*²³, potrebbe essere definita un *simbolo* del suo pensiero. Anche la concezione della *dialettica* trova in quell'immagine un'espressione adeguata ad esprimere la mobilità del pensiero: «La filosofia ha per suo oggetto non *un unico e solo* punto di vista consolidato sulla vita, bensì un punto di vista mutevole [...] grazie alla libertà di cui gode»²⁴; in quello stesso brano, poco più avanti, il tentativo di circoscrivere il significato di dialettica culmina con un chiaro riferimento anche al lato negativo, nicosofico, della conoscenza: «la dialettica è un *esperimento* ininterrotto sulla realtà per giungere nell'intimo dei suoi strati più profondi»²⁵.

Ricapitolando, quando ci si muove in direzione di A^{ω} il conoscibile diventa conoscente, cioè la conoscenza passa dalla potenza all'atto e c'è un aumento di "soggettività"; andando invece in direzione $A^{-\omega}$ il conoscente diventa conoscibile, si passa dall'atto alla potenza e c'è un aumento di "oggettività". Ma, domandiamoci di nuovo, sarebbe possibile parlare di "aumento di oggettività" senza la possibilità di concepire un oggetto "1" in rapporto con A^0 ? La presenza di un oggetto cambia completamente il senso della nicosofia infatti, qualora si adottasse un approccio costruttivista, la nicosofia stessa si ridurrebbe ad una pratica di disapprendimento che potrebbe spingersi a contrarre la conoscenza fino alla potenza zero e, giunti a questo livello, come abbiamo visto, assieme all'ultima distinzione si estinguerebbero conoscenza ed oggetto, dato che questi sono entrambi posti con la prima distinzione.

La possibilità di accedere alle potenze *negative* della conoscenza, invece, è data solo se l'oggetto possiede una sua forma che *non dipende* dall'atto di distinzione della conoscenza, in questo modo la nicosofia non solo può giungere a decostruire la conoscenza fino ad annullarla in A^0 ma, essendo A^0 l'operazione che *inserisce* l'oggetto esterno "1" nella sequenza conoscitiva, la sequenza negativa della serie assume i caratteri di un'immersione nelle parti profonde dell'oggetto. In questo senso il "disapprendimento" di cui parla Florenskij («A è l'operazione del conoscere, A^{-1} quella di non conoscenza, o più esattamente di "disapprendimento"»²⁶) diventa una forma di depensamento completamente diversa da quelle a cui si è avvezzi pensare.

²³ Cf. *ivi*, 49.

²⁴ P.A. FLORENSKIJ, *Stupore e dialettica*, Quodlibet, Macerata 2011, 47 (enfasi dell'Autore).

²⁵ *Ivi*, 49 (enfasi dell'Autore).

²⁶ P.A. FLORENSKIJ, *L'infinito nella conoscenza*, 40.

5. Il sentiero del mago

Torniamo adesso a soffermarci sulla sequenza completa, $A^{-\omega} \dots A^{-n-m} \dots A^{-n-2}, A^{-n-1} \dots A^{-n} \dots A^{-3}, A^{-2}, A^{-1}, A^0, A^1, A^2, A^3, A^4 \dots A^n, A^{n+1}, A^{n+2} \dots A^{n+m} \dots A^{\omega}$, per rilevare un altro fatto fondamentale: se A^0 è il punto di inserzione dell'oggetto esterno "1" all'interno della sequenza, allora la sequenza stessa non ha due ma *tre*²⁷ poli: $A^{-\omega}, A^{\omega}$ ed, appunto, anche A^0 . Questo terzo polo, quello della "cosa" indeterminata, è un vero e proprio spartiacque che assume un significato diverso in relazione all'orientamento secondo cui lo si considera. Abbiamo già visto che rivolgendosi in direzione di A^{ω}, A^0 rappresenta la pura possibilità di conoscere, mentre da A^1 in poi si ha un costante progresso verso la conoscenza; questa direzione Florenskij la chiama «mondo dell'Io»²⁸ di cui A^{ω} rappresenta il limite *transfinito* irraggiungibile, cioè l'*Io puro*. La caratteristica dell'Io puro è quella di essere sempre cosciente e mai conosciuto; questa caratteristica è determinata dal fatto che A^{ω} è il limite transfinito della serie, cioè è un valore *determinato* ma esterno alla sequenza che, per questo, può essere nello stesso tempo finita (in quanto delimitata da A^{ω}), e può infinitamente approssimarsi al valore limite A^{ω} , il quale è *puramente* cosciente e *mai* conosciuto, altrimenti diventerebbe possibile l'operazione $A(A^{\omega}) = A^{\omega+1}$ ²⁹.

Se invece consideriamo la serie in direzione di $A^{-\omega}, A^0$ diventa l'apice della conoscenza nella sfera dell'inconscio, dato che tutta la serie da A^{-1} fino ad $A^{-\omega}$ è oggetto di A^0 , lungo questa direzione il senso delle operazioni è ribaltato, per cui ogni operazione rappresenta un movimento verso l'oggetto, Florenskij definisce questo ambito la sfera della «cosa in sé»³⁰ e, in questo caso, $A^{-\omega}$ rappresenta l'*oggetto puro* ovvero il limite transfinito di ciò che è sempre dato come qualcosa di conosciuto e mai come cosciente, perché in caso contrario vorrebbe dire che esisterebbe un oggetto ancora più originario di quello considerato, e sarebbe quindi possibile l'operazione $A^{-1}(A^{-\omega}) = A^{-\omega-1}$.

L'intuizione straordinaria di Florenskij, fin qui espressa in forma algebrica, è di aver colto che il carattere specifico della nicosofia è quello di governare l'ambito di conoscenza delle potenze negative secondo quella modalità *ricompositiva* che già conosciamo. Dunque sarebbe riduttivo concepire le potenze negative, o la nicosofia, solo come fossero delle anti-distinzioni o un'anti-filosofia, cioè come

²⁷ Ho esaminato in modo più approfondito questo problema in M.E. CERRIGONE, *Un esperimento sulla verità. Ragione, realtà e verità in Pavel A. Florenskij*, in *Divus Thomas* 119 (2016) 210-228.

²⁸ *Ivi*, 46.

²⁹ Cf. *ivi*, 47-49. Segnalo, senza poterlo sviluppare, che sul piano strettamente matematico per Cantor l'operazione su numeri ordinali $A(A^{\omega}) = A^{\omega+1}$ sarebbe comunque possibile. Ringrazio Claudio Antonio Testi per avermi indicato questo problema.

³⁰ P.A. FLORENSKIJ, *L'infinito nella conoscenza*, 49.

se fossero una sorta di calco in negativo della conoscenza. Infatti c'è un carattere specifico di queste operazioni che emerge soprattutto in direzione dell'oggetto (cioè di $A^{-\omega}$) dopo che la conoscenza è stata annullata (cioè giunti ad A^0). Infatti nella concezione realista di Florenskij quando si giunge ad A^0 , ricomposta quindi l'ultima distinzione, è come se ci si adagiasse sulla superficie dell'oggetto, ma le potenze negative mostrano che è possibile imboccare un sentiero che permette di scendere più in profondità: «[...] le potenze negative sono dei livelli [...] subconsci dello spirito, che s'immergono sempre più a fondo nelle viscere dell'oggettività. *Esse sono le cose "più cose" delle cose stesse, quam res reales*»³¹.

Se teniamo dunque A^0 come terzo polo fondamentale che funge da spartiacque, si può agevolmente osservare il fatto che la nicosofia è quel modo specifico della conoscenza che inizia da A^0 e si orienta verso $A^{-\omega}$ e, lungo questa direzione, si ribaltano anche i rapporti usuali per cui la filosofia diventa quel particolare procedimento che si *oppone* all'esperienza nicosofica! La coappartenenza, pur nell'opposizione reciproca, di filosofia e nicosofia è evidente in questo brano di Florenskij:

«[...] il soggetto trascendentale è l'intera conoscenza (conoscente) nel suo complesso. L'oggetto trascendente è l'intera conoscenza (conosciuta) nel suo complesso. In realtà sono la medesima cosa [...] l'Io assoluto è lo stesso che il non-Io assoluto, e sono ambedue pari a qualunque potenza infinita. Tutto è in tutto, e perciò tutto è uguale a tutto»³².

Questa conclusione vertiginosa trova un'eco costante in molti lavori di Florenskij, tuttavia in un brano specifico de *Le radici universali dell'idealismo*³³, viene data anche un'indicazione davvero chiara sul carattere specifico di questa modalità di conoscenza:

«Nel confluire di soggetto e oggetto, nella *fusione* che feconda l'azione e della quale l'azione è parola incarnata, il mago è come un semi-dio, come una creatura strana che lascia la gente per tornare in seno alla natura»³⁴.

Se noi intrecciassimo quest'ultimo brano con quello citato immediatamente prima non sbaglieremmo nel concludere che la nicosofia è la forma di conoscenza del "mago"³⁵ così, mentre fin quando si resta nell'ambito delle potenze

³¹ *Ivi*, 38 (enfasi aggiunta).

³² *Ivi*, 48.

³³ Il saggio si trova, assieme ad un altro dal titolo *Il nome di Dio*, in P.A. FLORENSKIJ, *Realtà e mistero*, 13-62.

³⁴ *Ivi*, 38 (enfasi aggiunta).

³⁵ Natalino Valentini, nel suo saggio finale al testo che include *Le radici universali dell'idealismo*, ha mostrato in modo chiaro ed inequivocabile il fatto che in Florenskij l'utilizzo dei termini "mago" e "magia" non possono essere fraintesi con una presunta vicinanza all'occultismo (di cui comunque egli era uno studioso

positive la nicosofia opera per *composizione di distinzioni*, quando si entra nella zona delle potenze negative cambia il modo di conoscere e, poiché non ci sono più distinzioni da ricomporre, è come se il mago si *fondesse con gli oggetti*. Diventa per questo anche meno enigmatico il passaggio in cui Florenskij afferma che, in questo processo di fusione, il mago lascia la gente per tornare in seno alla natura. Non si tratta tanto di un atteggiamento di tipo esoterico, quanto di un dato strutturale che caratterizza la forma di questa conoscenza che, essendo subconscia, non può avere le stesse modalità di espressione della filosofia, infatti in un altro passaggio de *Le radici universali dell'idealismo* Florenskij precisa che «la volontà attiva, creativa del mago è di per se stessa oscura, invisibile ed indeterminata. È una forza elementare che non conosce scopo; è una tensione che non si manifesta giacché non sa come farlo, è pura possibilità senza alcunché di reale»³⁶.

In effetti più che di una conoscenza occorrerebbe parlare, in termini più propri, di una *forza*, la nicosofia è una potenza che non può essere espressa secondo la stessa modalità con cui si esprime la conoscenza filosofica, perché per farlo occorrerebbe spostare questo tipo di esperienza dalle zone dell'inconscio (cioè dalle potenze negative) a quelle cosce (ovvero alle potenze positive). Eppure questa forza è fondamentale per evitare che il dominio della conoscenza diventi solo una pratica sterile: «L'uomo affonda lunghe radici in suoli altri, oltre il proprio. La sua capacità ricettiva si affina, la sua anima si fa più sensibile e coglie [...] ciò che un'anima affievolita dalla riflessione non nota»³⁷. Come affilare troppo una lama vuol dire infine consumarla, un eccesso di conoscenza infiacchisce l'anima e ne attenua la sensibilità. Per questo l'azione del mago offre al filosofo quelle riserve di energie che gli stravizi della riflessione rischiano di prosciugare, in questo senso preciso il mago è *potente*. Ma forse il dono più importante è quello direttamente legato alla nicosofia in quanto disciplina specifica delle potenze negative, infatti la capacità del mago di fondersi con gli oggetti altro non è altro che l'arte di *uscire da sé*: «L'estasi, dunque, è un distacco momentaneo da se stessi. La parola del mago [...] reca in sé e con sé reca una fuoriuscita della sua volontà»³⁸.

Questo punto di approdo è un crocevia talmente denso di sviluppi che sarebbe complesso già solo enumerarli tutti (il tema dell'"uscita da sé", ad esem-

assiduo e critico), ma vanno attribuiti all'ampiezza semantica del termine che egli, addirittura, considerava fondamentale per risolvere la questione platonica relativa alla natura magica e simbolica della mitologia classica. Cf. N. VALENTINI, *Le radici comuni del sentire. La filosofia dei popoli e del nome*, in P.A. FLORENSKIJ, *Realtà e mistero*, 91-106, in particolare 99-101.

³⁶ P.A. FLORENSKIJ, *Realtà e mistero*, 41.

³⁷ *Ivi*, 33.

³⁸ *Ivi*, 43.

pio, è cruciale per comprendere la logica triadica, la processione trinitaria³⁹, il concetto di amicizia, le riflessioni sulla parola, e così via), per questo, fra i tanti possibili, vorrei accennare brevemente ad una questione specifica che riguarda il problema della verità e che andrà approfondita adeguatamente in seguito.

Se apprendimento e disapprendimento sono forme di conoscenza opposte rispetto ad una realtà che non è possibile conoscere o sperimentare completamente, né in direzione A^0 e nemmeno in direzione A^{-0} , la conoscenza della “cosa” (l’oggetto “1” corrispondente ad A^0) resta sempre opaca in un senso preciso:

«Là dove la visione magica del mondo rimanda a fatti ed esperienze dirette, il filosofo vuole *dimostrare* per via logica. [...] La visione magica del mondo non rientra nella sfera razionale. Per questo il tentativo di esporla in maniera astratta conduce sistematicamente a una serie di schemi razionali fra loro incompatibili»⁴⁰.

L’azione del mago appartiene ad una sfera fatta di esperienze dirette che, come abbiamo visto, sono inesprimibili perché appartengono alla zona del subconscio, ovvero alle potenze negative. La filosofia, invece, è una forma di conoscenza di tipo logico-dimostrativa che *parla* delle cose. Approfondire il rapporto fra questi due opposti tipi di approccio vuol dire confrontarsi inevitabilmente col grande tema della *verità come contraddizione* che, adesso si può affermarlo, nella concezione di Florenskij nasce nel mezzo della tensione inconciliabile fra nicosofia e filosofia, fra “magia” e “logica”. Prendiamo, ad esempio, in considerazione la celebre formulazione della verità data da Florenskij ne *La colonna* in cui afferma che:

«Una formula intellettuale può essere verità solo se, per così dire, prevede tutte le obiezioni a tutte le risposte. Ma per *prevedere tutte* le obiezioni bisogna assumerle non già nella loro concretezza, ma coglierne il limite. Ne deriva che la verità è quel giudizio che racchiude in sé anche il limite di tutto ciò che lo può cassare, in altre parole, che *la verità è un giudizio autocontraddittorio*»⁴¹.

Se intendiamo per filosofia quello specifico orientamento della conoscenza che tende verso A^0 , la nicosofia ne esprime l’atteggiamento opposto che la può “cassare” (ma come abbiamo visto il rapporto fra i due modi di conoscenza/esperienza può anche essere invertito), per questo la verità non può essere ridotta ad un qualsiasi giudizio A^1 ma a quel giudizio (auto)contraddittorio che

³⁹ Cf. L. ŽAK, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998, 224-297.

⁴⁰ P.A. FLORENSKIJ, *Realtà e mistero*, 57-58 (enfasi dell’Autore).

⁴¹ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 160 (enfasi dell’Autore).

ogni conoscenza può dare di se stessa, ed in cui è compresa la propria smentita. Questo vorrebbe dire che nessuna delle due potenze A^n o A^{-n} può essere espressione definitiva della verità, ma solo *la loro unione* (A^n e A^{-n}). In altri termini ogni coppia A^n e A^{-n} è un'immagine parziale dell'intangibile rapporto di co-appartenenza che c'è fra "Io-assoluto" e "non-Io assoluto", che non può essere sperimentato né compreso in modo completo. Tuttavia non è nemmeno pensabile che la verità possa essere questa semplice contrapposizione fra due forme di conoscenza contrapposte:

«Le attività dell'intelletto *non possono non essere* internamente unificate. E se così è l'intelletto deve *sapere* della loro unità. Ma per saperlo, deve avere davanti a sé quella sua particolare attività nella quale si realizza l'unità di significato e realtà. Questa realizzazione della visibilità operata dall'intelletto [...] sarà il ponte che unisce l'attività della realizzazione in quanto tale con quella della comprensione [...] esiste cioè un punto in cui *si attua* la realizzazione di un'unica autocoscienza, IO=IO. Se questo punto invece non c'è allora l'intelletto si scinde e l'IO si separa tragicamente da se stesso»⁴².

Il problema della verità, in definitiva, si gioca all'interno di questa complessa trama questioni in cui sono altrettanto imprescindibili il lato contraddittorio della conoscenza e la necessità di individuare un punto di unità fra questi due lati contrapposti. L'insieme dei rapporti fra filosofia e nicosofia che formano la trama (infinta) di giudizi e la serie (infinta) di possibili negazioni che possono cancellare quei giudizi, necessita anche di un punto dove sia possibile cogliere l'unità di queste opposizioni, viceversa si va incontro ad un'inevitabile disintegrazione di entrambe le forme di conoscenza.

È per questa ragione che le questioni che riguardano il *simbolo* e la cosiddetta *zona intermedia* rivestono un'importanza davvero cruciale.

Mario Enrico Cerrigone
tolemaico@gmail.com
Istituto Filosofico Studi Tomistici
Str. S. Cataldo, 97
41123 Modena (MO)

⁴² P.A. FLORENSKIJ, *La Filosofia del culto*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016, 121 (enfasi dell'Autore).

ESTABLISHMENT OF “ONTOLOGICITY” AS THE BASIS FOR PAVEL FLORENSKY’S NAME WORSHIPPING STANDPOINT*

*Nicolai Pavliuchenkov***

It is well known that Fr. Pavel Florensky took the side of the Name Worshippers in the dispute on the name of God in the early 20th century. Nevertheless, the statement of this incontestable fact needs an important refinement dealing with the motivation behind Florensky’s viewpoint in terms of Name Worshipping.

Having split into two sides, the contesting parties labeled one another as “Name Worshippers” and “Name Fighters”. Supposedly, “Name Worshippers” apotheosized the name of God, although many of them considered it important to witness the real presence and act of God in the very place to which God was called. In the meantime, not every so-called “Name Fighter” declined this holy presence and act; they merely feared any immediate identification of the name of God with God, which could, to their minds, cause actual idolatry and invite a pagan understanding of the prayer. Against the background of these discrepancies within contesting parties, the “Name Worshipping” term was attributed only to those who recognized the formula that read as “The name of God is God Himself”, although the name of God was also worshipped and glorified by the opponents of Name Worshipping – a movement that was, seemingly, willing to enforce the new article of faith within the Church. It is well known that, against the background of this seemingly tangled situation, Florensky adopted from the very beginning a definite position that can be described by a quote from his draft letter (addressed to I.P. Scherbov and dated May 13, 1913): Name Worshipping is «an ancient sacred secret of the Church», «a mysterious thread that ties the pearls of all articles of faith»¹.

* The article is written in 2017 within the framework of the project “Russian religious thought in the second half of 19th - early 20th century: the problem of German influence in the crisis of spiritual culture” supported by PSTGU Development Foundation.

** Professor at St. Tikhon’s Orthodox University, Moscow.

¹ *Correspondence between P.A. Florensky and M.A. Novoselov*, Vodolej, Tomsk 1999, 100.

It is hardly possible to squeeze an acceptably comprehensive analysis of each aspect of Florensky's doctrine into a small article, in particular, the reasons that caused him to develop the viewpoint in question. We would only like to stress the main reason. But before we do this, we need to provide a brief overview of the background that produced a substantial influence on the Name Worshipping problem in the early 20th century.

In 1907 a book written by Schemonk Hilarion, *On the Caucasian Mountains*, was published for the first time. On page 11 the author stated that «the name of Lord Jesus Christ is God himself», while on page 13 the author said that «God *is present* in the name of God»². Thus both statements made by an experienced developer of an Orthodox prayer could be employed in the dispute: the name of God is God Himself, or God *is merely present* in the name of God. Further, Schemonk Hilarion introduced the idea that the words of a prayer *themselves* bring God's grace, whereas on page 121 he states that «the essence of a prayer does not consist in words; instead, its essence is to have a feeling in the heart of the soul connected with God»³.

Two years later (1909), a well-known review written by Schemonk Khrisanf (Potapyev) was published. In particular, the author stated that the name "Jesus" referred to the human nature of the God-man, whereas the words "God Himself" could suitably denote the very "essence of divinity". Therefore, it appears that according to the Name Worshipping concept, the human nature of the Savior merges with the divine nature, and, according to Khrisanf, this process is a form of pantheism and «a terrible heresy»⁴. Nevertheless, the same author, when criticizing the infusion of the beneficial power into the names and words of a prayer, notes that «the verbal delivery of the name of Lord Jesus Christ threatens demons. And this name, *being holy in itself*, consecrates our lips and everything around us»⁵.

Seemingly, at this first stage of the debate, and for the sake of convenience, the problem can be conventionally divided into two constituents, the theoretical and the practical. The former raises the issue of admissibility of the denotation of the name of God as "God Himself", whereas the latter treats the holiness of God's name as pronounced by man, that is, whether it is holy in itself or its holiness is conditional upon particular events associated with the man who pronounces it (for example, his faith, praying mood, etc.). It is

² KLIMENT (THE MONK), *The Name Worshipping Riot, or the Fruits of the Doctrine Developed in the Book "On the Caucasian Mountains"*, [Without a publisher], St. Petersburg 1916, 8-9 (Emphasis added).

³ *The Athos Tragedy*, compiled by Hegumen Peter (Pigol), Svyato-Panteleimonov monastyr', Moscow 2005, 134.

⁴ *Ivi*, 125, 136.

⁵ *Ivi*, 132 (Emphasis added).

evident that from the beginning, the latter constituent features a lot more uncertainty and explicit contradictions. In any case, both Hilarion and Khrisanf consistently validate both ideas concerning the conditional and unconditional holiness of God's name pronounced by those who are in prayer. The former constituent may contain some ambiguity where Hilarion's ideas are concerned, while Khrisanf's ideas contain actual heresies.

Since the defeat of icon fighting in the Christian Church, the name "Jesus", if applied to the Savior, has been definitely perceived as the name of the God-man, rather than some kind of "denotation" of His human nature. Khrisanf's statement that everything that is different from the Godhead is not God constitutes the same statement that was challenged by St. Gregory Palamas throughout the course of his life. Palamas was engaged in proving the reality of deification and the complete inaccessibility of Godhead for man. This is an utterly important point, as it is here that the weak point of synodic "name-fighting" is revealed to the orthodox theological conscience, while name-fighting neglects deification intentionally or unintentionally.

When in January, 1912 the celibate Schemonk Antony (Bulatovich) was the essential head of the Name Worshipping movement on Mount Athos, he found it easy to point out the circumstance which seemed lethal for the name-fighting movement owing to his discovery of St. Gregory Palamas's theology. In his "Apology", he followed Palamas's ideas in distinguishing the essence and the energy of God, both of which were, nonetheless, inseparable from one another and pertained to God in equal terms. This is how Bulatovich clarified that God's name was the divine energy, and that this was why God's name was God Himself⁶. As for the second constituent, Bulatovich's statements were also double-natured, as were those made by Hilarion and Khrisanf. According to his "Apology", the name of God is understood in the "spiritual" sense, rather than as a set of letters and sounds that are employed to spell and to pronounce it⁷. Sounds and letters are not apotheosized at all; they constitute «no celestial act of the Deity; instead, they constitute an act of the human body». First and foremost, «God's name is a thought, an idea of God implemented in sounds and letters»⁸. Nonetheless, at the end of the book, Father Antony made the following conclusive statement: «I acknowledge that the name of God and the name of Jesus are celestial and holy *per se*, or they are God Himself»⁹.

⁶ Cf. ANTONY (BULATOVICH), *The Apology of Faith in God's Name and in Jesus' Name*, [Without a publisher], Moscow 1913, 5.

⁷ Cf. *ivi*, 162.

⁸ *Ivi*, 101, 108.

⁹ *Ivi*, 187-188 (Emphasis added).

It is well known that the Holy Synod's official opinion about "the Athos problem" was developed hastily, and was primarily based on the three reports submitted to the Holy Synod. In one of them, Archbishop Nikon (Rozhdestvensky) referred to the "inexorable logic" in making a statement that only the "Godhead" could be named "God"¹⁰. In the second report, S.V. Troitsky presumed that the name of God was the divine energy; however, this energy was not to be named "God". Instead, it was to be named "Deity"¹¹. Finally, in the third report, Archbishop Antony (Khrapovitsky) requested that God's name be considered neither "God", nor "the divine energy" (or "Deity"), and this position served as the basis for the Synodic Address of May 13, 1913.

The Address stated that «God's name is a mere name, rather than God Himself or its virtue»¹². This means that God's name involves a mere human act. Nonetheless, the Address stressed that God's name was revealed to us by God Himself and that it lifted our minds to God. Therefore, it was holy and it deserved worship. In the prayer, particularly the one addressed to Jesus, God's name and God Himself must be perceived as something integral; they must in some manner be equated. However, from the viewpoint of theology, they cannot be equated or integrated. The latter statement separated the prayer from theology, or separated "the practice" from "the theory" of Christianity; whereas the essence of the synodic interpretation of God's name made it possible to make sure that the viewpoint expressed by Bulatovich, who accused opponents of Name Worshipping of adherence to "Barlaam's heresy", was true.

A quarter of a century later, in 1938, Metropolitan Sergiy (Stragorodsky) admitted in his letter to Metropolitan Benjamin (Fedchenkov) that the Synodic Address «was far from perfection»¹³, although he pinpointed a main goal pursued back then – a warning that «Bulatovich's article of faith could be perceived mechanically (the way some people understood it), and in this case, the perversion of the spiritual life was inevitable»¹⁴. And indeed, the Address contained the following quote from Bulatovich's "Apology": «Although you unconsciously call to the name of Lord Jesus, yet you will have Him in His name and with all His divine features [...] and although you call to Him as to a human being, yet you will have the whole of God in Jesus' name»¹⁵.

¹⁰ Cf. NIKON (ROZHDESTVENSKY), *On the Dangerous Way*, in *Church Bulletin* 17 (1914), Supplement, 791.

¹¹ Cf. S. TROITSKY, *The Athos Unrest*, in *Church Bulletin* 20 (1913), Supplement, 800.

¹² *The Athos Tragedy*, 30.

¹³ ILLARION (ALFEYEV), *The Sacred Secret of the Church*, vol. 2, Izdatel'stvo Olega Obyshko, St. Petersburg 2002, 56.

¹⁴ *Ivi*, 451, 561-563.

¹⁵ ANTONY (BULATOVICH), *The Apology of Faith*, 89.

Among other matters, the conclusion can be reached that a person in prayer may have no faith in the Deity of Jesus Christ; that this person may, for example, share the views of Arius, Nestorius or other contemporary subverters of the main Christian doctrine of the anthropism of the Savior. However, in his prayer, he will nonetheless attain unity with God. The Address (the way it was written) stressed those "terrible conclusions" which could result from the very name worshipping formula ("God's name is God Himself"): the Jesus prayer is salvific, because such is the name of Jesus. «Once a man (even one who has no faith and who acts unconsciously) pronounces the name of God, God has to extend his grace upon this man and to do whatever God is supposed to», said the Address. This is "blasphemy" and "magic superstition". The Synod, as was said above, did not extend this "blasphemy" to all Name Worshippers; instead, the Synod declared that the Name Worshipping doctrine was bound to cause this blasphemy¹⁶.

The history of the Name Worshipping movement proves that these fears have panned out to a substantial extent, although such assessments as "blasphemy" or "magic superstition" were, to be sure, an extraordinary and even an irrelevant aggravation of the issue into a dispute. In any case, the temptation to use the Jesus prayer mechanically, as a pagan mantra was used, arose, while those Name Worshippers who settled in the Caucasus Mountains developed their ideas into the identity between God and God's name. As a result, Florensky needed to write a letter to the Name Worshippers. The letter was written in 1923, following the request of Archimandrite David, Bulatovich's ex-ally during the events at Mount Athos. «God's name is God himself», wrote Florensky,

«but He is no Name, and without making this statement, some embarrassment may arise. [...] The dalal of Name Worshippers [...] consist in their separating the Name from its Bearer, the Lord himself. [...] However, the contrary dalal must be feared; that is, the dalal of considering them as merging, fused. [...] The name is inseparable from God, but this does not mean that it cannot be distinguished from the Lord. [...] The Synod separates something inseparable, while you want to merge something infusible»¹⁷.

Florensky accurately adhered to his philosophical concept of the symbol, and on the basis of this concept, the Synodic Address was unacceptable, considered as a whole, although Bulatovich and his "Apology" were not completely right. In his preface to Bulatovich's "Apology", Florensky identified the two

¹⁶ Cf. *The Athos Tragedy*, 28-29.

¹⁷ P.A. FLORENSKY, *Works*, Vol. 2: *At the Watersheds of the Thought*, Pravda, Moscow 1990, 337-338.

ideas that he accepted irrevocably: «The Name was inseparable from the Named One», and the idea of the Deity of God's names was nothing else but «a special case of the general ecclesiastic doctrine of divinity of any divine energy»¹⁸.

However, Father Antony went too far when pointing to the “anti-palamism” of the Name Worshipers. He accused them of nothing but Arianism, as he held that the disbelief in the Deity of Jesus' name meant disbelief in the Deity of the Savior himself. The correspondence evidences that one year after the publication of the “Apology”, in the late summer and early autumn of 1914, Florensky gave up any involvement with the publication of new books written by Bulatovich. «Your “ideas” arouse doubts and temptations in the minds of those people who share your ideas», he wrote to Father Antony:

«You assume the risk and publish the book, every page of which has enough evidence to accuse you of heresies which are substantive rather than seeming (name worshipping). [...] You parenthetically touch upon the subjects that are most complex and thorny, that require extensive preliminary theological research, and you resolve these problems at the stroke of a pen»¹⁹.

The particularity of Florensky's approach towards this topic is proven by the fact that his personal research into the word and name were presented as late as the early- and mid-1920's (*The Magic of a Word*, 1920; *Name Worshipping as the Philosophical Pre-requisite*, 1922; *Names*, 1926). They were, to a substantial extent, based on facts and empirical observations that had been collected by Florensky in his student days and presented in his term papers of 1906-1907²⁰. The ideas, analyzed in these term papers as the worldview of ancient peoples, were reconsidered and supplemented by Florensky in the 1920's from the perspective of his more or less elaborated “symbolic” ontology. «According to the ancient views», wrote Florensky in 1907, «names are the symbols in the very epistemological sense of the word: the descriptive shell, the name-sound hides a mysteriously realistic presence of something ideal that stands in the lively and substantial unity [...] with the depicted content»²¹.

In 1920, Florensky explained in his *Memoirs* the essence of his “ever-lasting symbolism”: «Spiritual substances were revealed rather than concealed in my conscience by the covers of matter»²². Any visible reality is “highlighted”

¹⁸ ANTONY (BULATOVICH), *The Apology of Faith*, IX-X.

¹⁹ *Correspondence between P.A. Florensky and M.A. Novoselov*, 135-136.

²⁰ Cf. P. FLORENSKY, *Holy Renaming*, Izdatel'stvo hrama svyatoj muchenicy Tatiyany, Moscow 2006.

²¹ *Ivi*, 146-147.

²² *From the Memoirs of P.A. Florensky. Substantial Issues*, Moskovskij rabochij, Moscow 1990, 14, 18-19.

by other, supreme worlds in a symbol; a higher reality is "revealed" through the symbol which is part of our reality. Florensky was convinced that the notion of a symbol was a key notion in the issue of God's name; he wrote that it was the issue of «connection between the two existences, two layers, the upper one and the lower one, the connection whereby the lower layer contains the upper one, the lower layer is permeable by the upper one and may absorb the upper one»²³. In Florensky's understanding, «Name Worshippers believe that God's name exists on its own, and He exists on his own, as well. Therefore, they consider this name as mortal, accidental, and deprived of any essence and might»²⁴. In fact, this means «the negation of the capability of a symbol», «the attempt to destroy the notion of a symbol», which Florensky treated as an infringement upon the essential "ontologicity" of the Orthodox worldview, and this worldview, according to Florensky, «traces the world imbued by the rays of truth, sees a different world in this one, regards mortal existence as the symbol of a higher existence [...]»²⁵.

In Florensky's opinion, *only* the "symbolic" world structure that he identified was capable of assuring the reality of deification, and, therefore, "Name Fighting" asserted nothing else but the inwardness of the mortal world, which meant the negation of deification and withdrawal of the main ideas from Orthodox Christianity and Christianity.

There is no need to attempt to discuss the extent to which this idea of Florensky has no alternatives (and, in particular, the extent, to which his "symbolic" worldview may be justified from the viewpoint of patristic theology). In this sense, the motivation of Florensky's position in the Name Worshipping debates seems important. In essence, he employed the same motivation in criticizing A.S. Khomyakov in 1916, and this criticism, if we put it mildly, enjoyed no sympathy from Novoselov this time. The attitude towards Florensky's "symbolic" philosophy may be different, although tribute must be paid to the fact that in his self-sacrificing battle for the symbol, he could identify and reveal numerous subtle and conspicuous trends that escaped the attention of many others. «At the heart of Protestantism», wrote Florensky in his work *Next to Khomyakov* (1916),

«as the main mouthpiece of the culture of the new times, there is humanism, assertiveness of man, anthropism, or, if the terms of philosophy are used, *immanentism*, or the conception of humankind that consists in the recreation of any

²³ P.A. FLORENSKY, *Works*, 324.

²⁴ *Ivi*, 337.

²⁵ *Ivi*, 324.

reality, and, in particular, the reality of a relic [...] from nothing, from itself, beyond and besides God [...]. In the meantime, the essence of Orthodoxy consists in ontologism – *the acceptance of reality from God*, rather than the reality produced by man [...]]»²⁶.

«Now the immanent plows ahead everywhere», he writes in his draft letter addressed to S. Bulgakov in August, 1917.

«The church, sacraments, the sense of dogmas, God Himself – everything is immanentised, everything gets deprived of the existence that is beyond us, becomes the modus of ourselves. Everyone is busy digging off peaks, fogging away the terra firma that spears into Heaven»²⁷.

Florensky proceeds from his profound sense of reality in terms of the divine presence here and now in this yet untransformed, fallen world. God is not called by man into this world; instead, thanks to this divine presence, which is independent from human willpower, any human appeal to God is possible. Florensky applies his religious expertise to derive his concept of a symbol. But it is not his concept that he struggles for; he fights instead in favor of the assertion of the reality of the divine presence in the world and in man. He cannot imagine a human being in the “autonomous” position which is ontologically independent from God. However, man may strive to concentrate on himself, just as humankind (or a group of people) may strive to concentrate on themselves or on the mortal world. This is, so to speak, the way that is contrary to existence, a destructive attempt to destroy the structure of existence, or, according to Florensky, an attempt to destroy the symbol.

Some ideas expressed by Florensky are even more radical than those expressed by Bulatovich. He is vigorously opposed to the attempt to contrapose the “external” form of a prayer with the “internal” one. Florensky believes that “mortal” and “immortal”, rather than the “external” and “internal”, will be contraposed in prayer and in man himself. In this respect, he polemicizes in correspondence with Fedor Dmitrievich Samarin²⁸, and states that «both external and internal are mortal and conditional». They differ in terms of “school-level science”, while God approaches the *whole* person. «Not only the internal, but also the external gets spiritualized, or nothing gets spiritualized at all [...]. Both fall and are accepted together»²⁹.

²⁶ P.A. FLORENSKY, *Works in 4 volumes*, Vol. 2, Mysl', Moscow 1994, 294.

²⁷ *Correspondence between Priest P.A. Florensky and Priest S.N. Bulgakov*, Vodolej, Tomsk 2001, 131.

²⁸ Cf. *Correspondence between P.A. Florensky and M.A. Novoselov*, 106-111.

²⁹ *Ivi*, 111.

Surely, each of Florensky's aforementioned ideas represents a direct consequence of his concept of a symbol, wherein God turns out to be inseparably, though not integrally, connected with man and the world. This is no pantheism, but instead, in Florensky's interpretation, "a sacred secret", which cannot and must not be discussed within the "framework" of rational thinking. This secret cannot be deprived of «its sacred cover of obscurity»³⁰, although attempts at its theological and philosophical understanding are definitely possible. However, in 1913, on the eve of the Synodic Address, Florensky found that the methods of protection of this "secret", employed by Name Worshipers headed by Father Antony Bulatovich, represented a mere adjustment «of the theory of Name to its intellectual understanding»³¹.

Christianity, he wrote,

«is and must be mysterious. As for the external [the word "external" evidently means Christians unable to reconcile themselves to the secret"], let them protestantize. And here "worse is better." Even if the destiny of the movement and the debate were dependent on me, I'd say: "Almighty God! All this is a trifle! Let's concentrate on the remuneration payable to the clergy and the epaulettes for bishops", and I'd do my best to divert all concerns and attention elsewhere»³².

These words ("worse is better") indicate that Florensky did not consider the battle for "Ontologicity" in the current ecclesiastical situation to be ill-fated. He was convinced that "immanentism" and "protestantness", nevermind where it came from, would not be able to drop anchor in the Church, where a real meeting with God occurs.

Nicolai Pavliuchenkov
npavl905@mail.ru
St. Tikhon's Orthodox university,
Korolev-city, Kaliningragskaya-street, 6-56
141080 Moskow-region
Russia

³⁰ *Ivi*, 110.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*.

LA CONCEZIONE ANTINOMICA DELLA VERITÀ ALLA PROVA DELLE NEUROSCIENZE

Silvano Tagliagambe*

1. La sfida: l'esperienza dell'antinomicità

Sottoporre un concetto, come quello di “verità”, che per la sua specifica natura presuppone una coerenza interna tale da escludere anche la minima tensione tra le sue componenti, a quella che Florenskij, ricalcando, almeno per questo aspetto, le orme di Kant, chiama l’«esperienza dell’antinomicità»¹, sembra una sfida persa in partenza. Eppure vale la pena seguire il percorso proposto nel saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere pubblicato nel 1914 con il titolo *Stolp i utverždenie istiny* perché la sua ricostruzione presenta connotati sorprendenti. Riassumiamone dunque, in primo luogo, le caratteristiche principali.

Florenskij parte dal presupposto che sia impossibile, per la ragione, funzionare in modo efficace e pervenire a risultati solidi e convincenti basandosi esclusivamente sulla “legge della ragion sufficiente”, cioè su un giudizio dato mediatamente (*discursio*), in quanto, seguendo questa strada, ogni giudizio rinvia a un altro giudizio, e così senza fine. Tutta la razionalità della dimostrazione consiste nella giustificazione di *ciascun* gradino della scala discendente dei giudizi, e cioè nell’assoluta e costante possibilità di discendere ancora per lo meno un gradino al di sotto di qualsiasi dato. «Ma proprio questa sua essenza», spiega Florenskij,

«ne costituisce il tallone d’Achille. Il *regressus in indefinitum* è dato *in potentia*, e non *in actu*, non come una realtà finita e attuata in qualche tempo e in qualche luogo. La dimostrazione razionale crea nel tempo il sogno dell’eternità, ma non permette mai di attingere l’eternità. Perciò la *razionalità* del criterio, l’attendibilità della verità non è mai, come tale, data effettivamente in maniera attuale, nella

* Professore emerito di Filosofia della scienza presso le università di Cagliari, Pisa e “La Sapienza” (Roma).

¹ P.A. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, a cura di N. VALENTINI, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010, 172.

sua giustificazione, bensì sempre soltanto nella possibilità in potenza, nella sua *giustificabilità*»².

La conclusione che dobbiamo trarre da questi limiti è a questo punto ben delineata nei suoi tratti essenziali:

«Una formula intellettuale può essere verità solo se, per così dire, prevede tutte le obiezioni a tutte le risposte. Ma per *prevedere tutte* le obiezioni bisogna assumerle non già nella loro concretezza, ma coglierne il *limite*. Ne deriva che la verità è quel giudizio che racchiude in sé anche il limite di tutto ciò che lo può cassare, in altre parole, che la *verità è un giudizio autocontraddittorio*. L'assolutezza della verità viene espressa dal lato formale nel fatto che la verità *anticipatamente* sottintende e accetta la propria negazione e risponde ai dubbi sulla propria veridicità *accogliendo* questi dubbi in sé stessa e addirittura nel suo limite»³.

Il problema, a questo punto, diventa quello di capire come si può arrivare, nonostante tutto, a disporre concretamente di una verità. Per affrontare e risolvere la questione Florenskij fissa, prima di tutto, le condizioni speculative da soddisfare per poter dar luogo effettivamente all'esperienza della verità. Esse sono le seguenti:

- «1) la Verità assoluta esiste, cioè è assoluta realtà;
- 2) essa è conoscibile, cioè è assoluta ragionevolezza;
- 3) essa è data come fatto, cioè è l'intuizione finale; ma è anche assolutamente dimostrata e quindi ha la struttura di un'infinita *discorso*.

L'analisi ci dice che la terza tesi implica le altre due. Infatti se la Verità è intuizione, significa che esiste; se la Verità è *discorso* significa che è conoscibile. Infatti l'intuitività è l'immediatezza effettiva dell'esistenza, mentre la discorsività è la possibilità ideale della conoscibilità. Quindi tutta la nostra attenzione deve concentrarsi sulla tesi duplice nella forma, ma unica nell'idea: «La Verità è intuizione, la Verità è discorso», o semplicemente:

La verità è intuizione-discorso.

[...] Per essere dimostrabile (discorsiva), l'intuizione non deve essere cieca, ottusamente limitata, ma deve aprirsi sull'infinito, deve, per così dire, essere parlante, ragionevole. D'altra parte la *discursio* non deve andare nell'indefinito, deve essere non solo possibile ma reale, attuale.

L'*intuizione discorsiva* deve racchiudere in sé la serie infinita e sintetica dei propri fondamenti. Il *discorso intuitivo* a sua volta deve sintetizzare tutta la propria serie indefinita di fondamenti nella finitezza, nell'unità, in un'unità. L'*intuizione discorsiva* è un'intuizione differenziata all'infinito; il *discorso intuitivo* è una *discursio* integrata fino all'unità.

² *Ivi*, 41.

³ *Ivi*, 160.

Quindi, se la Verità *esiste*, allora è una razionalità reale e una realtà razionale; un'infinità finita e un'infinita finitezza, ovvero, per esprimerci in termini matematici, un'infinità attuale, un Infinito pensabile come Unità complessiva, come Soggetto uno e in sé finito. Benché finita *in sé*, essa racchiude tutta la pienezza della serie infinita dei suoi fondamenti, la profondità della sua prospettiva; è il sole che, con i suoi raggi, illumina sé stesso e tutto l'universo; è un abisso di potenza e non di nullità. La Verità è moto immobile e immobilità che si muove, unità degli opposti, *coincidentia oppositorum*⁴.

I capisaldi del concetto di verità sono dunque per un verso l'*intuizione* e per l'altro il *discorso*.

Il secondo termine di questa coppia è ben delineato nella sua forma e nei suoi tratti distintivi. Per quanto riguarda l'intuizione, invece, le cose stanno diversamente. Di che cosa si tratta, in concreto? A quali contenuti specifici ci consente di accedere? E qual è il tipo di relazione che essa intrattiene con il discorso e l'argomentazione?

Per rispondere a queste domande fondamentali occorre riferirsi a due passaggi cruciali della nota autobiografica redatta nel 1925-1926 da Florenskij su proposta della direzione del *Dizionario enciclopedico* dell'Istituto bibliografico russo Granat⁵. La prima riguarda proprio l'importanza del riferimento all'antinomicità e il modo corretto di intenderla:

«La struttura dell'intelletto conoscitivo va oltre la logica e di conseguenza include la contraddizione fondamentale delle due componenti che gli sono costitutivamente proprie; chiamarlo essere e significato, pausa e movimento, finitezza e infinitezza, legge d'identità (intendendo il principio d'identità, di contraddizione e del terzo escluso) e legge di ragion sufficiente è all'incirca la stessa cosa. E poiché l'intelletto non può agire senza la presenza congiunta di entrambe le sue componenti, ogni suo atto è sostanzialmente antinomico, così come tutte le sue strutture si reggono solamente sulla forza di principi contrastanti che si escludono a vicenda. La verità irrefutabile è quella in cui un'asserzione quanto mai ferma va di pari passo con una negazione che lo è altrettanto; si tratta dunque di una contraddizione estrema e irrefutabile, poiché ha in sé la sua estrema negazione e, di conseguenza, ogni possibile obiezione non potrà che essere più debole della negazione in essa implicita. L'oggetto corrispondente a quest'ultima antinomia è, evidentemente, la vera realtà e la verità reale. Tale oggetto, origine dell'essere e del significato, è percepito attraverso l'esperienza»⁶.

⁴ *Ivi*, 51-52; cf. L. ŽAK, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998, 224-245.

⁵ P.A. FLORENSKIJ, *Avtoreferat*, in ID. *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. VALENTINI e A. GORELOV, Bollati Boringhieri, Torino 2007, 3-12.

⁶ *Ivi*, 8-9.

Dunque principi contrastanti, l'intuizione e il discorso, i quali, pur escludendosi a vicenda, sono presenti e operanti congiuntamente nell'intelletto e che reggono tutte le strutture di quest'ultimo senza essere, a loro volta, retti da alcunché. Come vanno intese questa loro autosufficienza e la relazione reciproca e l'interazione che si sviluppa tra le due componenti costitutive della verità? Per rispondere a questa domanda occorre fare riferimento al complesso degli interessi e dell'attività di ricerca di Florenskij attestato da lui stesso in terza persona:

«Dal 1919 Florenskij si dedica viepiù alla tecnica, tiene una serie di relazioni all'Associazione panrusa degli ingegneri, all'Associazione russa degli elettrotecnici e presso altre associazioni, e pubblica una serie di articoli su "Električestvo" [L'elettricità] e su altre riviste di tecnica. Da quello stesso anno collabora con il VSNCh, il Consiglio supremo dell'economia nazionale, dapprima presso lo stabilimento Karbolit, poi al Glavelektro. In entrambi i casi si occupa principalmente di questioni inerenti ai dielettrici e ai campi elettrici»⁷.

Dunque la tecnica, e in particolare i campi elettrici, settore nel quale aveva acquisito una competenza tale da essere chiamato a collaborare, dopo la rivoluzione, come egli stesso ricorda, alla *Glavelektro* (Amministrazione centrale per l'elettrificazione della Russia) e al *Goelro* (Istituto Elettrotecnico di Stato) e da essere nominato, nel 1927, coredattore della *Bolšaja Tehničeskaja Enciklopedija* (Grande Enciclopedia Tecnica), per la quale curò ben centoventisette voci. Sbaglierebbe di grosso chi ritenesse che un pensatore come Florenskij, paladino convinto dell'unità della cultura e della forte e costante relazione interna di tutte le sue partizioni e articolazioni, potesse mantenere separati gli interessi per la filosofia e la teologia, da una parte, e quelli per la scienza e la tecnica, dall'altra. Comunque a confutare un orientamento del genere provvede lui stesso in modo esplicito:

«A legge fondamentale del mondo Florenskij elegge il secondo principio della termodinamica, la legge dell'entropia, che egli accoglie in senso lato quale legge del *Caos* in ogni luogo del creato. A questa dinamica del mondo si contrappone il *Logos*, o principio dell'entropia. La cultura è la lotta consapevole contro l'appiattimento generale; la cultura è il distacco quale resistenza al processo di livellamento dell'universo, è l'accrescersi della diversità di potenziale in ogni campo che assurge a condizione di vita, è la contrapposizione all'omologazione, sinonimo di morte»⁸.

⁷ *Ivi*, 12.

⁸ *Ivi*, 6-7.

L'interesse per i campi elettrici, così esplicitamente dichiarato, porta inevitabilmente al magistero scientifico di Maxwell, al quale Florenskij non a caso si appella più volte, condividendone l'idea della struttura simbolica del linguaggio come paradigma del pensiero scientifico.

2. La retroazione positiva completa

Questo riferimento a Maxwell è importante perché è a lui che si deve, grazie al suo studio del campo magnetico, la conclusione che i campi elettrici e magnetici possono generarsi a vicenda.

I principi fondamentali dell'elettromagnetismo erano stati stabiliti nel corso del secolo XIX dai fondamentali lavori di Charles-Augustin de Coulomb (1736-1806), Hans Christian Oersted (1777-1851), André-Marie Ampère (1775-1836), Joseph Henry (1797-1878) e soprattutto di Michael Faraday (1791-1867). I loro risultati furono poi sintetizzati da Carl Fredrich Gauss (1777-1855) nei seguenti due teoremi, che stabiliscono i primi due principi fondamentali dell'elettromagnetismo:

1) Un corpo carico produce nello spazio circostante delle linee di forza elettriche, il cui flusso attraverso una superficie chiusa è pari alla somma delle cariche poste al suo interno divisa per la costante dielettrica.

2) Una corrente elettrica che circola in un conduttore produce delle linee di forza magnetiche attorno al conduttore, il cui flusso attraverso una superficie chiusa è sempre nullo.

La prima affermazione è detta *Teorema di Gauss del campo elettrico* mentre la seconda è chiamata anche *Teorema di Gauss del campo magnetico*. Il primo teorema ha il seguente significato fisico: esiste il monopolo elettrico, cioè la carica elettrica singola, ed essa è sorgente di campo elettrico. Il secondo ci dice invece che il campo magnetico è solenooidale, ovvero che le linee di forza sono sempre chiuse, e *non* esiste il monopolo magnetico. Spezzando un magnete in due, infatti, trovo sempre due magneti dotati entrambi di polo Nord e polo Sud.

È a questo punto che si collocano le fondamentali ricerche di James Clerk Maxwell, il quale negli anni tra il 1860 ed il 1870 scoprì che l'esistenza del campo elettrico indotto è indipendente dalla presenza del conduttore che in sostanza ha soltanto una funzione ausiliaria, quella di costituire un dispositivo che permetta di porre in evidenza l'esistenza di questo campo canalizzandolo, lungo la spira. In questo modo un'interpretazione più approfondita del fenomeno di induzione elettromagnetica lo condusse alla conclusione che ogni variazione di un campo magnetico genera la comparsa di un campo elettrico rotazionale.

Questa stretta relazione tra campo elettrico e magnetico gli suggerì che doveva sussistere anche l'effetto inverso: ogni variazione di campo elettrico nel tempo deve creare, per ragioni di simmetria, un campo magnetico rotazionale concatenato col campo elettrico.

L'insieme completo di relazioni tra i campi elettrici e magnetici proposto da Maxwell non fu subito direttamente verificabile. Egli, però, aveva previsto anche un fenomeno del tutto nuovo, che avrebbe dovuto insorgere per effetto delle reciproche interazioni tra campi elettrici e magnetici variabili. Per capire di cosa si tratta, supponiamo che in una certa regione di spazio ad un certo istante si determini una variazione del campo elettrico, originato, per esempio, da un moto accelerato di cariche elettriche. Nei punti immediatamente vicini si produce allora un campo magnetico anch'esso variabile nel tempo. La variazione del campo magnetico origina nei punti immediatamente vicini un campo elettrico anch'esso variabile, e così via. Nasce in tal modo una *perturbazione elettromagnetica* che si propaga nello spazio.

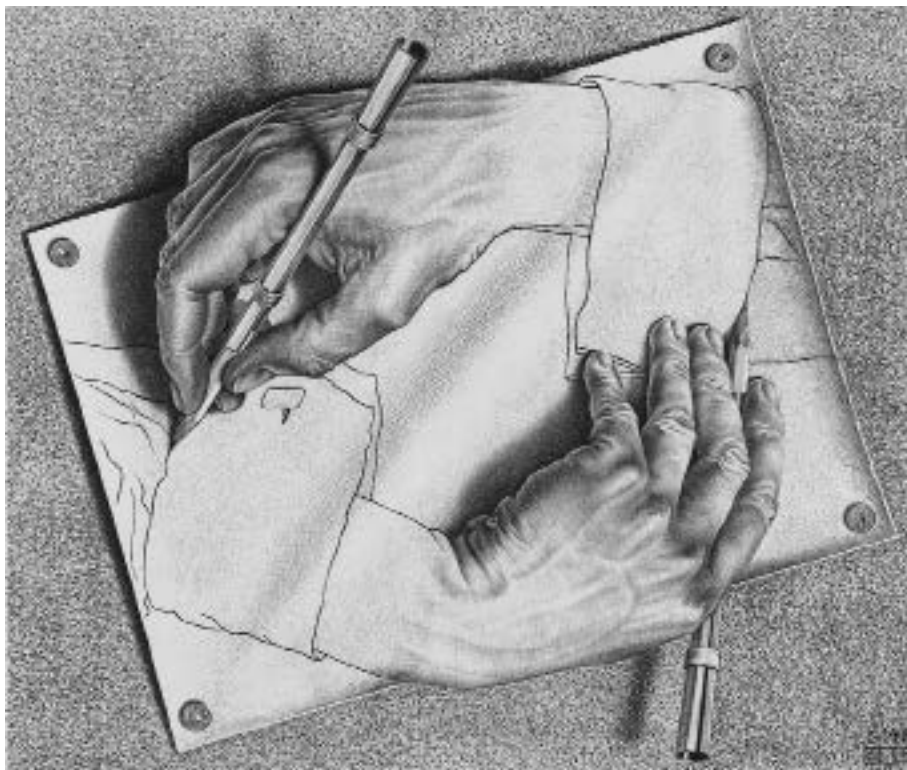
Già prima di Maxwell era nota la produzione di un campo elettrico variabile in seguito a una variazione del campo magnetico in un punto, in quanto prevista dalla legge di Faraday-Henry; si pensava però che la brusca diminuzione di un campo magnetico da un valore massimo a zero dovesse provocare un comportamento analogo del campo elettrico e che, di conseguenza, dopo un piccolo intervallo di tempo dall'istante in cui si era annullato il campo magnetico l'intero processo venisse a cessare. La novità, assai rilevante, prevista da Maxwell consiste nel fatto che, al contrario, *il campo elettrico ed il campo magnetico generati dalla variazione nel tempo di uno dei due sono in grado di autosostenersi*, cioè di propagarsi anche se la variazione iniziale che li ha prodotti è venuta meno.

Se ne conclude che, da una brusca variazione di un campo elettrico o magnetico nel tempo, ha origine la propagazione di un impulso elettromagnetico, cioè di un'onda, chiamata per l'appunto *onda elettromagnetica*.

Il valore della velocità di propagazione delle onde elettromagnetiche nel vuoto coincide con buona approssimazione con quello della velocità della luce, già noto dalle esperienze di Fizeau e Foucault. Questo fu un risultato clamoroso che mise in evidenza lo straordinario potere unificante delle equazioni di Maxwell. Egli, avendo notato che le onde elettromagnetiche e la luce, oltre ad essere caratterizzate entrambe da vibrazioni trasversali, si propagano con la stessa velocità, avanzò l'ipotesi della natura elettromagnetica della luce, e così l'ottica divenne un capitolo dell'elettromagnetismo.

La cosa rilevante dal nostro punto di vista, e che non poteva non attirare l'interesse del Florenskij filosofo, è questa capacità di sostenersi da soli del campo elettrico variabile e di quello magnetico in virtù di un processo, quello

di retroazione positiva completa, che viene mirabilmente espresso e sintetizzato da Escher in una sua celeberrima litografia del 1948 che rappresenta una tavola da disegno su cui poggia un foglio raffigurante due mani, ognuna impegnata a disegnare l'altra:



L'effetto visivo è un enigma irrisolvibile: quale delle due mani disegna l'altra? Viene spontaneo chiederselo e, pur tentando di identificarsi con il disegnatore, diventa impossibile trovare una risposta-soluzione.

3. *La retroazione positiva tra intuizione e discorso*

Ecco dunque delinearsi il proposito di Florenskij, scaturito proprio dall'ampiezza delle sue conoscenze e competenze e dalla capacità di far dialogare e interagire teologia, filosofia, scienze fisiche e matematiche e tecnologia. Assumere come modello, per impostare la relazione tra intuizione e discorso, la retroazione positiva completa tra campo elettrico e campo ma-

gnetico, la loro capacità di generarsi a vicenda e di dare origine a una nuova entità integrata, il *campo elettromagnetico*, che si propaga sotto forma di onde nello spazio ma anche nel vuoto, e dunque in assenza di un mezzo materiale, perché in esse oscillano un campo elettrico e un campo magnetico che sono entità prive di massa.

La legittimità di questo ricorso all'intuizione di Maxwell per affrontare la questione della verità si basa su due elementi di fatto: il primo è «l'affermazione di Goethe [...] che un fenomeno magnetico è simbolo di un fenomeno elettrico», sulla quale si basa la conclusione generale «secondo la quale tutta la nostra conoscenza non è che simbolica, che l'una cosa è simbolo dell'altra»⁹. Il secondo il fatto che

«l'unione delle azioni di due energie impercettibili – il magnetismo e l'elettricità – serve a fabbricare i galvanometri, che non solo ci danno una sensibilità affinata ai processi elettromagnetici, ma si rivelano essere i tramite migliori nell'ampliamento di tutti gli altri sensi. Con la nostra sensibilità ci estendiamo negli ambiti che meglio conosciamo, ma non direttamente, bensì tramite energie alle quali siamo del tutto, o quasi, inerti. Il più sensibile dei galvanometri costruiti a tutt'oggi, quello di Paschen, ha una soglia di stimolo poco più bassa di un bilionesimo di *erg*, dunque è orientativamente 10.000 volte più sensibile dell'occhio e dell'orecchio. Quanto a lavoro speso, un battito d'occhi basta a far muovere lo strumento cento bilioni di volte»¹⁰.

È proprio grazie al magnetismo e all'elettricità, dunque, che possiamo disporre di strumenti che «ci introducono, per dirla con D.A. Gol'dgammer, nella "fisica nascosta ai nostri sensi"»¹¹, proseguendo e potenziando questi ultimi.

Affrontare il problema della verità ricorrendo alla retroazione positiva tra campo elettrico e campo magnetico significa, concretamente, pensare a un modello che nasce duale e antinomico, con un primo sistema, quello dell'intuizione, che prende decisioni automaticamente e in modo rapido, con processi non costosi in termini di sforzo associativo e difficili da controllare e modificare, e un secondo, quello del discorso, cioè delle operazioni deliberate del ragionamento, più lente, seriali e impegnative, che presentano però il pregio di poter essere controllate passo dopo passo.

Questa prima caratterizzazione potrebbe portare a considerare la distinzione tra i due sistemi come una riproposizione della dicotomia irrazionale/razionale, ma questo approccio sarebbe del tutto fuorviante, dato che ci sono

⁹ P.A. FLORENSKIJ, *La simbolica delle visioni*, in Id., *Il simbolo e la forma*, 188.

¹⁰ P.A. FLORENSKIJ, *La prosecuzione dei nostri sensi*, in Id., *Il simbolo e la forma*, 156-157.

¹¹ *Ivi*, 157.

forme di intuizione che sono l'espressione di una capacità di percezione tanto immediata quanto raffinata, al punto da individuare le direzioni verso le quali orientare le computazioni e di riuscire a pervenire con largo anticipo a conclusioni la cui validità viene poi confermata dal calcolo. In tutto ciò non vi è nulla di sorprendente, per due ordini di motivi. Il primo è che l'attività simbolizzatrice, pietra angolare dell'intero processo conoscitivo, «si compie in modo sub- e sovracosciente. È perciò ovvio che la chiave per intenderla, compendosi essa nella coscienza subliminale, dovrà essere cercata laddove la soglia di consapevolezza è più sottile, dove più trasparenti sono per noi i processi sub e sovracoscienti del nostro spirito»¹².

Dunque in tutto ciò che avviene «nel profondo dello spirito creatore»¹³ nel sogno, ovviamente, ma anche

«in quei prodotti della creazione che possono e devono essere visti quali sogni incarnati, quali fantasie reificate, quali allucinazioni materializzate e consolidate. [...] Affrontando il tema della creazione artistica e, per esempio, della *poesia*, chiunque sosterrà l'idea del consolidamento delle visioni. Che cosa sono la lirica, il dramma, l'epica, se non sogni a occhi aperti consolidati in quella materia (in senso filosofico) raffinata che è la parola? E poi, per tramite della parola, fissati sulla carta»¹⁴.

C'è poi una seconda forma e modalità di intuizione che ne spiega l'efficacia coniugata alla rapidità: quella che è l'espressione di contenuti incorporati *dopo* un intero e complesso itinerario conoscitivo, manifestazione di una prontezza all'azione e alla riflessione che è il risultato di processi non caratterizzati da una totale mancanza di pensiero, bensì frutto di una consapevolezza che viene incamerata e che agisce con immediatezza proprio in seguito a questa avvenuta incorporazione. Dobbiamo dunque liberarci dal pregiudizio che l'intuizione sia totalmente estranea all'argomentazione e al discorso e addirittura contrapposta a essi: e a orientarci nella giusta direzione, aiutandoci a rimuovere questo vero e proprio «ostacolo epistemologico», è proprio l'idea del sostegno reciproco e della mutua fecondazione tra gli elementi in gioco insita nel processo di retroazione positiva completa, così ben espresso dall'immagine di Escher nella quale ciascuna delle mani disegna l'altra in una spirale virtuosa di accrescimento comune.

Come la natura e la cultura, così anche l'intuizione e il discorso, che costituiscono «la tesi e l'antitesi dell'antinomia, in quanto legate l'una all'altra, si

¹² P.A. FLORENSKIJ, *La simbolica delle visioni*, 192.

¹³ P.A. FLORENSKIJ, *Lo strumentario*, in *Id.*, *Il simbolo e la forma*, 202.

¹⁴ *Ibidem*.

compenetrano reciprocamente e reciprocamente si manifestano»¹⁵, per cui, pur non essendo riconducibili l'una all'altra, hanno un legame talmente profondo «che l'una senza l'altra non possono esistere»¹⁶. Per comprendere la natura di questo legame basta riferirsi al nostro corpo, che è

«la materializzazione del nostro istinto, della nostra vita più profonda, della nostra vita primordiale, [...] una *pellicola* che separa l'ambito dei fenomeni da quello dei noumeni. Se vogliamo, il nostro corpo può essere paragonato allo strato di *terreno* che separa la zona delle radici di una pianta da quella delle foglie e dei frutti. Il confine del corpo separa il buio del sottosuolo, cioè il subcosciente, dalla luce della coscienza; e con ciò essa, vicina anche al nostro spirito, divenendo simbolo viene allontanata e si fa evidente. La comprensione è allontanamento. Il corpo è la soglia concretizzata della coscienza, il *limen* dell'allontanamento, il *pathos* di grado zero della distanza. Quel che è *oltre* il corpo, dall'*altra* parte della pelle, è quella stessa tensione di autosvelamento, pur se celata alla coscienza; quel che è da *questa* parte della pelle è la datità immediata dello spirito, che perciò non è estrinsecata *al di fuori* di esso. Comprendendo mascheriamo e smettendo di comprendere smascheriamo noi stessi»¹⁷.

L'esito al quale approda questo processo di sostegno reciproco delle “due fonti della conoscenza” e delle due radici della verità è il medesimo che si riscontra nel rapporto tra campo elettrico e campo magnetico. Questa è la conclusione che Florenskij trae nell'ultimo suo scritto prima dell'arresto e dell'invio nel gulag delle Solovki:

«non v'è spazio per dubitare che anche la logica “pura” abbia radici intuitive, senza le quali essa sarebbe una formazione allogena, estranea alla vita e perciò ostile. [...] Ragion per cui i matematici o devono rimandare apertamente alla telepaticità della propria conoscenza, oppure devono sostenere, altrettanto apertamente, una conoscenza mediata, e con ciò introdurre legalmente nella matematica – che le ha sempre utilizzate illegalmente – le intuizioni dei vari elementi della natura e delle loro peculiarità. Ma allora l'assiomatica matematica andrà sostanzialmente rivista. Uno spostamento relativamente minimo verso l'intuitività fisica del sapere matematico (e con ciò intendo entrambi i principi della relatività) ha portato conseguenze senza numero. La revisione del pensiero matematico sarà radicale e profonda quando verrà colta con chiarezza la convenzionalità e la scolasticità del formalismo matematico moderno e verrà accolta l'idea che la matematica viene dalla vita, se ne nutre ed è al suo servizio»¹⁸.

¹⁵ P.A. FLORENSKIJ, *Homo faber*, in Id., *Il simbolo e la forma*, 126.

¹⁶ *Ivi*, 127.

¹⁷ P.A. FLORENSKIJ, *Lo strumentario*, 206.

¹⁸ P.A. FLORENSKIJ (1932), *La fisica al servizio della matematica*, in Id., *Il simbolo e la forma*, 292 e 295.

4. L'intuizione-discorso al vaglio delle neuroscienze

Lo studio delle emozioni e dell'intelligenza emotiva, sviluppato negli ultimi anni dalle neuroscienze, corrobora in misura significativa l'idea di Florenskij basata sulla retroazione positiva tra intuizione e discorso. A dare avvio a questo specifico filone di ricerca è stato Joseph LeDoux con i suoi studi sulla base neurale della paura condizionata. «Questo tipo di paura», come sottolinea lo stesso autore,

«è un esempio di apprendimento associativo, un processo in cui il cervello forma ricordi in base alla relazione tra eventi. Nel linguaggio della teoria psicologica dell'apprendimento [...], durante il condizionamento alla paura, il cervello impara la relazione tra uno stimolo condizionato (SC) e uno stimolo incondizionato (SI). Dopo il condizionamento il segnale SC diventa un segnale di avvertimento che il pericolo è imminente. Quando compare lo SC, esso suscita le risposte di paura condizionate perché attiva l'associazione SC-SI, che controlla il congelamento¹⁹ e altre risposte condizionate alla paura. Anche se si dice che il congelamento è una risposta condizionata, la risposta non è appresa. Ciò che viene condizionato è la capacità dello SC di suscitare la risposta»²⁰.

Così LeDoux riepiloga e spiega il proprio itinerario di ricerca:

«Ho iniziato il mio lavoro sulla base neurale della paura condizionata stabilendo quali sono le aree del sistema uditivo necessarie perché lo SC uditivo susciti le risposte di congelamento e di aumento della pressione sanguigna. Quindi, sfruttando tecniche di tracciamento delle connessioni anatomiche, ho individuato i possibili obiettivi di uscita delle principali aree di elaborazione uditiva. Uno degli obiettivi suggeriti dagli studi di tracciamento era l'amigdala. Quando abbiamo leso o scollegato dal sistema uditivo questa zona, le risposte di paura condizionata sono venute meno. All'interno dell'amigdala abbiamo anche trovato una zona che riceve l'input dello SC uditivo (l'amigdala laterale, LA) e si collega a una zona (l'amigdala centrale, CeA) che trasmette le uscite ad aree-bersaglio a valle che controllano, in modo separato, le risposte condizionate di congelamento e quelle pressori. Inoltre, nella zona di ingresso della LA siamo stati in grado di individuare le cellule che ricevono sia lo SC uditivo sia la scossa dello SI. Questa è stata una scoperta particolarmente importante perché si pensava che l'integrazione di SC e SI a livello cellulare fosse necessaria affinché si realizzasse il condizionamento alla paura. Dopo avere

¹⁹ Il congelamento (immobilità forzata o *freezing*) è un paradigma sperimentale molto usato, in cui l'animale, di solito un roditore, reagisce paralizzandosi completamente per alcuni secondi, come se fosse appunto congelato, quando viene esposto a uno stimolo incondizionato che produce paura (come una scossa elettrica).

²⁰ J. LEDOUX, *Ansia. Come il cervello ci aiuta a capirla*, Raffaello Cortina, Milano 2016, 57.

identificato il circuito e i cambiamenti cellulari coinvolti nel processo, ci siamo rivolti ai meccanismi molecolari che nella LA sottostanno all'apprendimento e all'espressione della paura condizionata, molti dei quali erano stati scoperti da Kandel e altri negli invertebrati»²¹.

A giudizio di LeDoux l'elaborazione dell'amigdala è automatica e non richiede né la consapevolezza conscia dello stimolo né il controllo conscio della risposta. Questa sua convinzione è suffragata e corroborata da numerosi studi che mostrano come l'amigdala sia in grado di elaborare le minacce e di innescare risposte condizionate senza che una persona sia consapevole dello stimolo reale e senza che provi alcun sentimento di paura.

I sentimenti, che sono certamente *consci*, sono dunque altra cosa rispetto alla loro fase di avvio, innescata dalle relazioni automatiche con l'ambiente. Nel caso, ad esempio, della reazione provocata dalla visione di immagini minacciose sperimenti con persone esposte a questo tipo di stimolo mostrano infatti che esse non hanno alcun sentimento consapevole di paura: la loro amigdala, però, viene attivata dalla minaccia e dà il via a reazioni corporee inconsce come l'aumento della sudorazione, l'accelerazione del battito cardiaco e la dilatazione delle pupille; ciò mostra che la rilevazione della minaccia e la risposta connessa sono indipendenti dalla consapevolezza conscia: sono *manifestazioni corporee* che non presuppongono l'intervento della mente.

I sentimenti, come quello di paura, sorgono quando *acquistiamo coscienza* del fatto che il nostro cervello ha *inconsapevolmente* rilevato un pericolo. Tutto inizia quando uno stimolo esterno, elaborato dai sistemi sensoriali del cervello, è classificato, *a livello non consapevole*, come una minaccia. Gli output dei circuiti di rilevamento delle minacce innescano un aumento generale dello stato di eccitamento del cervello e l'espressione di risposte comportamentali e di cambiamenti fisiologici del corpo. I segnali provenienti dalle risposte comportamentali e fisiologiche del corpo sono inviati al cervello, dove diventano parte della risposta non conscia al pericolo. L'attività cerebrale viene quindi monopolizzata dalla minaccia e dagli sforzi per affrontare i danni che essa preannuncia. La minaccia aumenta la vigilanza: l'ambiente viene monitorato per capire perché siamo eccitati in questo modo specifico. L'attività cerebrale correlata a tutti gli altri obiettivi (mangiare, bere, sesso, denaro, autorealizzazione, ecc.) viene soppressa.

Se, grazie alla memoria, il monitoraggio ambientale rivela che sono presenti minacce "conosciute", l'attenzione si focalizza su questi stimoli

²¹ *Ivi*, 59.

che sono *consciamente* “colpevoli” dello stato di eccitamento. La memoria ci permette quindi di sapere che “paura” è il nome che diamo a esperienze di questo tipo: a partire dall’infanzia *costruiamo modelli* di ciò che somiglia all’essere in uno di quegli stati che etichettiamo con la parola “emozioni”. *Quando i diversi fattori o ingredienti sono integrati nella coscienza*, si ha un’emozione, nello specifico il sentimento conscio di paura. Ma questo può avvenire solo se il cervello coinvolto ha *i mezzi cognitivi per creare esperienze consce e interpretarne il significato e il contenuto* in termini di implicazioni per la propria sopravvivenza e il proprio benessere. In caso contrario, le risposte del cervello e del corpo sono una *forza motivazionale inconsapevole* che dirige il comportamento con l’obiettivo di rimanere in vita, ma il *sentimento di paura* non è una parte del processo: questo non significa che esso sia ininfluenza o che sia un semplice sottoprodotto. Una volta che si attiva ed è presente apre le porte *all’uso del cervello conscio* per perseguire la sopravvivenza e per prosperare.

Il nostro cervello è orientato alla sopravvivenza e a mantenere un rapporto di equilibrio con il contesto di riferimento e per farlo si vale di reazioni corporee che sono del tutto automatiche e inconse. A guidarne il funzionamento, proprio come pensava Florenskij, è la pienezza della vita stessa, che genera reazioni corporee inconsapevoli e risposte comportamentali automatiche, a partire dalle quali si formano intuizioni che poi vengono elaborate e assemblate cognitivamente, dando luogo a quei sentimenti consci che sono le emozioni. Al centro di tutto vi è dunque il nostro corpo, materializzazione dei nostri istinti più profondi, della nostra vita più recondita. Esso però non sa solo reagire in modo meccanico: è capace anche di esprimere la coscienza, la quale

«è un riflesso speculare, il punto focale immaginario di un’azione trattenuta. È evidente che, se è così, tale punto focale sarà la raffigurazione – finanche immaginaria – non di una qualche cosa, ma proprio di *quella determinata* azione trattenuta. I raggi che, intersecandosi, formano un quadro dell’azione trattenuta sono, pur se immaginari, la prosecuzione di quegli stessi raggi trattenuti. [...] Di conseguenza l’azione può o realizzarsi direttamente, espandendosi nella sua naturale, per così dire, grandezza e disperdendosi nel mondo circostante, oppure può trattenersi, accumularsi, accrescendo il proprio potenziale, può riflettere, raccogliersi, dare una raffigurazione immaginaria, e *tale* immagine si realizza allora in un *altro* ambiente, che solo mentalmente si riflette nell’ambito della natura, e della natura pare una parte, ma che in realtà, essendo *corpo*, del corpo risulta essere una *prosecuzione*, una sorta di corpo umano germogliato nella natura»²².

²² P.A. FLORENSKIJ, *La prosecuzione dei nostri sensi*, 158.

Ed è appunto questo complesso itinerario che ci autorizza a dire «com'è già stato chiarito, che la matematica si fonda sostanzialmente sull'intuizione, e per di più non su un'intuizione isolata, esangue e illecita, su un *minimum* di vita, bensì sulla pienezza della vita stessa»²³.

Una notazione interessante la merita l'idea dei prodotti della creazione artistica come “sogni a occhi aperti”. Vale la pena di ricordare in proposito che le neuroscienze hanno appurato la disponibilità, nel nostro cervello, di un circuito che si sottrae al prevalente orientamento all'azione. Si tratta del Default-Mode Network (DMN), una rete neurale distribuita in diverse regioni corticali e sottocorticali, che viene generalmente attivata durante le ore di riposo e di attività “passive”. Questa rete si attiva proprio quando il lavoro della mente non è rivolto a stimoli esterni ma verso il mondo interno. Pur non occupandosi delle usuali faccende quotidiane il metabolismo del cervello è intenso, cioè la corteccia consuma una gran quantità di energia e sono all'opera diverse componenti del sistema cerebrale: il lobulo parietale inferiore, la corteccia cingolata posteriore, la corteccia prefrontale ventro-mediale e la formazione dell'ippocampo. È un sistema di aree cerebrali dense e fitte di connessioni. Questa rete è associata a processi mentali definiti “immagini e pensieri non correlati a un compito” e si attiva, ad esempio, quando gli individui pensano al loro futuro costruendo una “scena mentale” basata sulla memoria episodica. Alcune sue componenti forniscono quindi informazioni provenienti da esperienze pregresse sotto forma di ricordi e associazioni che costituiscono i mattoni della similitudine mentale e dell'immaginazione.

Il DMN è pertanto fondamentale per utilizzare le esperienze passate al fine di progettare il futuro, individuare le interazioni sociali e massimizzare l'utilità dei momenti in cui ciascuno di noi non è direttamente impegnato nel mondo esterno e la sua attività mentale è diretta verso i canali interni. In queste fasi non si ha un pensiero ordinato e organizzato, ma piuttosto un agglomerato di istanti e di frammenti di esperienza interiori, miscugli saltuari fatti di sogni a occhi aperti, di fantasticherie, di monologhi interiori vaganti, di immagini vivide che contribuiscono molto alla formazione e al benessere della persona umana. Questo circuito spiega quindi alcune condizioni neuropsicologiche importanti ed evidenzia la funzione fondamentale, appunto, del “sogno a occhi aperti”, di quella sorta di mondo intermedio tra il sogno vero e proprio e il momento introspettivo, come se si fosse svegli ma non davvero presenti a sé stessi, mondo nel quale cominciano tuttavia a emergere e a prender forma le nostre fantasie e immaginazioni e le nostre visioni orientate al futuro, con i relativi progetti.

²³ P.A. FLORENSKIJ, *La fisica al servizio della matematica*, 296.

C'è un'ultima osservazione che coinvolge proprio questa rete. Un recente studio di un'équipe di ricercatori del Centro mente-cervello (Cimec) dell'Università di Trento, sviluppato in collaborazione con il Mart, Museo d'arte moderna e contemporanea di Trento e Rovereto, i cui risultati sono stati pubblicati sulla rivista *Scientific Reports*²⁴, riguarda proprio i rapporti tra il DMN e la rete di controllo esecutivo (EN) in cui sono concentrate le funzioni corticali superiori deputate al controllo e alla pianificazione del comportamento. Si tratta di processi che permettono ad un individuo di pianificare e attuare progetti finalizzati al raggiungimento di un obiettivo; queste funzioni sono inoltre necessarie per il monitoraggio e la modifica del proprio comportamento in caso di necessità o per adeguarlo a nuove condizioni contestuali.

Numerosi sono i processi che possono essere ricondotti al dominio esecutivo: attenzione, controllo degli impulsi, autoregolazione, iniziativa, memoria di lavoro, flessibilità cognitiva, utilizzo dei *feedback*, pianificazione e *problem solving*. Come si vede si tratta di processi razionali, concernenti la selezione e la valutazione delle idee, il controllo cognitivo, il pensiero astratto, la presa di decisioni riguardanti, nel loro complesso, quella che Florenskij chiama l'area del *discorso*, mentre il DMN, associato ai processi mentali e pensieri non correlati a un compito, e il cui esito è costituito da immagini, visioni, sogni a occhi aperti, può senza forzature essere assimilato all'ambito del pensiero spontaneo, a quella che il teologo e filosofo russo definisce *intuizione*. Due processi mentali antinomici, dunque, contrastanti al punto da indurci a ritenere che si escludano a vicenda e non possano essere compresenti. Lo studio citato analizza proprio la loro relazione reciproca basandosi sulla risonanza magnetica funzionale (fMRI) per misurare la connettività funzionale tra di essi in tre diverse condizioni: riposo, immagini visive dell'alfabeto e progettazione di un'opera da eseguire immediatamente dopo la sessione di scansione.

Ebbene si è riscontrata una maggiore connettività tra queste due reti cerebrali nel corso di un'attività creativa, per cui gli esiti ottenuti inducono a ritenere che ciò che chiamiamo *creatività* comporti una riduzione della competitività (e dunque della contrapposizione antinomica) tra pensiero spontaneo e controllo esecutivo razionale, la loro convergenza e un equilibrio ottimale tra di essi: lo sforzo mentale alla base dell'immaginazione e della produzione di idee innovative parrebbe di conseguenza l'esito di un sottile equilibrio tra selezione e generazione che coinvolge diverse regioni del cervello che normalmente lavorano in alternanza.

²⁴ Cf. N. DE PISAPIA - F. BACCI - D. PARROTT - D. MELCHER, *Brain networks for visual creativity: a functional connectivity study of planning a visual artwork*, *Scientific Reports* 6, Article number 39185, Published online 19 December 2016: <https://www.nature.com/articles/srep39185> (20.06.2017).

Si tratta pertanto di un risultato che sembra corroborare l'idea di Florenskij che alla base del percorso che conduce all'approssimazione al vero vi sia l'"esperienza dell'antinomicità" tra intuizione e discorso e il suo graduale e parziale superamento in quelle che, come abbiamo visto, egli chiama le radici intuitive della logica pura.

Silvano Tagliagambe
sil.tagliagambe@gmail.com
via Carso 1
09123 Cagliari

PAVEL FLORENSKY'S CONTRIBUTION TO THE PSYCHOANALYTIC FIELD

*Gilberto Safrá**

From the perspective of psychoanalytic work, the interpersonal field between analyst and analysand is currently considered essential to enable spaces for experiences that may be constitutive. This interrelationship is demanded by the fact that, currently, we come across forms of subjectivation, in which basic dimensions of the human ethos are fragmented. This perspective requires our approach to the psychoanalytic relationship to not only be understood by its psychological dimension, but also by its ontological status. Traditionally, the clinical relationship in psychoanalysis has been addressed through the concept of transference referred to the Freudian concept of repressed representations. This understanding will lead the analyst to access the different phenomena in the clinical situation, such as those resulting from defensive displacement mechanisms, which would lead the analysand to perceive the analyst as a figure from his/her past. However, we currently realize that the suffering modalities exhibited by analysands lead us to consider the need to settle the analytical relationship in the ontological status, because, through this vertex, we keep the clinical situation open to fundamental conditions for the establishment of human personhood.

The relationship in this register is located in solidarity and friendship arising from the fact that the two persons of the clinical situation are intertwined in the target community. «As long as man remains man, he seeks friendship. The ideal of friendship is not innate in man, but *a priori* for him»¹.

Understanding the analytic relationship as based on friendship implies that the latter does not result from a psychological phenomenon, but arises from the fundamentals of the human condition. Florensky states:

* Full Professor at the Institute of Psychology at the University of São Paulo (USP, Brazil), psychoanalyst.

¹ P.A. FLORENSKY, *The pillar and ground of the truth: an essay in orthodox theodicy in twelve letters*, Translation: B. Jakim, Princeton University Press, Princeton 1997, 317.

«[...] friendship is understood not so much from the point of view of actions and feelings, i.e., *nominalistically*, as from the point of view of the metaphysical basis upon which perfect unity of soul is possible, i.e., *realistically*»².

In the clinical situation, we are faced with forms of suffering. Therefore, the emphasis of the psychoanalytic work is not so much the meaning of what happened in the past life of the patient, but enabling the emergence of interpersonal events, which may respond to ontological human needs. This way, the setting is understood as a space in which care becomes an element that guides the work to be performed, so that constitutive experiences can occur. Obviously, the insight is not favored in this vertex, but the event that can ethically support the patient's way of being, so that he/she can be placed in his/her constant becoming. The ethical support of the clinical situation requires the availability to the other resulting from friendship.

Discussing friendship using the verb *philein*, Florensky points out that «it expresses an inner inclination toward the person, induced by intimacy, closeness, common feeling»³. The dimensions of human relationship are currently scarce, because the most frequent fact is the occurrence of objectifying and functional relationships, without conviviality and intimacy.

In order to carry out the present work, I addressed the clinical situation from an opposite perspective to that of metapsychological approaches, which have been most traditionally used in the psychoanalytic field. In my clinical work, there has been a predominance of the phenomenological approach, which seeks to collect the experiences that appear in the clinical space without theorizing excess and allowing the becoming of the analysand's sense of self.

These work perspectives emerge from the fact that we live in a cultural situation. The use of non-reductionist anthropological models in human sciences to embrace the complexity of the human condition in a global manner is crucial. In a lucid and fruitful manner, Stein⁴ pointed out the deleterious consequences on human education and training caused by certain anthropological models that do not contemplate the depth and weight of the human being. This author states that the anthropological model underlying this proposal is that in which the human being has his/her foundation in the creative gesture, who, by opening existential possibilities for him/herself, also constitutes his/her possibility of being. A being rooted in freedom, which occurs as helplessness in view of the existence and the human destiny, but which also provides him/

² *Ivi*, 309.

³ *Ivi*, 286.

⁴ Cf. E. STEIN, *La estructura de la persona humana*, vol. 4, Ed. Monte Carmelo, Madrid 2003.

her with a deep desire for the absolute. The person is here an inhabitant of the border between worlds, between the finite and the infinite, between the immanent and transcendent, the singular and the collective, the sky and the Earth, an Earthy being with ontological aperture to the absolute, a being constituted by body, soul, and spirit.

At the border between worlds, the human being finds his/her originality in the tradition by means of its creative gesture, which places him/her in the direction toward the future. The person has his/her roots in the past and seeks to reach the future, where he/she places the last dream that nurtures his/her death.

Our way of being is characterized by a constant becoming. Humans are beings who yearn for the absolute and who, along the way, dream of accomplishing what sleeps deep inside as an infinite possibility. We live penetrated by the feeling of the self, the memory of "not yet". Our way of being happens through continuous metamorphosis. Every person has the facets of the self that were constituted through the encounter with the other, while other facets are in a state of potentiality and, therefore, will not be able to occur, evolve and be symbolized. This phenomenon leads a person to experience the need to find the other that will provide the formation and evolution of the facets of his/her way of being that have not yet occurred through an encounter with another human being, a necessary condition to initiate the process of constitution and symbolization required for the constant becoming of the self.

Each time a particular aspect emerges, which could potentially be constituted in the relationship with the other, the person again experiences joy, rejoicing, and enchantment of something that approximates him/her to the experience of the sacred. These different possibilities of constitution emerge from his/her being. This potential of being occurs as an original vocation in the human heart, requiring him/her to be the person that he/she can become.

A key task of the analyst is to help the patient be able to take ownership not only of his/her style of being, but fundamentally the vocation that constitutes him/her in the clinical situation based on friendship. The patient's vocation is relocated through the crossings that have been experienced by the person, i.e., those that have occurred as distress and anguish, but which also contributed to the process of his/her uniqueness by means of the friendship with the other.

Two tasks are fundamental to the analyst, i.e., recognizing in which aspect of the experience of the self the gesture is laid, and recognizing its fundamental vocation. With respect to vocation, I am not referring to the issue of professionalism, but the original availability, which singles the patient out and gives him/her a unique knowledge about the human condition.

Through his contributions, Florensky⁵ helped us recognize the fundamental vocation of a person, in order to handle the clinical situation facilitating the process, which will make it possible to position the patient's original vocation under the domain of his/her gesture. For Florensky, there would be a fundamental structure underlying all phenomena, which would constitute the living truth. For him, the different sciences would be different languages to address the same fundamental truth.

In the midst of the human being's interiority, there is a fundamental truth that constitutes its uniqueness and, paradoxically, reveals the truth of the fate of all humanity. The experience of friendship – foundation of the intra-human relationship – enables the truth to emerge as a poetic event, i.e., the appearance of the face that makes sense in the midst of human suffering, suffering-truth, which Dostoevsky refers to as follow:

«Suffering, for example, is not admitted in the “*vaudevilles*”, I know. In the crystal palace, it is simply inconceivable: suffering is doubt, denial, and what is the value of a crystal palace that can be doubted? And yet, I am sure that man will never refuse genuine suffering, that is, destruction and chaos. Suffering... but this constitutes the single cause of consciousness»⁶.

In the clinical situation, friendship does not only allow a po-ethic event, but also constitutes a favorable mode of knowing the other's person, accepting it with no reductionisms, so that he/she can take ownership of the truth to be allocated in the horizon of his/her existence. «Friendship gives people self-knowledge. Friendship reveals where and how one must work on oneself. But this transparence of I for itself is attained only in the life-interaction of the loving persons»⁷.

The clinical situation allows the event to evolve as knowing oneself experientially when being reflected by the analyst-friend's face. For Florensky, knowing the other is an ontological, ideal, and real act: «Knowing is real *going* of the knower *out* of himself, or (what is the same thing) a real *going* of what is known into the knower, a real unification of the knower and what is known»⁸.

The complexity of the human person to be addressed in the clinical situation requires us to have a hermeneutic approach compatible with the task that we have to carry out. The concept of symbol that we use in our practice is essential, so that the analysand's truth may be revealed.

⁵ Cf. P.A. FLORENSKY, *The pillar*.

⁶ F. DOSTOYEVSKY, *Memórias do subsolo*, Editora 34, São Paulo 2000, 49.

⁷ P.A. FLORENSKY, *The pillar*, 315-316.

⁸ *Ivi*, 55.

The analysand's personhood emerges both in the discursive events and in the spatial-temporal esthetic organizations that are organically configured in the field of the clinical situation. There are experiences which are better expressed by discursive language, and others by means of organic-esthetic symbols. The discursive language seems to be the more favorable vehicle for analytical thinking, accurate language, representation, and denotative and connotative functions of beings inserted in space and time.

The organic-esthetic symbols convey feeling, being, and existing, which are elements that, by their nature, require the use of symbols that preserve the complexity and organicity of the experience. The way the esthetic field of the psychoanalytic session is esthetically configured is understood from the icon perspective, i.e., the characteristic esthetic-religious object of Eastern Christianity. The icon is a paradoxical symbol modality, because it integrates the immanent and transcendent dimension through the way it is esthetically constituted. It is interesting, because it explains the human condition in a very appropriate manner, given that the human person is a being with an immanent face that indicates the transcendent abyss of human personhood, which is impossible to be represented. The icon is a time window that opens beyond time. In the clinical situation, the iconic dimension emerges as esthetic organization that points to the unprecedented element and mystery of the person that holds it.

Florensky⁹ discusses the hegemonic use of linear perspective as alleged objective representation of reality. The linear perspective is defined by a static and abstract reference point, which is the result of a culture based on rationalism. Far from being the result of a primitive or rudimentary mentality, the icons were not created as a result of ignorance of the characteristic techniques of modernity, but due to an esthetic option, which includes well-defined religious and anthropological horizons. In order to address the paradoxical dimension of the human condition and Christ, the icons are designed by means of reverse perspective.

The reverse perspective is composed of several different vanishing points heading toward the viewer of the painting and not to the inside of the painting, as in linear perspective. For Florensky, the linear perspective and the reverse perspective are symbolic representations of reality, which seek to represent a particular event on a flat surface. Art cannot be simply considered naturalist, it is always symbolic. This concept means that, since art is a symbol, it points to something further. For this author, the task of painting would not be duplicating reality, but unveiling a meaning.

⁹ Cf. P. FLORENSKY, *A perspectiva inversa*, Editora 34, São Paulo 2011.

Florensky states that, in fact, the linear perspective creates an illusory work that, in turn, creates a scenario in which a transcendent meaning cannot be shown from that perspective. According to this author, artwork has the possibility to link us to realities that are inaccessible to our senses. Florensky believes that the reverse perspective allows the disclosure of other registers of reality, giving access to depths that painting cannot disclose using the linear perspective.

We can briefly highlight the fundamental aspects that characterize the reverse perspective, namely: the presentation of multiple centers; the coexistence of different planes; the organization of the design that converges to the view of the persons that contemplate the work.

Unlike the linear perspective, the work composed by means of reverse perspective converges to the view of the observer. This process occurs because the reality is always seen as dialogical and, if we have the goal of accepting the truth in its fundamental structure, it will be necessary to open the space for the dialogical perspective. This facet of reality is fundamental for the clinical situation, because everything that happens in the clinical space needs to be understood in its dialogical manifestation. Everything that manifests itself, either from the point of view of discourse or apperceptive plastic language, is addressed to another one. These are elements that eventually found the possibility to be narratively constructed in the clinical space founded on friendship.

The existence of multiple centers in the artistic composition present in the reverse perspective implies that all the elements are complete revelations of the being, which are implicit in the represented beings. In the reverse perspective, these elements are seen in all their dimensions, at the same time, and from everywhere. This modality of representation outweighs the single and totalitarian point of view present in the linear perspective. In the reverse perspective, the outlook moves embracing the multiplicity of possibilities present in the phenomenon. Each element constitutes a center, temporality, a worldview.

Obviously, this way of looking at the work of a psychoanalytic session offers possibilities for deep understanding of what is shown. In the clinical situation, we are not only attentive to the discourse, to the whole psychoanalytic session as an appresentative event, but to every little gesture, event, or thing that opens the dimensions of the patient's being, which, once embraced, allow the psychoanalyst to sustain the complexity of the other's singularity. We understand the psychoanalytic session as a polyphonic event, which presents a multiplicity of narratives and ways of being. The events present in the psychoanalytic session, either presented in words or esthetic fields, presentify moments of a person's life that unfolded and updated the original patient's vocation.

Following Florensky, we could affirm that each psychoanalytic session is organized in an iconic manner. This way, the discursive or esthetic elements in

the session allow glimpsing the patient's truth, which, in turn, reveals the truth of the human condition of all humankind. The psychoanalytic session occurs as a complex event, in which each layer of manifestation becomes a symbol of other dimensions of the patient and humanity's way of being. This phenomenon is not restricted to a clinical session. It can be affirmed that the session occurs in this way due to the fact that the human being's life occurs in its daily life at this same level of complexity. The session, the daily life, and the existence appear as manifestation of different symbolic dimensions of truth revelation, because the human being itself is the icon of the Truth that constitutes the Real.

We can observe that the understanding of the interiority from this perspective points out the complex mode in which the interiority of every human being is organized. This fact leads us to place the concept of the unconscious as it is usually present in psychoanalysis. The Freudian unconscious has been understood as constituted by representations-words and representation-things removed from the consciousness by repression. Winnicott¹⁰ had already understood the unconscious as constituted by what did not happen. However, following Florensky's thought, we can conceive the unconscious as composed of different registers of truth manifestation, potentially waiting for the possibility of updating in the daily life of each person through friendship experiences.

The coexistence of various planes is one of the most interesting issues, because through it we perceive different facets that constitute reality. Throughout my works, I have pointed out the coexistence of ontic and ontological registers in a single event. However, Florensky states that each register of reality has other underlying registers of the real, which are different from the first, in such a way that each deepest register of reality embraces the previous one and, at the same time, overweighs it.

This aspect is related to Cantor's¹¹ contribution to the mathematical theory of sets, an important perspective not only for understanding the formation of the mind from the images present in the psyche – which allow the ability to make abstractions – but also for positioning in front of the potential analysand's self, which is continuously updating in such a way that it is never completely fulfilled.

These discussions have been also addressed by Florensky and Cantor understanding the existence of different infinities (potential and current). From the clinical point of view, the potential infinite manifests itself as an agonistic experience, and the current infinite occurs in the enchanting and sublime experience.

¹⁰ Cf. W.D. WINNICOTT, *The psychology of madness: a contribution from psycho-analysis*, in Id., *Psycho-analytic explorations*, Karnac Books, London 1989.

¹¹ Cf. G. CANTOR, *Contributions to the founding of the theory of transfinite numbers*, Dover, New York 1955.

periences and achievements of someone's personhood. I have addressed this last aspect in my works stating that each person is the singularization of humankind's history. Multiplicity appears in the singularity. The affective experience without the friendship of the other emerges as potential infinite in the agonistic experience, and the affective experience in the friendship experience occurs as current infinite, as delight and joy.

Writing an icon comprises these different principles, because, through them, iconographers use their works to point out the being of the person that they try to represent. For this reason, an icon is never a picture, but rather the unveiling of the mystery that a person is. The clinical work seeks to accomplish the same task, i.e., to accompany the analysand, hoping that his/her being will be able to be updated in the relationship of friendship over the course of his/her existence. The updating of his/her being potentials is, at the same time, a relocation into the history of his/her family and also humanity.

Florensky¹² points out that the task of a person's life is perceived in the structure and shape of his/her family. Perceiving this task and its manifestations is fundamental in the life of any person. For this author, by having these elements as background, the human being can realize his/her own place in the family and also his/her singular task. Florensky emphasizes that it is necessary to find one's own place in history, inserting oneself historically and unveiling one's own coordinates in history and the genealogical latitude and longitude. Uniqueness is born in the tradition.

The updating of the possibilities of being, which iconically appears in the clinical situation, eventually enables the analysand to narrate his/her history in order to recognize the task-vocation that constitutes him/herself as fundamental axis of his/her existence. The narrations also enable a new positioning of wisdom transgenerationally inherited. This means that if the tradition is just repeated, there is not a real narration, because only the experience-tradition can be narrated, i.e., what was differently and personally repositioned by the narrator. In that horizon the life of a person is rooted in the life of all humankind.

Gilberto Safra
iamsafra@uol.com.br
Instituto de Psicologia da USP
Av. Prof. Mello Moraes 1721
CEP 05508-030 Cidade Universitária - São Paulo - SP
Brasile

¹² Cf. P.A. FLORENSKY, *The pillar*.

AS CORRESPONDÊNCIAS CARCERÁRIAS DE PAVEL FLORENSKIJ: EXPRESSÕES DO PENSAMENTO COMPLEXO

Márcio Luiz Fernandes*

1. Introdução

Os escritos da prisão marcam de modo significativo o século XX no âmbito europeu sobretudo se pensarmos nos regimes do nacional-socialismo e do comunismo stalinista-soviético. Tal gênero literário foi utilizado pelos cristãos para comunicar as vivências espirituais e a força da sabedoria da cruz diante do clima de terror, violência e morte dos sistemas de poder totalitário ao longo da história. Contudo, interessa-nos aqui exemplificar como nas desumanas condições dos gulags soviéticos sobressai um tipo de elaboração feita por parte do genial cientista, matemático, filósofo, teólogo Pavel Florenskij (1882-1937)¹. Na Encíclica *Fides et Ratio* é mencionado como modelo de cristão que soube realizar a síntese entre a fé e a razão². Foi um pensador capaz de tratar com admirável competência e originalidade as temáticas científicas mais distantes entre si e oferecer uma síntese. Em 1933 foi preso pela incompatibilidade entre a sua atividade como presbítero ortodoxo e aquela de cientista no trabalho para o governo soviético sendo condenado a 10 anos de serviços forçados. Em 1934 é transferido para o lager das ilhas Solovki onde o antigo mosteiro e centro da espiritualidade dos cris-

* Professor adjunto da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Programa de Pós-Graduação em Teologia) e do *Studium Theologicum* de Curitiba.

¹ Sobre alguns aspectos gerais do pensamento e obra de Pavel Florenskij pode-se consultar: L. ŽAK, *O Coração e o conhecimento segundo Pavel A. Florenskij*, tradução de M.L. Fernandes, in A. HOFFMANN - L.M. OLIVEIRA - M. MASSIMI (orgs.), *Polifonias do coração*, FUNPEC Ed., Ribeirão Preto 2014, 23-51; M.L. FERNANDES - L. ŽAK, *O "canto do cisne" do Leonardo da Vinci russo. Introdução à obra carcerária de Pavel A. Florenskij*, in *Pistis & Praxis. Teologia e Pastoral* 6/1 (2014) 941-968; F.J. LÓPEZ SÁEZ, *La belleza, memoria de la resurrección: teodiceia y antropodicea en Pavel Florenskij*, Editorial Monte Carmelo, Burgos 2008; L. ŽAK, *Profecy and Testimony of a «New Way of Thinking»*. *Reflections on P.A. Florenskij's Gnoseology*, in *Slovak Studies* 33-34 (2001-2002) 134-148; N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 1997.

² Cf. JOÃO PAULO II, *Fides et Ratio*, n. 74.

tãos ortodoxos russos tinha sido transformado em campo no qual milhões de pessoas foram torturadas, exploradas pelo trabalho e, finalmente, eliminadas pelo máquina do poder carcerário do regime. Sem dúvida, foi este «o lugar dos maiores sofrimentos para os cristãos russos»³.

No epistolário, escrito desde esta ilha do martírio, não aparecem as elaboradas intuições filosófico-teológicas e os refinados contornos da arquitetura especulativa que caracterizavam grande parte das obras de Florenskij antes de sua prisão, entretanto a necessidade de comunicação com os familiares torna-se ocasião para que ele pudesse refletir pela última vez sobre aquelas intuições originais que estavam na base do seu projeto sobre o pensamento complexo. O objetivo principal deste artigo será apresentar as cartas do gulag como uma obra que consegue concretizar o ambicioso e sempre atual projeto de Florenskij de modo exemplar, demonstrando a sua funcionalidade até mesmo nas condições dramáticas e proibitivas de vida e trabalho.

A comunicação possível com o mundo externo se dava por meio das correspondências. Tal instrumento funcionou para Florenskij como suporte espiritual pois através das cartas conseguia estabelecer o contato com os seus mais caros familiares. A maior parte delas são endereçadas à sua mãe Olga, à mulher Anna e aos cinco filhos. Em geral, conforme constata o estudioso Žak cada texto era redigido sobre a página dupla de um caderno dividido em quadrados, subdividida em partes distintas e, em seguida, cada parte era destinada a um membro da família: à mãe, à mulher, aos filhos e filhas. Deve-se, ainda, recordar o hábito de Florenskij de escrever com o desejo de criar um ambiente de intercâmbio entre todos aqueles aos quais se dirigia. Desse modo, ao escrever à filha menor Maria pede no final para que ela deixe uma saudação para a mãe e que cuide do irmão e, do mesmo modo, faz apelo aos outros filhos para compartilharem as descobertas realizadas. Com efeito, o que está presente aqui, sublinhe-se de novo, é a dinâmica relacional e pedagógica de Florenskij preocupado com o crescimento humano, cultural e espiritual dos seus filhos. Assim, escrever era um exercício fundamental por meio do qual Florenskij podia manter-se lúcido frente a experiência do que se anunciava naqueles tempos terríveis do regime de Stalin na Rússia.

Estudiosos como Žak e Valentini⁴ consideram estes escritos como o ápice do pensamento de Florenskij no qual se testemunha um percurso pedagógico-espiritual luminoso, justamente no momento da história, em que se revela-

³ A. RICCARDI, *Il secolo del martirio. I cristiani nel Novecento*, Oscar Mondadori, Milano 2000, 34.

⁴ Ver a este propósito a introdução ao livro *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, Oscar Mondadori, Milano 2006, intitulada *L'arte della gratuità* de N. Valentini e as notas preparadas por L. Žak que nos revelam o horizonte hermenêutico do projeto de Florenskij.

va a força autodestrutiva do homem moderno imerso na escuridão abissal da violência. Assim, o estudo e a leitura destas cartas podem permitir olhar para o sofrimento contemporâneo sob uma nova luz. Para Safra as questões discutidas pelos autores russos como Florenskij estão profundamente relacionadas aos problemas de nosso tempo «em que a natureza humana se estilhaça»⁵. Nestas fontes autobiográficas estão presentes o desenvolvimento de uma *Weltanschauung* capaz de oferecer as condições para a compreensão da estrutura antinômica do real e a sua correspondente complexidade.

2. Por uma visão global do mundo

Ao se dirigir aos filhos Florenskij procurava mostrar as conexões entre as diferentes temáticas científicas, sublinhando que entre cada objeto e parte do mundo da nossa experiência cotidiana há uma ligação de natureza “estrutural”. É como se na estrutura interna de tudo aquilo que existe pudesse haver uma ponte – sutil e que pode ser percorrida – conectando o particular com o todo. À sua filha Olga, por exemplo, Florenskij faz menção da necessidade de um método de pesquisa inter\transdisciplinar e insiste na complexidade das conexões: «O objetivo do estudo da poesia, da música, da pintura, do pensamento científico é aquele de compreender aquilo que se estuda como um todo, isto é, de ver como este todo produz as suas partes»⁶. É igualmente interessante os conselhos que dá a sua mulher Anna para que estimule o filho Mik a adquirir uma bagagem científica e cultural no contato concreto com o mundo orientando-o a guiar-se mais pelas experiências do que por conceitos ou ideias: «Gostaria que Mik acumulasse impressões concretas da natureza, da arte e da língua. É muito importante ter acesso às ocupações sérias tendo já uma bagagem de percepções e não estruturar a si mesmo no vazio e de modo abstrato»⁷. Já ao filho Kirill explica que a natureza do pensar está constituída pelos contrapontos e o autêntico pesquisador deve procurar evitar ao máximo o acúmulo e construção mecânica de suas ideias, aliás, o filósofo russo convida o filho a expor suas ideias numa «composição livre e audaz, dando espaço à fantasia e ao jogo das representações»⁸.

Para Florenskij o problema do homem moderno é o de não ser mais capaz de ter um olhar para a ciência na sua totalidade e acabar ocupando-se somente

⁵ G. SAFRA, *A po-ética na clínica contemporânea*, Idéias & Letras, Aparecida 2004, 33.

⁶ P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemi*, 210 (Carta de 1-4 de novembro de 1935).

⁷ *Ivi*, 338 (Carta de 22 de novembro de 1936).

⁸ *Ivi*, 351 (Carta de 10-11 de dezembro de 1936).

das respectivas disciplinas científicas⁹. A perda da ligação vital com a natureza e a objeção de que nela, em cada particular, está pulsando o coração de todo o universo leva a uma redução do saber científico ao âmbito das respectivas especializações, sem preocupar-se com as ligações vitais entre os diversos fenômenos. À sua mulher revela as preocupações com relação a um determinado tipo de concepção antropológica que desde a época do Renascimento estava em voga, mas que parecia exasperar-se nas primeiras décadas do século XX que consistia em uma fé quase cega no sistema e uma substituição do sentido da realidade por fórmulas abstratas. Entretanto, para Florenskij era necessário uma viva percepção do mundo sustentado pela experiência e orientado ao valor da vida das pessoas. O pensador russo consegue vislumbrar que uma das razões para o adoecimento do ser humano encontra-se no fato de que ele tenha «substituído erroneamente o sentido da realidade com fórmulas abstratas que não tem mais a função de serem símbolos da realidade»¹⁰.

Nas cartas revela-se a intuição presente em toda a sua elaboração teórica e científica de que o real está permeado pelo mistério da presença de Deus. Para Anna sua esposa e aos filhos confessa – reiteradas vezes – o sentimento de mistério presente nas coisas e que formaram a base para as suas ideias científicas: «Quando eu era criança, os feijões suscitavam sempre o meu interesse por causa da sua triangularidade. A forma triangular ao contrário de tudo o que é quadrado ou redondo, criava em mim um sentimento de mistério»¹¹. Alguns meses antes de ser fuzilado, escreve uma carta ao filho Kirill na qual diz que gostaria de comunicar-lhe o modo como tinha contemplado o mundo de forma global:

«De modo concreto trata-se de ter estudado o significado, em todas as esferas da natureza, de um e de outro elemento químico, os tipos de compostos, o tipo de sistema, a forma geométrica, as combinações, o tipo biológico e as respectivas formações para colher o aspecto individual deste elemento da natureza qualitativamente singular e insubstituível. Contra o mecanicismo rude e o mecanicismo que nega a qualidade, se evidencia a natureza original qualitativamente particular dos distintos elementos, universais no seu significado e individuais na sua essência. Goethe dizia que o universal era um caso particular. Trabalho sempre no âmbito dos casos particulares, mas vendo neles uma manifestação, um fenômeno concreto do universal»¹².

As cartas do gulag demonstram que Florenskij quer conservar uma visão global sobre o mundo e procura lançar um olhar sobre a situação vivida com

⁹ Cf. L. ŽAK, *O coração*, 23-51.

¹⁰ P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemí*, 339 (Carta de 22 de novembro de 1936).

¹¹ *Ivi*, 261 (Carta de 24 de março de 1936).

¹² *Ivi*, 380 (Carta de 21 de fevereiro de 1937).

o desejo de harmonizar as contradições. É a partir deste olhar que ele fala diretamente aos próprios caros, descreve e explica aos seus os princípios de uma «percepção mística do mundo»¹³. Florenskij pertence a uma geração de filósofos e teólogos russos que se posicionaram frente a visão reducionista da ciência positivista da sua época. A sua vida interior foi plasmada em primeiro lugar, por uma família onde os temas do conhecimento científico, cultural e artístico eram cultivados num clima quase idílico e, em segundo lugar, pelo estupor diante da natureza exuberante do Cáucaso e do Mar Negro na cidade de Batumi¹⁴. A experiência do mistério tem sua fonte justamente no fabuloso ambiente infantil e nas variedades dos odores, cores e dimensões dos fenômenos da natureza por ele observados e anotados. A contemplação incansável do mar e dos fenômenos marinhos suscitavam perguntas no pequeno Florenskij e, por conseguinte, permitia-lhe descobrir a imediata correspondência entre os gestos do ser humano e da natureza, tal qual a parentela entre a água salgada e as lágrimas, entre a extraordinária experiência de sentir que o mar oferecia seus dons e carícias ao ser humano como as pedras, as conchas e as algas marinhas que apareciam na areia da praia a cada manhã. A sensação do mistério presente no real é reforçada por um relacionamento com o trabalho científico no qual o olhar se dirigia para a força dos segredos presentes na natureza com a finalidade de compreender suas contradições. De fato, em muitos trechos das missivas aos familiares reaparece a descrição desta experiência de amor ao mar com os seus mistérios que convidavam-no a indagar:

«As impressões marinhas me recordam a infância. O mar era para mim a coisa mais próxima e preciosa ao coração. E, de fato, tudo aquilo que era ligado a ele me parecia particularmente desejável e secreto. Uma única coisa me deixava triste: que no Mar Negro não houvesse ilhas. Muitas vezes perguntei aos meus pais se, ao contrário, tais ilhas pudessem existir e desejando obter uma resposta afirmativa continuava a perguntar. (De resto, agora eu sei que as ilhas sobre o Mar Negro existem mesmo que sejam poucas e pequenas). A ilha me parecia uma coisa misteriosa e cheia de significado. Viver em uma ilha, ver a maré alta e baixa, recolher as conchas, estrelas do mar e algas: isto era o cume dos meus desejos»¹⁵.

Os fundamentos desta percepção permeiam também as reflexões feitas nas missivas sobre a cultura, a educação e a ciência. É evidente que a proposta de um horizonte deste gênero não poderia ser pensado sem a correspondente maturidade humana e uma límpida espiritualidade, amadurecida com a convicção

¹³ P. FLORENSKIJ, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, Oscar Mondadori, Milano 2003, 127.

¹⁴ Cf. L. ŽAK, *Verità come ethos: la teodicea trinitaria di P. A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998, 71-100.

¹⁵ P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemì*, 300 (Carta de 22 de maio de 1936).

de que não existe nada de válido na vida se este não cresce sobre o misterioso terreno do sofrimento e da cruz. Conforme anota Žak «é preciso recordar que para Florenskij a estrada para chegar a visão trinitária da realidade do mundo é aquela da ascese do amor»¹⁶. Pode-se notar tal habilidade na descrição feita sobre o trabalho que ele é chamado a desenvolver a serviço do regime:

«Diante de meus olhos estão se desenhando grandes tarefas para favorecer a economia desta região, para o estudo e talvez para o aproveitamento do gelo perpétuo. Espero que no futuro os meus conhecimentos especialísticos possam ser empregados e sejam úteis ao Estado. Naturalmente um conhecimento preliminar sobre as particularidades da economia, da vida cotidiana e dos meios técnicos representa uma boa escola, sem a qual as questões científicas mais sutis ficariam suspensas no ar. Se não fosse a preocupação por vocês e não me atormentasse a ideia de que vocês estão sofrendo, estaria contente de estar distante de Moscou e pelo fato de participar plenamente desta empreitada histórica na construção da nova ferrovia»¹⁷.

Nesta direção é bom recordar a nota crítica elaborada para a edição italiana na qual Žak chama a atenção justamente a respeito destas palavras utilizadas na carta acima na qual o leitor é levado a pensar em um certo colaboracionismo por parte do pensador russo. No entanto, neste final da carta bem como em outros trechos das correspondências carcerárias, emerge a original filosofia de vida de Florenskij que inspirando-se em Paulo apóstolo, leva-o a aceitar cada circunstância como experiência para a difusão do Reino de Deus e a vivência da fé. Como se pode notar a tradução italiana das cartas constituem um verdadeiro tesouro porque além da belíssima introdução feita por Natalino Valentini é acompanhada das notas críticas elaboradas por Lubomir Žak.

3. *A contemplação do mundo interior*

Florenskij demonstra aos seus queridos como era possível posicionar-se diante da situação de sofrimento físico, psíquico e moral a partir de uma sólida perspectiva espiritual. À sua filha Olga revela o desconforto frente a falta de tempo e as restrições materiais: «[...] tinha intenção de escrever-te, mas tenho muitas tarefas desde às seis da manhã até tarde da noite, não tendo um instante de tempo livre e, além disso, me faltam as folhas de papéis»¹⁸. Em correspondência dirigida a seu filho Kirill em 18 de janeiro de 1934, Florenskij descreve

¹⁶ L. ŽAK, *Pavel A. Florenskij: invito alla lettura*, San Paolo, Milano 2002, 15.

¹⁷ P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemi*, 80 (Carta de 27 de novembro de 1933).

¹⁸ *Ivi*, 63 (Carta de 13-14 de outubro de 1933).

como se comportava para poder suportar a trágica e infernal situação: «Aqui em Svobodnyj, não obstante ser um lugar feio, posso ainda contemplar algo de belo: o céu. As estrelas luminosas, a lua que envia sempre a sua luz; as auroras extraordinariamente luminosas com cores esplêndidas»¹⁹. São cartas escritas nos raros fragmentos de tempo livre, depois de vencido o cansaço de dias massacrantes de trabalhos forçados. Nelas, portanto, se entrevê a apaixonada confissão de quem consegue ser fiel às próprias convicções nas condições mais dramáticas, de quem sabe colher a verdade profunda de tal vivência e mantêm a esperança, não obstante encontre-se despojado de toda a dignidade humana. Um exemplo é a carta escrita à sua mãe em 19 de outubro de 1936 quase um ano antes de sua morte:

«Faz tanto tempo que não tenho tuas notícias... Aqui, ainda que possa parecer estranho, tenho uma série de imagens impressas ligadas ao Cáucaso: aquelas dos rostos, das línguas e da natureza [...]. A minha memória visiva, ainda que débil com relação à infância, é ainda muito forte, de forma que vejo claramente dentro de mim o teu rosto. [...] [S]omente por meio de vocês passa o fio que me liga à vida, tudo o resto me interessa somente com relação a vocês. E isto pode parecer estranho porque eu me deixo absorver pelo trabalho. Mas trabalhando me parece poder estar com vocês. [...] Talvez eu erre, mas eu faço este trabalho sempre em referência aos filhos, na esperança que o meu material possa ser instrutivo para eles. Do resto, no meu coração me dou conta que somente cada um individualmente pode recolher o material para tirar as próprias conclusões, enquanto aquilo que é recolhido por outros com uma certa perspectiva, normalmente é pouco utilizado. Mas é a vida!!! Nós nos damos conta da vaidade dos esforços mas se espera sempre... Talvez o sentido deste trabalho é só aquele de fazer saber aos filhos que penso sempre neles e que procuro ajudar-lhes como posso»²⁰.

Mesmo diante desta penosa situação, Florenskij conseguiu propor reflexões com tons mais íntimos, espontâneos e originais sendo capaz de descrever as vicissitudes de seus dias na prisão, as surpresas, as ambiguidades, os sentimentos mais profundos que habitavam-no como homem de fé e sacerdote. Mas, enquanto o regime totalitário procurava meios para censurar qualquer referência à fé em Deus, Florenskij encontrava o caminho para falar da profundidade do mistério que habita o mundo, por meio de cartas que testemunham o valor da memória, da recordação e deixam transparecer o horror pela dissolução da consciência histórica da dignidade humana. A força das palavras escritas aparecem como fruto da contemplação e do trabalho realizado no silêncio

¹⁹ *Ivi*, 93.

²⁰ *Ivi*, 330-331 (Carta de 19 de outubro de 1936).

noturno contemplando o céu e o espetáculo do raiar do sol que naquelas ilhas podiam durar toda a noite, tal como transparece nas linhas dirigidas à sua mãe:

«Tudo passa, mas tudo permanece. Esta é a minha sensação mais profunda: que nada se perde completamente, nada se esvai, mas se conserva de algum modo e em alguma parte. Aquilo que tem valor permanece, mesmo se nós cessamos de percebê-lo. Do mesmo modo as grandes obras, mesmo se todos tivessem esquecido, de alguma maneira permanecem e dão seus frutos. Por isso, mesmo que nos entristecemos pelo passado temos, porém a viva sensação da eternidade destes dias. Não dissemos adeus para sempre ao passado, mas só por um breve tempo. Tenho a impressão que todos os homens tenham, na realidade, no profundo da alma esta mesma sensação. Sem isto, a vida se tornaria insensata e vazia»²¹.

Tal atitude de confiança frente aos valores que permanecem – diante de tantos outros prisioneiros que perdiam a esperança – na verdade se combinam com outras estratégias que Florenskij utiliza para manter-se sóbrio frente ao sofrimento como o trabalho constante, a participação nas reuniões científicas, o estudo e o pensamento sempre voltado para a família. Aliás, o tema da memória e da nostalgia com relação ao passado ocupam-no constantemente como fonte de motivação para manter-se na prisão. Todavia nas cartas não afloram os sentimentos de ódio, revolta e nem mesmo um julgamento dos algozes. Sobre todos estes acontecimentos se estende um olhar de dor, misericórdia e prece.

«Procuro trabalhar com grande afínco, sobretudo para resistir interiormente. O fato de ter de estar sempre com as pessoas, de ver e entrar em contato com certos personagens diante dos quais só tenho provado desgosto somado à impossibilidade de isolar-me e concentrar-me e de meditar algo profundamente, [...] tudo isto compromete o meu sistema nervoso e me dou conta de que estou no meio de uma crise de nervos. E para isso não há remédio: o único meio, se é que existe, é aquele de entregar-me ao trabalho, mesmo se ele não seja tão profundo e útil como poderia resultar em um outro ambiente»²².

Quanto mais intensa se fazia presente a percepção do fim, tanto mais a voz de Florenskij tornava-se límpida, intercalada pelo cada vez mais frequente refrão dirigido com insistência aos filhos e à mulher: “Peço-vos, não esqueçam de mim!”. Portanto, vivendo na situação aversiva dos campos de concentração, ele resiste até o fim para colocar de lado cada partícula de ódio, porque – conforme sua opinião – senão se comportasse desse modo tornaria ainda mais inóspito o mundo. Não só; Florenskij sente o dever de colocar em prática os

²¹ *Ivi*, 156 (Carta de 6-7 de abril de 1935).

²² *Ivi*, 343 (Carta de 2-3 de dezembro de 1936).

tesouros da sabedoria da humanidade, reforçado pela firme convicção de que no mundo nada se perde, nem de bem e nem de mal e, por isso, ao compartilhar com sua mulher as preocupações com a formação das novas gerações diz:

«A sabedoria indiana prescreve que se deve ver em todos os que nos estão em torno como se estivessemos diante de um filho, um pai, irmãos e irmãs, enfim, as pessoas mais caras; não porém no sentido abstrato de uma fraternidade genérica, mas no sentido concreto: crer que aquela determinada pessoa é verdadeiramente alguém que você ama. Sinto fortemente a importância desta sabedoria. Para dizer a verdade, não posso (e não quero) estender isto a todos, mas com relação a muitos tenho pensado que alguns dos meus mais queridos poderiam se encontrar nas mesmas condições daquela pessoa encontrada no caminho da vida e, então, procuro fazer algo por ela»²³.

Nas cartas também é possível notar as preocupações com o caminho de estudos dos filhos e, junto com isto, pode-se recolher uma notável percepção da própria arte de viver. Em uma das cartas lamenta pela filha Olga pensar em deixar a música, substituindo os estudos práticos pela audição dos concertos e ensina que a percepção passiva da música não pode ser substituída pela atividade própria de elaboração ativa. Observa que esta assimilação ativa que se dá dentro de nós é algo que se refere a todas as expressões de nosso relacionamento com o mundo e diz: «somente a nossa ação no mundo é fonte de consciência e de conhecimento e sem isto acabamos caindo na fantasia, com o risco de também ela se apagar»²⁴. Já ao filho Vasjuška recorda a necessidade de a cada dia ter um tempo para a contemplação e silêncio para, desse modo, poder conhecer-se a si mesmo e organizar a vida na direção de um objetivo:

«O que gostaria e o que espero de você? Um ditado latino diz: Non multa, sed multum cujo sentido seria Não muitas coisas, mas grandes. Gostaria que você não desperdiçasse as tuas energias nas pequenas coisas, mas fizesse algo de coerente, de inteiro. Isto não quer dizer que as coisas pequenas não sirvam. Ao contrário, exatamente nas pequenas coisas encontra-se o todo, mas para isto elas devem ser organizadas, devem ser direcionadas, definidas e voltadas para o todo»²⁵.

Um dos efeitos mais evidentes dos longos anos vividos na prisão foi o progressivo distanciamento com relação aos filhos que, mesmo recebendo constantemente as missivas por parte do pai, só respondiam esporadicamente. No entanto, o olhar lúcido, confiante e cheio de esperança diante das tristes circunstâncias se manifesta na comunicação com sua mulher, permeado pela

²³ *Ivi*, 285-286 (Carta de 27-28 de abril de 1936).

²⁴ *Ivi*, 324 (Carta de 25 de agosto de 1936).

²⁵ *Ivi*, 153-154 (Carta de 22 de fevereiro de 1935).

consciência de que há processos relacionais dinâmicos em todo o real: entre o interno e o externo, o visível e o invisível, o terreno e o ultraterreno, entre o sujeito e o objeto. Desse modo o tema da relação que havia sustentado toda a sua pesquisa sobre a realidade nas suas mais diferentes expressões é também a tese que permite-lhe continuar escrevendo e solicitando aos filhos de não se fecharem na esfera da própria subjetividade:

«Gostaria de escrever alguma coisa sobre os nossos filhos, mas não posso porque não sei nada a respeito deles. É possível que nenhum deles possa escrever pelo menos um cartão? Talvez você não se dê conta de quanto seja opressor não saber absolutamente nada sobre a única coisa que te é realmente preciosa. Todos os meus pensamentos estão voltados para vocês. Talvez vocês não tenham recebido a minha carta. Se isto aconteceu, o que posso fazer? Talvez fosse melhor vocês me escreverem. Eu escrevo o quanto posso, mas quanto a expedição das cartas, não tenho controle. Nos próximos dias vou escrever aos filhos. De hoje em diante só poderei escrever três cartas ao mês no lugar das quatro que elaborava antes. Mande minhas saudações a mamãe»²⁶.

Ao filho Mik, nascido em 1921 e o menor dos filhos homens, Florenskij escreve e envia cartas e poemas nos quais expressa a sua grande generosidade e solicitude paterna. Estas missivas expressam também a luta do pai pela sobrevivência da família uma vez que percebe que o regime começa a utilizar de meios mais violentos para oprimir os intelectuais que professavam a fé em Deus. Do ponto de vista educativo também se revela uma compreensão unitária da vida e o uso de um método para se aproximar do conhecimento:

«Caro Mik, gostaria tanto de estar contigo, para fazer-te adquirir o hábito de trabalhar corretamente e acumular as noções. Enfim, se te acontecer de poder recordar alguma vez do teu pai, procure usar os melhores anos da tua memória e o frescor das percepções para não perder tempo inutilmente e preparar-te para o futuro. Quanto eu tinha a tua idade, cada minuto perdido parecia-me uma espécie de desgraça ou de delito, e buscava preencher todo o tempo. Tinha alguns cadernos nos quais eu transcrevia todas as coisas substanciais extraídas dos livros lidos, além dos juízos sobre livros, tinha também cadernos com citações interessantes [...], agendas para observações de campo. Cada dia eu atribuía uma nota pelo trabalho efetuado – fazia isto a noite – com a motivação de tal nota. E, deste modo, adquiri uma bagagem de conhecimentos, o hábito do trabalho e, sobretudo, o uso de julgar as coisas de modo autonomo, sem repetir os pareceres de outros mas partindo das coisas mesmas»²⁷.

²⁶ *Ivi*, 329 (Carta de 17-18 de setembro de 1936).

²⁷ *Ivi*, 333-334 (Carta de 24 de outubro de 1936).

Por esta capacidade de ternura e de empatia paterna, mas também pela longa e consolidada experiência no campo da formação e da educação, é que as cartas de Florenskij – admirado como docente e procurado como guia espiritual por parte dos estudantes – foram apreciadas pelos leitores e pelos estudiosos por sua significativa dimensão pedagógica²⁸. Elas contém não somente importantes reflexões sobre o tema do estudo e da educação, recados à mulher e aos próprios filhos, mas são o exemplo de um método educativo rico de inovativas intuições e que até hoje não perderam em nada a sua atualidade.

4. A dimensão educativa e cultural

Um dos temas mais recorrentes que se podem observar no conjunto do epistolário de Florenskij é a sua preocupação em transmitir aos filhos a necessidade de cultivar os bens da cultura relacionados com a arte da pintura, com a literatura e a música²⁹. A centralidade e a constante recorrência destes temas nas reflexões do autor russo nos permite afirmar que as cartas do gulag apresentam-se como uma espécie de guia – sintético e precioso – à pintura, à literatura, à música e, em particular, à arte russa. De fato, nelas ouvimos falar de Mozart, Beethoven, Bach, Haydn, Schubert e são nomeados Rustaveli, Goethe, Schiller, Racine, Hugo, Hoffmann, Balzac, mas sobretudo são apresentados e brevemente analisados alguns compositores e literatos russos, entre os quais Čajkovskij, Skrjabin, Dostoevskij, Ostrovskij, Leskov, Turgenev, Puškin, Žukovskij, Lermontov, Boratynskij, Belyj, Brjusov, Tjutčev, Bal'mont, Fet, Ivanov. A convicção sustentada por Florenskij era de que não existiria a cultura se não houvesse um espírito de gratidão pela herança passada. Desse modo, a cultura é viva na medida em que sabe equilibrar-se nos polos opostos da herança do passado e na criação do que é novo.

As reflexões sobre a arte são muito originais porque foram construídas no contato direto com o mundo dos artistas. Muitos deles eram amigos pessoais de Florenskij. Segundo Tagliagambe³⁰ no período em que estava inscrito na Faculdade Teológica de Moscou, Florenskij manteve-se em assíduo contato com o círculo literário simbolista e estabelece estreita amizade com Andrej Belyj que o ajuda a aprofundar o conceito de símbolo. Aliás nas cartas este tema vem à tona. Nas reflexões à filha Olga sobre a natureza do discurso poético Florenskij

²⁸ Sobre textos selecionados a respeito das formas de *paideia* em Florenskij ver: P.A. FLORENSKIJ, *L'arte di educare*, organizado por N. VALENTINI, La Scuola, Brescia 2015.

²⁹ Cf. P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemì*, 163 (Carta de 22-23 de abril de 1937).

³⁰ Cf. S. TAGLIAGAMBE, *Come leggere Florenskij*, Bompiani, Milano 2006, 76.

mostra que as imagens produzidas pela poesia constituem por sua natureza em um símbolo, ele diz: «a poesia restitui o significado semântico por meio de imagens concretas e quanto mais concretas forem tanto maior o valor da obra poética»³¹. A preocupação com a formação dos filhos faz com que Florenskij se dedique a indicar a correspondência entre o estudo das línguas, da literatura e da arte com os estudos da física, da matemática e da biologia. Para ele todas estas áreas não estão separadas, mas são necessárias para as situações concretas da vida independente da atividade que a pessoa escolha desenvolver.

É digna de nota a insistência com a qual procura convencer a mulher e os filhos sobre a importância da arte. Quando, por exemplo, a sua filha Olga lhe pede um conselho com relação a obra de Shakespeare, Florenskij não se subtrai em mostrar um tipo de concepção que não só permite avaliar a obra do poeta inglês mas compreender outras obras como a de Dostoevskij na literatura russa e a de Beethoven na música. Ele diz:

«Shakespeare é próximo a Beethoven mas, por sua força, abraça o mundo inteiro das possibilidades humanas, todas as tonalidades dos sentimentos. Mas sobre este oceano conturbado não repousa aquele raio de luz que é tão evidente nas tragédias antigas. Nele existe muita magnitude, mas falta a santidade enquanto força com uma qualidade diferente que tudo transforma. Observe isso: na obra está presente a força de vontade e em abundância, mas esta vontade aceita a vida de modo passivo, como algo dado exteriormente e não se coloca o objetivo de transfigurar-lá, de iluminá-la»³².

Segundo o pensador russo, portanto, em Shakespeare está expresso toda força da cultura do renascimento. O homem do renascimento diferentemente do homem da cultura medieval está destinado a olhar o mundo somente por meio do espaço criado por ele mesmo. A mesma distinção encontra-se nas orientações sobre os literatos russos Tjutčev e Dostoevskij. À sua filha Olga ele diz: «não é importante saber se Dostoevskij tinha ou não razão. É importante saber que ele e Tjutčev falam de coisas diferentes: enquanto Tjutčev sai para fora dos limites da humanidade, refere-se a natureza, Dostoevskij permanece nos limites da primeira e não fala do fundamento da natureza, mas do fundamento do homem»³³. Ele também aponta as fragilidades presentes nas obras dos famosos literatos russos. Na opinião de Florenskij muitos deles como, por exemplo, Dostoevskij não consideram a natureza, não falam nunca dela. Desse modo, descrevem de forma ilusória a relação do homem com o mundo. Juízos

³¹ P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemì*, 220 (Carta de 29 de novembro de 1935).

³² *Ivi*, 245 (Carta de janeiro de 1936).

³³ *Ivi*, 150 (Carta de 8 fevereiro de 1935).

semelhantes ele dá a respeito do compositor Čajkovskij que “foge conscientemente da ontologia, escondendo-a com a sua melancolia»³⁴.

Segundo o Nosso o estudo da matemática, da física e das línguas junto com a literatura, o desenho, a pintura e a música constituem os elementos para uma formação humana e intelectual completa. «Estas coisas» – explica – «são indispensáveis em qualquer situação da vida e em qualquer atividade que a pessoa desenvolva»³⁵. Palavras semelhantes se podem ler em uma carta endereçada a Nataša, mulher do seu filho Vasilij, na resposta dada à pergunta sobre como educar o seu filho de poucos meses. Ele explica que a criancinha deveria ter o seu primeiro contato com o mundo por meio daquilo que no mundo é luminoso, cristalino: além da natureza, o pequeno deveria nutrir-se da escuta da música clássica (Bach, Mozart, Schubert) e da proximidade com as obras das artes figurativas, para poder receber deste modo as primeiras impressões das melhores manifestações da criatividade humana³⁶. Em outra carta vai insistir com Nataša: «É necessário tocar, ainda que pouco, e habituar os pequenos com os sons. Toque um pouco de Bach e Mozart, para que eles possam imbuir-se de tais ritmos»³⁷. É também muito interessante notar a carta escrita à celebre pianista M. Judina na qual Florenskij lhe agradece por frequentar a casa de seus familiares e avalia com estupor o paraíso de ouro proposto na música de Mozart:

«O mundo enlouquece e se encoleriza na busca por algo, enquanto já tem nas mãos a única coisa que serve: a clareza. [...] Quando o sujeito se distancia do objeto e se contrapõe a ele, tudo se torna convencional e vazio, tudo aparece como ilusão. Só na autoconsciência infantil isto não existe, e assim é Mozart»³⁸.

Com relação à música vemos Florenskij empenhado em dar recomendações explícitas sobre o caminho educativo dos filhos. Estava convencido de que saber tocar algum instrumento musical constituiria um grande conforto para a vida na sua totalidade. À sua esposa Anna escreve para que proporcione uma atmosfera musical com o convite para que as pessoas que visitam a casa possam executar algumas composições, discutir as interpretações e, desse modo, se crie o hábito de escutar as obras dos grandes compositores. Já em carta enviada a Mik, Florenskij explica ao filho que o conhecimento musical ajuda a entrar em contato direto com tudo aquilo que é universal, ou

³⁴ *Ivi*, 388 (Carta de 23 de março de 1937).

³⁵ *Ivi*, 67 (Carta de 12 de novembro de 1933).

³⁶ Cf. *ivi*, 311-314 (Carta de 7-8 julho de 1936).

³⁷ *Ivi*, 357 (Carta de 23-24 de dezembro de 1936).

³⁸ *Ivi*, 281 (Carta de 19-20 de abril de 1936).

seja, com aquelas “vibrações substanciais” e com aquelas “leis gerais” que estão no coração de tudo aquilo que existe e afirma: «aprender a música é muito necessário para a física e a matemática; conhecendo-a você se aproximará destas ciências de modo totalmente diferente do que sem ela»³⁹. Nas missivas há a insistência na ideia de que os familiares não se preocupassem com a vida dele nos campos. A felicidade para Florenskij era saber do crescimento dos filhos na consciência da própria responsabilidade e no cultivo da memória da família. Em carta de 22 de novembro de 1935 ele oferece-nos um significativo método educativo:

«A música, a arte figurativa e a arquitetura podem tornar-se sólidos elementos para a instrução desde que, porém, as obras não sejam simplesmente recebidas, mas também comentadas ativamente. Por isso, para aqueles a quem falta uma preparação, é muito útil comentar em grupo (mesmo ao custo de alguns erros), analisar uma dada obra procurando as palavras para caracterizar este ou aquele momento, assimilando a terminologia adequada e traçando diversos esquemas da obra como um todo. Mas isto se refere a todos os campos: é necessário aprender a colher o inteiro, mas para isso será necessário aprender a caracterizá-lo no seu conjunto e, depois, em um segundo momento enriquecer de detalhes e completar a própria explicação em momentos sucessivos»⁴⁰.

Florenskij dá ênfase à experiência artística da música porque por meio dela se pode conhecer os fenômenos ondulatórios que dependem das leis gerais de tal forma que a compreensão se realize não de modo abstrato mas de forma direta. A ideia do nexos necessário e constitutivo entre uma obra musical ou literária e o real (a vida concreta, a natureza) é exatamente aquela que Florenskij aplica como critério de interpretação para avaliar a qualidade e a utilidade das criações artísticas dos autores por ele tomados em consideração. De fato, as cartas revelam o intensificar-se do desejo de comunicar aos filhos o conjunto de sua própria visão de mundo nos seus detalhes mais importantes e significativos nos limites de cada centímetro quadrado da folha em branco. A Olga ele escreve:

«O segredo da atividade criativa está no fato dela nos conservar jovens e o segredo da genialidade está em conservar a infância, ou seja, a disposição da infância por toda a vida. É exatamente esta disposição que dá ao gênio uma percepção objetiva do mundo»⁴¹.

³⁹ *Ivi*, 163 (Carta de 22-23 de dezembro de 1935).

⁴⁰ *Ivi*, 216 (Carta de 21-22 de novembro de 1935).

⁴¹ *Ivi*, 400 (Carta de 11-13 de maio de 1937).

Segundo Valentini⁴² esta percepção da complexidade do real mostra como Florenskij, fiel guardião da tradição dos padres da Igreja, soube elaborar uma nova filosofia da pessoa com a negação de toda a forma de abstração e a favor da concreta revelação do sujeito por meio dos seus gestos. A importância que Florenskij dá aos fenômenos estéticos como possibilidade para o constituir-se da personalidade, o amar e o conhecer o mundo tem sido objeto de atenção da clínica psicológica contemporânea e, em particular, dos trabalhos de ensino, pesquisa e clínica para Gilberto Safra⁴³ em contexto latino-americano:

«Considero as formulações de Florenskij bastante relevantes para os fenômenos que procuro estudar. Para ele, a estética não se separa da ontologia e da gnosiologia, e o fenômeno estético não se separa do conhecer e do ser. O fenômeno estético dá entrada à pessoa para a possibilidade de ser no mundo. O gesto criador pode, segundo esse autor, ser visto por três vértices distintos: pela perspectiva da estética como beleza, pelo vértice do conhecimento da verdade e pelo ângulo da relação como amor. É por este prisma que vejo o estabelecimento do objeto subjetivo. Só adicionaria a esses três aspectos, mencionados por Florenskij, um quarto elemento: do ponto de vista do ser no mundo, esse fenômeno poderia ser visto como encarnação»⁴⁴.

Pode-se ainda acrescentar que a concepção que tem o pensador russo sobre a gnosiologia pode ser definida, à luz do atual desenvolvimento do pensamento filosófico e da epistemologia da ciência, como um modelo de um pensamento complexo. A percepção do real, por sua vez, expresso nas cartas mostram o dinamismo do símbolo. Tal concepção do símbolo – conforme já sublinhado por nós em outras ocasiões⁴⁵ – diz que tudo o que aparece, isto é, o fenômeno,

⁴² Cf. N. VALENTINI, *Volti dell'anima russa: identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso*, Paoline, Milano 2012.

⁴³ Para exemplificar o interesse e a atual inserção do pensamento de Florenskij a partir da psicologia no Brasil remeto aos seguintes estudos: G. SAFRA, *A contribuição de Pavel Florensky para a situação clínica*, in A.E. ANTÚNEZ AGUIRRE - G. SAFRA - M. FERREIRA VENDRAMEL (orgs.), *Comunidade: fenomenologia, psicologia e teologia, III colóquio internacional de humanidades e humanização em saúde*, Biblioteca Dante Moreira Leite - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo 2014 (publicação digital: <http://tinyurl.com/or7szre>), 197-203; M.L. FERNANDES, *Pavel Florenskij: o pensamento complexo e a psicologia*, in *ivi*, 204-220; G. SAFRA, *Uma clínica não reducionista: contemplando todas as dimensões do ser humano. Winnicott, Florensky e as bases do pensamento complexo*, curso completo em 9 aulas em nível de pós-graduação, ministrado em 2014 (MP3 - áudio, 9 CDs), Edições Sobornost - Instituto Sobornost, São Paulo 2014.

⁴⁴ G. SAFRA, *A face estética do self: teoria e clínica*, Idéias & Letras - Unimarco, Aparecida - São Paulo 2005, 48.

⁴⁵ Para ampliar esta discussão sobre a dimensão simbólica sugiro a leitura de L. ŽAK - M.L. FERNANDES, *Ressonâncias teológicas da fenomenologia simbólica: uma aproximação entre Edith Stein e Pavel A. Florenskij*, in *Pistis & Praxis. Teologia e Pastoral* 8/2 (2016) 245-278; M.L. FERNANDES - L. ŽAK, *A dimensão intersubjetiva do conhecimento: contribuição da filosofia religiosa russa*, in *Estudos de Religião* 29/2 (2015) 133-134.

não é outra coisa senão a porta na direção de algo ainda maior, que está além, o *noumeno*. Algo que é realmente presente no fenômeno, fundando o seu ser (enquanto fenômeno) e dando-se a conhecer por meio dele. Tal teoria vê no real um conjunto de inumeráveis níveis ou estratos – semelhante a uma cebola feita de tantos “véus” – que são interdependentes e reciprocamente comunicantes e do qual se pode dizer que o nível mais na superfície tem o seu fundamento naquele escondido que está além deste e do qual aquele mais na superfície é o símbolo.

Com frequência Florenskij recomendava que os filhos estivessem atentos à esta estrutura interna dos fenômenos. Para introduzi-los nos segredos do conhecimento científico e dos fenômenos naturais era necessário ensiná-los a reconhecer a estrutura interna com as suas conotações universais. Neste particular é significativa a carta escrita à sua filha Olga na qual ensina como seria possível a partir de uma obra literária identificar a forma e a estrutura da respectiva construção literária. Segundo o pensador russo é necessário pensar a partir do que é típico da estrutura das melhores obras literárias e, sobretudo, reconhecer e valorizar a presença das contradições dos fenômenos que observamos. Ele explica:

«Quando você lê uma obra, procure entender como ela foi construída do ponto de vista da estrutura e, mais especificamente, qual a finalidade deste ou daquele particular ali presente. Deste ponto de vista, são particularmente interessantes as fraturas da exposição, as repetições, os deslocamentos no tempo e no espaço e, principalmente, as contradições. Em geral busca-se explicar as contradições como a luta entre algumas versões e como tramas embrionárias que irrompem na narração principal. Do ponto de vista psicológico isto acontece de modo frequente; o essencial, porém, quanto a estrutura não é compreender de onde provenha um certo tema da trama, mas por qual razão, por qual motivo ele foi mantido pelo autor, não obstante as contradições com o tema principal. Ao contrário, quando se examina bem, vê-se que tal contradição serve para intensificar o efeito estético da obra. De tal forma que a contradição aguça a atenção do leitor. Pode-se dizer que quanto mais grandiosa é uma obra, tanto maior são as contradições que podemos encontrar nela»⁴⁶.

Como se deduz de outras cartas do gulag, a polaridade é só uma das características da “estrutura interna” dos fenômenos do real e de tudo aquilo que existe. Ela não é senão uma prova do fato de que a interioridade dos fenômenos é de uma grande complexidade. Ora, esta começa a manifestar-se na medida em que alguém consegue munir-se de paciência, aproximando-se dos

⁴⁶ P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemí*, 153-154 (Carta de 22 de fevereiro de 1935).

fenômenos respeitosamente para poder escutar a “música secreta” que ressoa do interior deles. De fato, quanto mais se penetra no microcosmo de qualquer um dos particulares fenômenos, percebe-se ainda com maior clareza neles a mesma complexidade observada na dimensão macrocós mica.

5. Conclusão

As principais características da visão integral do mundo propostas por Florenskij por meio das missivas enviadas aos seus familiares desde a prisão estão relacionadas diretamente a uma visão cristã da vida. O germe antinômico desta proposta complexa a respeito do real exprime-se na formulação dogmática da profissão de fé com o termo ὁμοιοῦσιος (de igual substância) que com uma única palavra expressa a contemporaneidade da real unidade e diversidade das três pessoas divinas e torna-se segundo Florenskij «o princípio constitutivo de uma *Weltanschauung* na qual as antinomias não são nem alternadas e nem contrapostas umas às outras e são respeitadas na sua peculiar unicidade graças ao conhecimento do seu sentido mais profundo»⁴⁷. No epistolário estão propostas reflexões carregadas de afeto, gratuidade e espontaneidade. É um diálogo gerado nas condições cruéis do cárcere, mas que contém a potente mensagem sobre o significado da vida e do poder do sacrifício da cruz, tal como relata o próprio teólogo em uma das suas últimas cartas:

«Nós não nos contentamos que se responda a pergunta “porque?” e exigimos uma resposta a outras perguntas: “para qual objetivo?”, “qual a finalidade?”. Sim, a vida é feita de tal modo que se pode dar algo para o mundo somente sofrendo as consequências e perseguições. E quanto mais o dom é desinteressado, mais cruel são as perseguições e duros os sofrimentos. Tal é a lei da vida e o seu axioma de base. E mesmo se no teu íntimo você tem a consciência da irrevocabilidade e da universalidade desta lei, quando você se defronta com a realidade, com cada caso específico, somos afetados como se fosse algo imprevisto e novo»⁴⁸.

As cartas como vimos expressam de modo vivo e concreto aquilo que Florenskij havia elaborado na obra *La colonna e il fondamento della Verità* (1914). Elas representam a concretização deste modo de pensar que se tornaram um testamento não só para seus filhos mas para toda a humanidade. Além disso, elas documentam as vivências da profunda conexão com a totalidade dos fatores da realidade e comunicam-nos a necessidade fundamental de aprender

⁴⁷ L. ŽAK, *Verità come ethos*, 256.

⁴⁸ P. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemì*, 375 (Carta de 13 de fevereiro de 1937).

a arte de viver que, segundo Florenskij consiste em preencher cada instante da vida com um conteúdo substancial. Para ele o preceito fundamental da vida é aquele da encarnação que consiste em colocar em ato as próprias potencialidades a serviço do mundo.

Márcio Luiz Fernandes
marciovisconde@yahoo.com.br
PUC-PR - Escola de Educação e Humanidades
Rua Imaculada Conceição, 1155 - Bairro Prado Velho
CEP 80215-901 Curitiba - PR, Brasile

LA KÉNOSIS SILENCIOSA DE UN *HOMO SACER*: EL TODO DEL SENTIDO DEL MUNDO DESDE EL «ÁNGULO DIVERSO» DE LA ESTANCIA EN EL LAGER DE PAVEL FLORENSKIJ

*Francisco José López Sáez**

La conciencia de haber estado interiormente dedicado al amor de “una sola cosa” (transcripción velada de “lo único necesario”, como advierte el Señor a Marta, cf. *Lc* 10, 42) acompañó siempre la percepción que tuvo Pavel Florenskij del sentido y el servicio de su propia vida. En una carta a su hijo Kirill desde el presidio de Solovki, haciendo el balance de la tarea de toda su existencia, ahora seriamente amenazada, le declarará:

«Quisiera escribirte algo sobre mis trabajos, o, más exactamente, sobre su sentido, su ser interno, para que tú puedas continuar este curso de los pensamientos, dado que yo no he sido predestinado a darles forma y conducirlos hasta el final. ¿Qué es lo que he hecho en toda mi vida? He contemplado el mundo como una totalidad, como un cuadro único y como una sola realidad, pero en cada momento dado, o, más precisamente, en cada etapa de mi vida, la mirada ha partido de un ángulo diverso. [...] Yo trabajo siempre en casos particulares, pero mirando siempre en ellos la aparición, la manifestación de lo general, es decir, contemplando el *eidós* platónico-aristotélico (Urphänomen, Goethe). [...] Desde la infancia más temprana hasta el día de hoy pienso porfiadamente en la misma cosa, pero esto único precisa del acceso a partir de muchos lados»¹.

La actividad integral de padre Pavel, tanto en lo que respecta al desarrollo de su propia biografía como a la periodización y maduración de sus temas de reflexión, presenta una verdadera unidad, de ninguna manera artificial, sino más bien aquella unidad vital que siempre ha sido la característica de un auténtico itinerario espiritual. Esta unidad brota desde dentro de la conciencia con la fuerza poderosa que caracteriza a la personalidad ascética del sacerdote

* Profesor Ordinario de *Teología Espiritual Sistemática* y de *Historia de la Espiritualidad*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad de Comillas, Madrid.

¹ Carta desde Solovki nº 92, del 21.02.1937, en P.A. FLORENSKIJ, *Sočinenija v četyrech tomach* [Obras en cuatro tomos], editado por A. TRUBAČEV, M.S. TRUBAČEVA, P.V. FLORENSKIJ, t. 4: *Pis'ma s Dal'nego Vostoka i Solovkov* [Cartas desde el Extremo Oriente y las Solovki], Mysl', Moskva 1998, 672.

ruso, y fue ya forjada y reconocida por el joven filósofo, desde la edad de las primeras decisiones vitales, como un proyecto coherente², en cuyo centro dos palabras contienen simbólicamente la clave teórica y espiritual: *teodicea* y *antropodicea*, culminadas en la *praxis* martirial.

Mi intención en el presente artículo es sondear la dimensión de la *kénosis* como clave hermenéutica del “misterio” final que representa la última etapa de la vida de padre Pavel, su estancia en el silencio descorazonador del campo de las Solovki.

1. La *kénosis* del silencio en la *praxis* final

A pesar del tono de desesperanza que trasluce en muchas de sus cartas desde la prisión, padre Pavel sigue en todo momento afirmando la vida, amándola a pesar del horror que la envuelve, porque la concepción cristiana del mundo es un “sí” a la vida. El sacerdote encarcelado sigue trabajando, cumpliendo su ministerio en la desnudez de una eucaristía sin palabras, en la que el vino y el pan han sido sustituidos por el hielo y las algas; el trabajo activo de este científico cuyo «centro espiritual [...], el sol por el que eran esclarecidos todos sus

² Cito en extenso las declaraciones del joven Florenskij a Koževnikov: «Aquellos sonidos varoniles que Usted – y yo mismo aún más que Usted – quisiera escuchar de mí, resuenan hasta el momento tan sólo en lo más recóndito de mi corazón, y tanto desde el punto de vista subjetivo, por el nivel de mi crecimiento personal, como objetivo, por las tareas que me son encomendadas, todavía no les es posible expresarse al exterior. *γκάθαρισ, μάθησις, πράξις!* “Escribir” sólo es posible sobre aquello que uno ha experimentado como vivencia, y yo sólo estoy en camino (y si llegaré o no, esta es la cuestión) hacia la *πράξις*. Mis artículos científicos, la mayor parte de los cuales no han sido publicados, o incluso están apenas esbozados, mis “cuadernos”, etc.; el extenso trabajo matemático y las observaciones matemáticas: todo esto, como yo lo denomino en mi reflexión, constituye *τά καθαρτικά*, la purificación de mi espíritu de la contemporaneidad. El “poema” (ya escrito) es la culminación del período catártico. La “Columna”, que está siendo reelaborada, si bien su tema ya se había manifestado unos 9 o 10 años antes, constituye la *μάθησις* de la primera mitad, es decir, la teodicea (¡tan sólo!), y todos los temas restantes han sido conscientemente excluidos de ella. Esta es la razón por la que la lírica de la “Columna” no corresponde aún a lo que Usted desea: es algo delicado, intimista y personal, solipsista. Se presupone, y en parte ya está esbozada, la segunda parte de la “Columna”, bajo un título *diverso*, la segunda parte de la *μάθησις*, es decir, la antropodicea, sobre los misterios y los Sacramentos, sobre la gracia y la encarnación en todos sus aspectos y formas. En ella comienza a percibirse un poco más la *πράξις*, pero espero que su dimensión artística, su “tono”, que anticipará con toda conciencia lo que vendrá ulteriormente, ya no será ni de “caramillo” ni ahogado en lamentos (precisamente por causa de este problema del dolor se plantea el problema de la teodicea; de otro modo no quedaría más que la fiesta de los esponsales y la pastoral), sino que su tono será “de drama”, en el sentido contemporáneo de la palabra, y con signos que aluden a la tragedia. Puedo intuir en la *πράξις* ulterior también el tono de la tragedia-misterio. Pero esto *tan sólo* se deja adivinar, y yo apenas me puedo imaginar cómo será esto, y si será de algún modo. Mucho, mucho hay que crecer para superar la *μάθησις*, y es necesario sufrir muchísimo para llegar crecido hasta el misterio, hasta la *πράξις*» (*Perepiska P.A. Florenskogo i V.A. Koževnikova* [*Correspondencia de P.A. Florenskij con V.A. Koževnikov*], en *Voprosy Filosofii* 6 [1991] 108-109).

dones, era su sacerdocio»³, sigue empeñado en que la *integridad compleja*, la *idea*, el *sentido* integral, se encarnen en el mundo sin desmaterializarlo, tocando experimentalmente la última constitución de la materia⁴, y no añadiéndole un esquema ilusorio: preparando la materia del mundo, en definitiva, para la transfiguración final. ¿Y no es esto lo que hace, en un sentido eminente, la misma Eucaristía?

Padre Pavel tiene que vivir su gesto eucarístico como santidad desesperada en un mundo en el que lo sagrado ha enmudecido totalmente. El símbolo más tremendo de este enmudecimiento es, sin duda alguna, el altar del antiguo Monasterio convertido en letrina. Duele profundamente vislumbrar el sentimiento íntimo del prisionero detrás de las líneas que ahora transcribimos, en las que se lamenta de la “ausencia de música” en este espacio que representa el corazón del Gulag:

«Un conocido me pregunta por qué no escribo ya nada sobre los sonidos aquí en las Solovki, y hablo, en cambio, tan sólo de los colores y de las formas. Porque aquí todo está sin sonidos, como en los sueños. Es el reino del silencio. Naturalmente, no a la letra, porque hay más que abundancia de todo tipo de ruidos molestos, y vienen ganas de encerrarse en alguna parte para permanecer en silencio. Pero el hecho es que aquí no se escucha el sonido interior de la naturaleza, la palabra interior de las personas. Todo se desliza, como en un teatro de sombras, y los ruidos llegan del exterior, como una cosa inútil y fastidiosa, o como bullicio. Es algo difícil de explicar, cómo es posible que nada tenga sonido, por qué no está aquí la música de las cosas y de la vida; yo mismo no llego a comprender hasta el fondo por qué es así, pero esta música no está. Tan sólo la resaca (pero que se escucha muy raramente) y el ulular del viento escapan de esta característica de las Solovki. Otras causas externas refuerzan además esta impresión: no hay ruido de tranvía, ni claxon de coches, no se oyen pasar las carrozas, ni chirriar los trenes; sólo raramente se oye el silbido del vaporeto, pero de ninguna parte resuenan can-

³ S. BULGAKOV, *Sviaščennik o. Pavel Florenskij* [El sacerdote Pavel Florenskij], en P. FLORENSKIJ, *Uvodorazdelov mysli, Sobranie Sočinenij*, t. 1: *Stat'i po isskusstvu* [En las vertientes del pensamiento, *Obras Completas*, t. 1: *Ensayos sobre el arte*], YMCA-Press, Paris 1985, 11.

⁴ «Lo entero es siempre simple y complejo a un tiempo. “Lo entero viene antes de las partes” (ontológicamente antes), pero no existe sin la complejidad, o sea, sin las partes. Así como las partes no existen sin lo entero, o sea, por sí mismas. Los átomos, los electrones y las otras partículas son muy útiles, y sin embargo no son un fruto de la experiencia directa, sino un postulado, una idea reguladora, y esta idea avanza siempre más allá, en la medida en que se desarrolla la experiencia. Por eso todos hoy se ocupan de ciencias físico-químicas. A mí, en el fondo del alma, no me gustan todos estos esquemas, aún reconociendo su necesidad para nosotros. Sin embargo, las mentes verdaderamente grandes, como Faraday, Pasteur y otros, no han tenido necesidad de estas construcciones, y han edificado la ciencia sin su ayuda. Diría que quizá estos esquemas desmaterializan el mundo; son muy útiles porque ayudan a esquematizar los fenómenos, pero mientras lo hacen, es más, justo por esto, conducen a desviaciones, crean el dañoso hábito de sustituir lo que es realmente observado con un determinado esquema y un artificio de tipo abstracto» (Carta nº 85, del 24.12.1936, a su hijo Kirill, en *Obras*, t. 4, 627).

ciones o risas. Las transmisiones de la radio se insinúan como una fuerza extraña que no hace revivir, sino que sólo molesta los nervios. Por esta razón me parece que precisamente la ausencia de descripción de los sonidos expresa la atmósfera de las Solovki, y mucho más fielmente que si me pusiese a hablar de ellos. Te beso, cara mamá, cuidate, aprovecha el verano y que te conserves sana»⁵.

«Aquí no se escucha el sonido interior de la naturaleza, la palabra interior de las personas»; «no está aquí la música de las cosas y de la vida». Para calibrar exactamente el sentido desgarrador de esta ausencia de música en las Solovki, escuchemos algunos párrafos del filósofo sobre la música interior del hombre y de las cosas, tomados de una carta al amigo Rozanov que constituye un verdadero tratado antropológico sobre la música:

«La danza es manifestación del ritmo del alma, y un alma que esté viva no puede carecer de ritmo. Aquello que representa la danza en el exterior lo representa interiormente la música. Una danza reconducida al interior, la danza contemplada en la interioridad, la danza no manifestada: esto es precisamente la música como ritmo interior del alma, su vida secreta. La música exteriorizada, una música que se ofrece visiblemente a la contemplación, la música manifestada: esto es la danza como ritmo exterior del cuerpo, su vida expresada.

La música del alma es aquella música que resuena, casi como un acompañamiento sonoro, siguiendo los pasos de un hombre viviente, la melodía que escolta su vida; ella aparece a la mirada exterior como danza. No hubo un solo santo que caminase derecho: todos danzaban. Y todos ellos bailaban sobre cuerdas de arpa, y cada una de estas cuerdas, según Böhme, era ella misma un arpa. Sólo no danzan las “almas muertas”, pero todo lo que está vivo pulsa rítmicamente, baila, y cada pequeña vena, cada mínima articulación y cada fibra de lo que es viviente baila sin interrupción. En el cielo danzan solemnemente los “coros concordes de los astros”, y rozan las misteriosas cuerdas de las profundidades celestes, y se forma con ellas la “música de las esferas”, la armonía “celeste”, e incluso “supraceleste”. No se trata de una alegoría florida, es una pura descripción. Esto es así: aquella música es capaz de deslizarse en unos oídos *distintos* de los que crecen sobre la cabeza, y la escuchan con la totalidad del ser. Y los Ángeles conducen los semblantes, es decir, los coros, y “lo terreno se regocija con lo celeste”. “Con alegres pasos” danzan colmados del “vino nuevo”, embriagados. Los anunciadores de la Buena Nueva del Espíritu, que es el vino dulce, y los “pies hermosos” – es decir, bellos, rítmicos– de los apóstoles, difunden la noticia de la “vida inexhaustible”, que brota de la tumba portadora de vida. “Iniciador de la vida” – “Pastor bueno”. ¡De qué modo tan filisteo interpretan los virtuosos filántropos este “bueno (*dobryj*)”, en el sentido de unos meros “patronazgos para los pobres” [...]! “Bueno” (*dobryj*) significa en eslavón *bello*. “*Ego eimi poimen o kalos*”: el pastor bello, el esposo

⁵ Carta nº 70, a su madre, del 6-7 de agosto de 1936, en *Obras*, t. 4, 526.

del “Cantar de los Cantares”. Y del esposo bello, cuyo nombre es “ungüento derramado”, procede todo el elemento de la eclesialidad, lleno de ritmo por dentro, danzante al exterior. Y he aquí proclamado, a partir de este momento, el *mandamiento* de la alegría (en las lágrimas es posible el gozo), es decir, el mandato de danzar. Porque aquello que es gozo por dentro, es danza por fuera. Y que nadie camine simplemente, sino que todos bailen.

Hay danzas para las diversas edades, para los diversos estados, para los diversos tiempos, teniendo en cuenta las diversas posturas del cuerpo. Se puede danzar tendido, sentado, permaneciendo en el mismo lugar. ¿Acaso el hombre viviente se comporta cuando está en pie como una placa en un poste? No, el hombre siempre está cayéndose, hacia un lado o hacia el otro, y durante todo el tiempo se echa hacia el lado contrario, se balancea. Y el hombre, cuando yace, no está fijo como una piedra, sino que permanece activo. Y cada uno de nosotros, al sentarse, no lo hace como se da un puñetazo, sino realizando una serie de esfuerzos interiores. El viviente, en todo lo que le es propio, *hace*, y no “*se hace algo con él*”; ya sea el yacer, ya sea el sentarse, o el estar en pie, todo esto son actividades y no meros estados, porque no hay en el viviente nada que sea tan sólo un estado. Su mismo cuerpo con sus órganos propios se está haciendo constantemente, y es incesantemente creado por su forma viviente: no se trata, tampoco en este caso, de un *facto* bruto, sino de un acto; su corporalidad no es un estado, *sino* una actividad, no es una cosa, sino que se trata de la vida. Todo es viviente, y lo viviente es algo que pulsa, es algo rítmico; y podemos así constatar cómo en esa vida se manifiesta la música interior del alma. Si el alma escucha la “armonía de las esferas”, entonces también todo el cuerpo y todo aquello que está *alrededor* del cuerpo y procede *del* cuerpo: los vestidos, las maneras, toda actividad, toda la organización de la vida, todo ello viene construido, todo vibra, todo se mueve a imagen y semejanza de la única música celeste. Pero si el alma no escucha más que el ruido de las bolas en los contadores, el chasquido de la máquina de escribir, el zumbido de las ruedas de las fábricas o el ruido del equipaje, ella misma se vuelve como si fuera una de estas cosas, ella misma hace ruido como los contadores o retumba como un tonel vacío sobre el pavimento; y del mismo modo retumba su cuerpo, y con el mismo estruendo se desarrolla toda su actividad. Aquel que “no es de este mundo”, está en pie y danza, está sentado y canta con todo su cuerpo, yace y sigue coordinándose. Pero aquel que “es de este mundo”, se vuelve enteramente, no un ser vivo, sino algo mecánico»⁶.

Si la música es el ritmo de lo sagrado en el hombre, y el hombre mismo es música, la ausencia en este lugar de “la música de las personas y de las cosas” indica la máxima desacralización posible, la presencia misma del infierno. El mayor signo de la percepción *kenótica* de la situación que le rodea en las islas

⁶ P. FLORENSKIJ, Carta a Vasili Rozanov del 18 de enero de 1913, en V.V. ROZANOV, *Literaturnye izgnanniki. Kniga vtoraja [Páginas literarias excluidas. Libro segundo]*, Respublika-Rostok, Moskva-Sankt-Peterburg 2010, 97-98.

Solovki es, así, la ausencia de *música*, o bien, dicho de otro modo, la ausencia de alma, porque el sonido, según expresa el filósofo ruso en su proyecto de antropodicea, es directamente el alma de las cosas:

«Al escuchar un sonido, ya no pensamos *motivados por él*, y tampoco pensamos *en torno a él*, sino que precisamente lo pensamos *a él y en él*: este eco interior del ser resuena también interiormente en nuestra propia interioridad. El sonido penetra inmediatamente en nuestra intimidad, es absorbido por ella de un modo inmediato y, no teniendo necesidad de una elaboración ulterior, es siempre reconocido y comprendido por sí mismo como el alma de las cosas. Las cosas y los acontecimientos nos hablan con su sonido directamente, de alma a alma»⁷.

La metáfora visual, constantemente utilizada por Florenskij, llevaría a contemplar este fragmento desechado de mundo como un pre-gusto del *Hades*. La ausencia de visibilidad, tanto para los otros amados, que habitan la lejanía, como para el Otro divino, cuya existencia es negada por este lugar-sin-lugar, es reforzada por la ausencia de musicalidad. Significa que nos encontramos en el corazón del infierno. La música caracterizaba el movimiento sagrado del mundo. En este espacio, prefiguración de la situación global de la cultura en el momento que atravesamos, lo sagrado enmudece, o se pervierte traspasándose idolátricamente al mismo poder totalitario del hombre-sin-Dios.

Las reflexiones del joven estudiante moscovita sobre la diferencia entre “lo intemporal” y “lo sobre-temporal” adquieren un carácter trágico a la luz de esta última etapa de su vida:

«... él amó lo intemporal cubierto de niebla...» (A. Belyi, *Severnaia Simfonia*). No lo in-temporal, sino lo sobre-temporal. Lo in-temporal significa la muerte, porque donde no hay tiempo, allí tampoco se da el cambio, ni la vida, ni el movimiento. La temporalidad es el desvelamiento hacia afuera de la vida, de la actividad vital. Pero la temporalidad es algo distinto de la extensión en el tiempo, la fragmentación temporal del espíritu viviente. Esto se confunde. El tiempo extendido (de la duración exterior) es un tiempo, por así decirlo, deteriorado, privado de su propia idealidad. El tiempo auténtico es el síntoma de la auténtica vida, de la plenitud. Sin embargo, la vivencia de los propios “estados [*sostoiania*]” [de conciencia] no es algo que esté plenamente vinculado con la totalidad [*tseloe*]; no es otra cosa que el pequeño “ego”, los pequeños sujetos empíricos, la descomposición y desdoblamiento iniciales de la personalidad, etc. Dado que el sujeto transcendental se descompone en los sujetos empíricos, estos últimos son los que constituyen finalmente su estado de conciencia, etc. Ciertamente, hablando con propiedad,

⁷ P. FLORENSKIJ, *Filosofskaja antropologija [Filosofía antropológica]*, en Id., *Sočinenija v četyrech tomach [Obras en cuatro tomos]*, editado por A. TRUBAČEV, M.S. TRUBAČEVA, P.V. FLORENSKIJ, t. 3(1), Mysl', Moskva 1999, 41.

para estos sujetos “personales” (como personajes) y empíricos en nosotros no se dan unas fronteras determinadas. Por su propia esencia, el sujeto empírico, “el término medio entre el todo y la nada” (Pascal), puede ocupar cualquiera de los grados que van de la omni-unidad a la omni-fragmentación, de la auténtica personalidad única de la Divino-humanidad (corrompida por el pecado original, pero restablecida místicamente en vistas a la re-unificación) a la fragmentariedad en las asociaciones del sopor somnoliento, y, en el límite, a la plena fragmentación del idiota (la *amentia*). Si nos quedásemos enteramente en este último punto de vista, en el punto de vista de la escuela de la psicología de la asociación, entonces el tiempo sería una especie de *mè on*, el esquema permanente, pero sin subsistencia ninguna, de la fragmentariedad del espíritu. Los estados de conciencia separados se autoafirman de modo egoísta, como “personalidades”, “personajes” egoístas que se autoafirman. No se da plenitud, una consonancia plena; cada uno quiere convertirse en el lugar de la unidad integral total [*na mesto vsetselostnogo edinstva*]. Cada uno se auto-afirma y es excluido por los otros, de un modo en el que este otro, a su vez, puede ser siempre substituido por otro nuevo. La plenitud es como si se realizara en el torbellino de los acontecimientos externos, en la rueda de las cosas y “el eterno girar”. Pero un tiempo de esta cualidad (la “imagen de la eternidad”) es, precisamente, tan solo la imagen, un reflejo engañoso y seductor de la eternidad-plenitud. Este es también el tiempo que han analizado con el nombre de tiempo los psicólogos y filósofos, pero en realidad se trata tan solo de la negación del tiempo. Este tiempo es tiempo tan solo en la medida en que admite a pesar de todo alguna variedad de formas (*mnogoobrazie*), pero es un tiempo en el que los acontecimientos no son susceptibles de ser insertados en un hilo conductor. Esto es lo in-temporal, pero no plenamente, porque una plena intemporalidad sería una plena fragmentación, la “separabilidad infinita”. Sin embargo, cuando llega Cristo, la conciencia se vuelve menos fragmentada. El sujeto empírico accede a una mayor cercanía a lo transcendental; cuando tiene comienzo la mayor plenitud, entonces el tiempo comienza a adquirir en la conciencia un aspecto más conveniente, se hace más cercano al tiempo auténtico. Los acontecimientos se anudan, las vivencias se siguen, concuerdan recíprocamente. La melodía es la armonía extendida, la armonía es la melodía comprimida en el tiempo (cf. Henrik Helmholtz [1821-1894, alemán, investigador en medicina, físico y matemático]); pero también en lo temporal, más exactamente, en el tiempo extendido de la duración, la melodía puede indicar el acorde sobre-temporal, el vigoroso ramo de flores de unos tonos que estallan palpitantes, que resuenan en conjunto, y sin embargo cada uno suena individualmente. Siendo cada uno en función del todo, es apenas percibido como tal en el conjunto de la interpretación, y sin embargo no pierde su ser, no deja de ser él. La razón es que para la armonía es necesaria la multiplicidad, para una multiplicidad se precisa la variedad de formas, y para que haya una variedad de formas es necesario lo que es múltiple en su esencia, es decir una variedad de ideas; y estas ideas, sea cual sea su unidad, no se confunden en una, sino que, en su diversidad, se encuentran reunidas en la unidad. Los sonidos que resuenan independientemente conforman los tonos; después, hacen la melodía; y, por medio del arpeggio, confluyen en la armonía. El sonido empírico en su efectiva realidad natural (el primer estadio) se

presenta tan solo como unos sonidos dispares separados; toda la “logificación” de la realidad efectiva se resume en la melodía; es posible que nosotros, en este momento, estemos en el período del arpegio. Es aquel momento en el que estalla el coro de múltiples voces en un acorde único. “Ya no existirá el tiempo” (*Ap* 10, 6); pero este “no existirá” no hay que entenderlo en el sentido de la ausencia del cambio, sino en el sentido de la ausencia de fragmentación, porque el cambio y la contigüidad de los elementos fragmentarios no están en absoluto unidos entre sí por vínculos necesarios (cf. el “movimiento geométrico”, el “desarrollo dialéctico”). El tiempo se condensará en un solo punto, porque “para el Señor mil años son como un día” (*2 Pe* 3, 8). Si el tiempo no existiera absolutamente, si pasase a ser *lo in-temporal envuelto en la niebla*, y no más bien lo sobre-temporal resplandeciente como el sol, lo sobre-temporal irradiante, ¿cómo sería entonces posible esto: “no habrá ya enfermedad, llanto y suspiros, sino *vida sin fin*» (palabras del Apocalipsis cantadas en la oración de exequias)?; porque sin tiempo no hay vida, y menos aún una vida sin fin. El síntoma de la Vida infinita es el tiempo sin fin, un tiempo pleno, esquema de una actividad interior plena, que resuena con múltiples voces”⁸.

La música es la medida interior de un tiempo pleno. El universo se ha convertido en las islas Solovki en un espacio disarmónico en el que reina el tiempo de la auto-afirmación de todo contra todo, el tiempo vacío de las almas muertas, la ausencia de música como sentido de las experiencias fragmentadas por el caos de la violencia. Pero el reclamo del joven Pavel al arpegio final (la melodía de la divino-humanidad, Cristo como unidad integral de las conciencias humanas) resuena como un gesto de esperanza apocalíptica, un acto de fe en la unidad del mundo en Aquel que es todo en todas las cosas. El condenado a muerte que fue padre Pavel convertirá en gesto de santidad este arpegio kenótico de su fe inquebrantable.

2. El último gesto kenótico: el saludo a la imagen de Dios en el hombre en un mundo desacralizado

El itinerario espiritual de Florenskij hubo de atravesar una última etapa crucificada, fragmentada, en el ambiente *infern*al de las islas Solovki, que son ejemplo de una empiría trastocada en la que parece que el destino se ríe de las aspiraciones del hombre⁹. Pero, en este sinsentido, en este sentido inverso de

⁸ P. FLORENSKIJ, *Zapishnaja tetrad'* [*Diario*. Escrito en 1904-1905], en E.V. IVANOVA (Ed.), *Pavel Florenskij i simvolisty*, Jazyki slavjanskoj kul'turoj, Moskva 2004, 344-345.

⁹ «Desde hace tiempo he llegado a la conclusión de que todos nuestros deseos se realizan en la vida, pero se realizan con una tardanza demasiado grande y de un modo caricaturesco irreconocible. En los últimos años anhelaba una vida en medio del bosque con un laboratorio, y ¡helo aquí!, pero en Skovorodino. Quería

los acontecimientos, Florenskij seguirá afirmando la victoria del Logos contra el caos¹⁰, aunque ya no se escuche la música de las cosas.

Pero ¿cómo se manifiesta el logos sagrado en el caos de la desacralización completa, en el espacio político de la *nuda vida*? Porque nos encontramos de cabeza sumergidos en el terreno imposible del *Homo sacer*, el abandonado, aquel que no cabe en las categorías de lo sagrado, porque es insacristificable a una divinidad cualquiera, pero es impunemente asesinado por cualquier mano furtiva.

Giorgio Agamben, en su estudio sobre el *homo sacer*¹¹, sitúa el origen de lo sagrado en la figura del hombre abandonado, “insacristificable” a los dioses pero “asesinable” por todos con impunidad: es decir, fuera de toda relación religiosa y a merced de la violencia del Estado. Esta situación de abandono a la muerte, que constituye la clave del estado de excepción, se ha convertido en dominante de la política contemporánea. La excepción justifica la regla y nace para sostener la norma, como el chivo expiatorio carga sobre sí con la violencia de la sociedad, pero los campos de concentración, como símbolo supremo del estado de excepción en el siglo XX, se han convertido, así lo señala Agamben junto con otros autores¹², en la *norma* de la actual bio-política, donde apenas cabe ya la excepción. La respuesta de padre Pavel será mantener hasta el final el *gesto kenótico* de la santidad, reconociendo en el ser humano abocado a la muerte violenta, en el *homo sacer* vendido a la destrucción, la misma imagen de Dios: este hombre que sufre es la *imagen kenótica* de la Santidad divina, el último arpegio en el misterio de la cruz.

Cuando lo sagrado enmudece, lo santo grita. Y grita como un gesto aparentemente insignificante, pero cargado de todo el sentido de la santidad: el gesto santo de reconocer la dignidad del hombre en el espacio desacralizado.

ocuparme de cuestiones del suelo, y ha llegado también esto de todos modos: allí. Antes había soñado con vivir en un monasterio: ahora vivo en un monasterio, pero en las islas Solovki. En mi infancia me venía a la imaginación el vivir en una isla, observar las mareas y ocuparme con las algas. Ahora estoy en una isla, aquí domina la marea, y pronto, quizá voy a tener que trabajar con las algas. Los deseos se cumplen de tal modo que no los puedes reconocer, y sólo cuando hace ya tiempo que pasaron» (Carta nº 2, del 5.11.1934, a su mujer, *Obras*, t. 4, 143).

¹⁰ «En medio de las aguas muertas de la historia, el santo, a pesar de todo, es un viviente: a pesar de los elementos del mundo este, o, mejor, del único elemento, cuyo nombre es Destrucción, Corrupción, Desestructuración, Pérdida de la unidad, Aniquilación, Caos, Muerte, y en la lengua de la filosofía de la naturaleza y de la física: Entropía. Y por eso el santo, por sí mismo, testimonia que existe la Fuente de una fuerza que se le contrapone: la Vida» (P. FLORENSKIJ, *Filosofía kul'ta. Opyt pravoslavnoj antropodicej* [*Filosofía del culto. Ensayo de antropodicea ortodoxa*], Mysl', Moskva 2004, 376).

¹¹ Cf. G. AGAMBEN, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*, Pre-Textos, Valencia 1998. Cf. también *Id.*, *Estado de excepción. Homo sacer II, 1*, Pre-Textos, Valencia 2010², y, sobre todo, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo sacer III*, Pre-Textos, Valencia 2010².

¹² Cf. C. AMÉRY, *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI? Hitler como precursor*, Turner-Fondo de Cultura Económica, Madrid-México D.F. 2002.

Uno de los pocos supervivientes que pudieron convivir con Padre Pavel durante sus últimos momentos recuerda de su comportamiento en las Solovki tan solo un gesto, pero un gesto que resume el sentido de toda una vida:

«En las Solovki trabajó en la oficina de proyectos presupuestarios, donde se elaboraban proyectos a largo plazo. Él era muy humilde, incluso tímido; al saludar, se quitaba la gorra y se inclinaba profundamente; llevaba la barba bastante larga, y también anteojos oscuros en una montura de hierro»¹³.

Es curioso que el último recuerdo que nos queda del sabio ruso sea un saludo impresionante, casi exagerado en el ambiente de desacralización del campo de basuras humanas. Pero este saludo supone, en Pavel Florenskij, un verdadero rito, una liturgia entera, un gesto de santidad. Para el estudioso de los ritos litúrgicos que fue padre Pavel durante toda su vida, en efecto,

«no existen fronteras delimitadas para el rito: por su esencia, el rito lo es *todo*, porque todo aquello que no es rito no debe ser, y no forma parte del único tejido de la experiencia “cultocéntrica”. Fácticamente, nosotros llamamos límite del rito cada vez a la frontera de nuestro reconocimiento. Por ejemplo, *saludamos por la calle* quitándonos el sombrero: ¿se trata o no de un rito? Ciertamente, la mayoría dirá que es tan sólo una costumbre, es decir, no introducirá el saludo en las fronteras del rito reconocidas por él. Pero san Juan Damasceno afirma que nos quitamos el sombrero ante un conocido que se acerca, y que *debemos* quitárnoslo, porque con ello expresamos la veneración religiosa hacia la *imagen* de Dios, que está en el hombre: el hombre es aquel mismo icono, el icono de su Señor¹⁴. Esto significa que el saludo – el saludo a un conocido por la calle – no es ya una “costumbre”, sino un rito»¹⁵.

El gesto de Florenskij habla por sí mismo. Donde lo sagrado enmudece, el gesto grita. Pavel Florenskij ha realizado verdaderamente, en un gesto profético, el paso *de lo sagrado a lo Santo* requerido por el filósofo Lévinas¹⁶, indicando así el camino *kenótico* de la experiencia cristiana en estos momentos desolados de la historia.

¹³ JU.I. ČIRKOV, *A bylo vse tak... [Y fue todo así]*, Politizdat, Moskva 1991, 85.

¹⁴ Probablemente, Florenskij se refiere al siguiente texto: «Dios en el principio creó al hombre a su imagen (Gn 1,26). Partiendo de aquí, la razón por la que nos saludamos inclinándonos uno ante otro, ¿no es porque estamos creados a imagen de Dios?» (SAN JUAN DAMASCENO, *De fide orthodoxa*, IV, 16). «El cuarto aspecto del saludo es cuando nos inclinamos uno ante otro, en cuanto que tenemos en Dios nuestro común destino y estamos creados a imagen de Dios; nos inclinamos uno ante otro, mostrando humildad y cumpliendo el mandamiento del amor» (SAN JUAN DAMASCENO, *Tercer Discurso contra los que niegan los santos iconos*, XXXVII).

¹⁵ P. FLORENSKIJ, *Filosofía kul'ta*, 214.

¹⁶ E. LÉVINAS, *Du sacré au saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Les Éditions du Minuit, Paris 1977.

Se muestra así cómo la última etapa de la vida de Pavel Florenskij, sellada por el fusilamiento, tiene un profundo significado en la “contemplación del mundo como una totalidad”, por cuanto el sentido (en sus palabras, «el Logos contra el caos»¹⁷) que el filósofo ruso ha querido afirmar vitalmente en todos sus trabajos encuentra en su muerte violenta una confirmación *sub contrario*, precisamente en una *kénosis* final que constituye su última palabra-silencio¹⁸, sello divino de una existencia vivida en la continua vigilancia y la integridad. Su muerte será el “último ángulo diverso” desde el que, lejos de desmentirse, se confirma existencialmente el valor de la realidad como habitada por una inagotable fuente de sentido, donde relucirá, en palabras de Balthasar¹⁹ *el todo* (la voluntad del Padre y la bondad integral de su creación, fuente de la dignidad sagrada de la criatura humana) *en el fragmento* de la cruz.

Francisco José López Sáez
franjolosa@comillas.edu
Pontificia Universidad de Comillas
Calle de Alberto Aguilera, 23
28015 Madrid
Spagna

¹⁷ Cf. S.M. POLOVNIKIN, *P.A. Florenskij: Logos protiv chaosa* [P.A. Florenskij: *El logos contra el caos*], Znanie, Moskva 1989.

¹⁸ «No hubo ninguna “tragedia con efectos especiales” y, si se trató de martirio, fue un martirio en el pleno espíritu del siglo XX: un ser humano obligado al silencio y confiado a una anónima fosa común» (A. PYMAN, *Pavel Florenskij. La prima biografia di un grande genio cristiano del XX secolo*, Lindau, Torino 2010, 411).

¹⁹ Cf. H.U. VON BALTHASAR, *El todo en el fragmento. Aspectos de teología de la historia*, Encuentro, Madrid 2008.

PÁVEL FLORENSKI EN LA «ISLA DE LOS VIENTOS». EL COMBATE POR LA BELLEZA

*Fidel Villegas Gutiérrez**

1. Introducción

En el presente artículo intentaremos un acercamiento a la figura de Pável Florenski desde el punto de vista de sus vivencias de la naturaleza a largo de los años de su reclusión en las islas Solovki, tal como quedan reflejadas en las cartas que desde allí envía a su familia¹. El pensamiento que fue elaborando a lo largo de toda su vida sobre la razón de ser de la criatura, en sí misma y como objeto del conocimiento humano, se hace ahora de modo intensísimo vida concreta en las dramáticas circunstancias por las que está atravesando. Asistimos a la lucha titánica de Florenski por mantener su personal integridad, apoyándose en el recuerdo de los suyos y en el sentido de su responsabilidad para con ellos, y vemos cómo es su relación con los elementos de la naturaleza, con los paisajes que constituyeron el entorno de los años finales de su vida. Para él no hay vida verdadera si no es en contacto con la naturaleza, fuente de alegría y de belleza porque no es sino reflejo y símbolo de la Belleza eterna. El auténtico sentimiento de la naturaleza solo es posible en la relación viva con el ser de la criatura misma, no solo con sus formas abstractas, y está tan alejado de quienes buscan el placer estético subjetivo en las bellezas naturales² como de quienes «se empeñan en crear para ella una prisión de conceptos»³.

Los textos en los que Pável Florenski se ocupa de la descripción directa de paisajes y elementos de la naturaleza vienen insertados en el conjunto de las

* Profesor de *Lengua y Literatura Españolas*, Centro Educativo Altair, Sevilla. Director de *Númenor. Revista de literatura y pensamiento*.

¹ P. FLORENSKI, *Cartas de la prisión y los campos*, traducción e introducción de V. GALLEGO, EUNSA, Pamplona 2005. El título corresponde a la edición en español de las cartas que escribe a su familia desde el gulag. Esta edición no recoge la totalidad de la correspondencia.

² Cf. P. FLORENSKI, *La columna y el fundamento de la Verdad. Ensayo de teodicea ortodoxa en doce cartas*, traducción y edición de F.J. LÓPEZ SÁEZ, Sígueme, Madrid 2010, 267.

³ *Ivi*, 628 (nota 478).

noticias y reflexiones que el autor va transmitiendo a su familia. Tienen, pues, una dimensión esencialmente existencial: son los paisajes concretos de los lugares en los que se ve obligado a vivir durante su confinamiento en los campos de concentración soviéticos, vistos por un hombre que experimenta el íntimo sufrimiento del alejamiento injusto de todo lo que ama, de su trabajo, de su familia. El lector se conmueve al presenciar los matices de ese contacto, que no deja de ser contradictorio: parece como si le estuviera vedada en muchos momentos la percepción de la belleza, como si no consiguiera experimentar el consuelo que necesariamente otorga la criatura al hombre que la contempla en su auténtico ser.

Recapitulando el conjunto de sus ideas sobre la obra divina de la Creación y la tarea ascética del hombre en busca de la integridad espiritual, a la vez que pacientemente va explicando a sus hijos cómo ellos mismos deben vivir y mirar el mundo y la naturaleza, Florenski se dispone a afrontar su vida de desterrado como un combate por la Belleza.

2. *Un niño asombrado*

La obra de Pável Florenski es un cántico asombrado por las maravillas de la Creación y la grandeza del Hombre que la habita. Desde su infancia había percibido con todo su ser, más allá de la razón discursiva⁴, el carácter misterioso de la realidad que es, en su multiforme variedad, símbolo de la eternidad y de la verdad divinas. Y a lo largo del desenvolvimiento de su vida y de su pensamiento, desde sus primeros pasos intelectuales en el ámbito de las matemáticas hasta sus trágicos años finales de confinamiento en el gulag soviético, cuando en sus magistrales cartas a su familia expone una síntesis cumplida de su vida y pensamiento, reflexionó con originalidad y apasionamiento sobre la Naturaleza. Y no solo en cuanto objeto de conocimiento sino en cuanto realidad íntimamente experimentada, tan cercana que no le resultaba posible entenderse a sí mismo sino en contacto vital con ella, en relación de amorosa contemplación. Deseó «ser capaz de vivir y sentir en compañía de toda la creación, pero no de aquella creación que el hombre ha profanado, sino

⁴ F.J. López Sáez, en la *Presentación* a su edición de *La columna y el fundamento de la Verdad*, 26, explica que para comprender a Florenski es imprescindible estar al corriente de «la distinción entre la facultad cognoscitiva del entendimiento, la razón discursiva, basada en los principios lógicos, y la facultad de la razón integral, que supera las contradicciones del entendimiento lógico, no disolviéndolas en un misticismo irracional, sino integrándolas como antinomias espirituales». Por otra parte, M. MOSTO y M. JASMINOY exponen sucintamente el contexto de la filosofía rusa en el que se enmarca esta manera de concebir las relaciones entre vida y pensamiento: Pável Florenski: *ciencia, creación y amor trinitario. Vida e ideas de un científico, filósofo, teólogo y sacerdote ortodoxo*, en *Quaerentibus. Teología y Ciencias* 5 (2016) 18-43.

de la que salió de las manos de su Creador; volver a percibir en *esta* creación otra naturaleza más alta; atravesando la corteza del pecado, palpar el núcleo puro de la creación divina»⁵.

Del mismo modo que afirmaba que no era posible pensar sobre aquello que no se hubiera experimentado, que la indagación en determinadas zonas del conocimiento solo es factible si se ha producido una transformación interior, tuvo el convencimiento de que la única mirada verdadera a la naturaleza es la de quien es capaz de percibir la unidad sustancial del mundo, superando la fragmentariedad de la percepción de los fenómenos aislados: «el hombre y la naturaleza se pueden entender como reflejo uno del otro»⁶.

Florenski expuso con detalle estas ideas en el libro de memorias que escribió para sus hijos. «El mundo vivía y yo comprendía aquel vivir suyo»⁷. Relata cómo su infancia y adolescencia en la región del Cáucaso y del mar Negro quedan marcadas por el poderosísimo influjo de la naturaleza que, misteriosamente, experimentaba en íntima conexión con lo más profundo de su ser. Estos recuerdos de infancia, a fin de cuentas, son la rememoración del asombro de un niño ante la realidad, y precisamente es la capacidad de asombro la que permite el auténtico conocimiento, pues abre el espíritu a lo que se esconde bajo la superficie de los fenómenos y le hace experimentar y conocer la unidad sustancial que mantiene unidas las realidades del mundo:

«La percepción infantil supera la fragmentación del mundo *desde dentro*. Es desde dentro como se afirma la unidad sustancial del mundo, debida no a este o ese otro signo genérico, sino perceptible sin mediación cuando el alma se funde con los fenómenos percibidos. Se trata de una percepción mística del mundo»⁸.

Baste un pasaje de esas memorias, numerosas veces citado, para ilustrar brevemente lo dicho:

«Yo amaba el mar por su misterio; el misterio del color que lo impregnaba, el misterio del olor y del rumor, el misterio del agua salada que era tan similar a las lágrimas, el misterio de los extraños seres que habitaban en sus profundidades. Entre nosotros había una afinidad interior. Su abundancia no me oprimía»⁹.

⁵ P. FLORENSKI, *La columna*, 247.

⁶ P. FLORENSKI, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, 211, cit. en M.L. FERNANDES, *A visão mística da natureza em Pavel A. Florenskij*, en *Protestantismo em Revista* 42 (2016) 3-14.

⁷ P. FLORENSKI, *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, tr. de C. ZONGHETTI, edición de N. VALENTINI e L. ŽAK, Oscar Mondadori, Milano 2003, 56.

⁸ *Ivi*, 127.

⁹ *Ivi*, 97.

No deja de ser emocionante que precisamente en la última carta que recibió su familia escriba:

«Si tengo que marcharme de aquí, lo lamentaré por el mar, aunque ahora lo veo solo de lejos. Desde la infancia, las impresiones del mar se han vuelto para mí las más íntimas; si no veo el mar, me siento privado de algo, incluso cuando no pienso en la causa de ese sentimiento»¹⁰.

Si la mirada del niño, en cuanto que esencialmente capacitada para percibir el misterio¹¹, es la que comprende el mundo en su conjunto, su pérdida aboca al oscurecimiento del sentido de la realidad, a lo que Florenski denominó el *ilusionismo*, «que oprime el espíritu, lo priva de libertad y de capacidad creativa» y aniquila el sentimiento de la naturaleza «sustituyéndolo por fórmulas abstractas que ya no tienen la función de símbolos de la realidad sino que se convierten en un sucedáneo de ella»¹². El desafío moral del hombre es, pues, mantener viva a lo largo de su existencia la mirada asombrada ante los seres particulares de la creación, el único camino posible hacia la Verdad. Se trata de convertir la propia vida en obra de arte, pues solo desde una vida en integridad se puede acceder a la íntegra comprensión del mundo y la naturaleza. Pável Florenski recorrió ese camino.

3. La integridad de la persona

La condición existencial para «ver siempre y en todo la belleza»¹³ es «la aniquilación en el corazón de la mala aseidad y de la ley inferior de la identidad»¹⁴ a la que llega la persona restaurada y limpia por obra del Espíritu de Dios. Si no es así, solo se alcanza una relación con formas abstractas que no pueden ofrecer nada más allá de un ilusorio placer estético subjetivo. La tensión por comprender la realidad pura, libre del velo de corrupción que la

¹⁰ P. FLORENSKI, *Cartas*, 300.

¹¹ Cf. N. VALENTINI, *Florenskij. L'arte di educare*, La Scuola, Brescia 2015, 17-22. En estas páginas se remite también a diferentes estudios que analizan las ideas de Florenski sobre la infancia y el pensamiento infantil, así como su interpretación de los textos evangélicos que exigen “hacerse como niños” para poseer el Reino de los Cielos. En una de las cartas desde Solovki escribe, refiriéndose a su nieto recién nacido: «Le tengo mucho cariño al pequeño y lamento mucho no poder verlo en la primera infancia. A esa edad emana del niño una profunda sabiduría (que se aprecia mejor cuanto más pequeño es), que solo un hombre excepcional puede alcanzar después, y a costa de grandes esfuerzos» (P. FLORENSKI, *Cartas*, 251).

¹² *Ivi*, 255.

¹³ P. FLORENSKI, *La columna*, 284.

¹⁴ *Ivi*, 289.

fragmenta, es la tarea del hombre que a su vez ha superado en sí mismo esa corrupción. Si se oscurece o se pierde la capacidad de asombro ante la realidad, se aniquila la posibilidad de acceder a la verdad del mundo y del hombre, se aniquila en realidad la posibilidad de todo conocimiento, pues «la unidad mística de dos es la condición del conocimiento»¹⁵.

«Accesible y hospitalario ha de ser el espíritu del hombre, pronto para la benevolencia y la gratitud, hecho todo entero un oído abierto y un ojo *puro, simple*»¹⁶. Con esta cita del poeta Ivanov ilustra Pável Florenski, en la *Carta séptima de La columna y el fundamento de la Verdad*, sus pensamientos acerca de la cualidad superior a la que ha de llegar el hombre en su búsqueda de la verdad: la *integridad* de la persona espiritualmente organizada.

La esencia de la integridad, en el plano existencial – en la experiencia íntima del alma que la posee –, es la bienaventuranza, que consiste en la paz que supera la dispersión y sosiega «aquel deseo siempre ávido y nunca satisfecho»¹⁷ de infinito. El hombre es un ser capaz de infinito, y así lo intuye siempre, más o menos confusamente, en múltiples variaciones, y no solo desde unas vivencias de carácter religioso. El poeta español Luis Cernuda, por ejemplo, lo manifiesta en un verso: «Porque algún día yo seré todas las cosas que amo»¹⁸. San Juan de la Cruz, desde unos presupuestos muy diferentes, escribió:

«Míos son los cielos y mía es la tierra; mías son las gentes, los justos son míos y míos los pecadores; los ángeles son míos, y la Madre de Dios y todas las cosas son mías; y el mismo Dios es mío y para mí, porque Cristo es mío y todo para mí. Pues ¿qué pides y buscas, alma mía? Tuyo es todo esto, y todo es para tí. No te pongas en menos ni repares en migajas que se caen de la mesa de tu Padre»¹⁹.

Es la misma intuición que le lleva a afirmar, en su comentario al poema “Llama de amor viva”, que la profundidad del alma es tan grande como capaz es de grandes bienes, y «no se llena con menos que infinito»²⁰. Para san Juan de la Cruz, la manera de hacer efectiva esta capacidad de la más alta bienaventuranza no es otra que el absoluto despojamiento del propio yo, la absoluta purificación que quema todo lo que no es Dios, y el fuego que quema, la llama viva, es el amor. Este es también el convencimiento de Florenski, y así lo ex-

¹⁵ *Ivi*, 376.

¹⁶ V.I. IVANOV, *Por las estrellas*, Sankt-Petersburg 1909, 363, cit. en P. FLORENSKI, *La columna*, 180.

¹⁷ P. FLORENSKI, *La columna*, 188.

¹⁸ L. CERNUDA, *Poesía completa*, vol. I, Siruela, Madrid 1999, 188. Verso del poema *El mirlo, la gaviota*, incluido en el libro *Los placeres prohibidos*.

¹⁹ *Dichos de amor y de luz*, 26.

²⁰ *Llama de amor viva*, 3, 18.

presa en multitud de ocasiones, no sólo para explicar la naturaleza propia de la santidad sino para mostrar el único modo posible del conocimiento verdadero: «Llegar a ver la realidad significa precisamente salir de uno mismo y transferir el centro del propio Yo al no-Yo, a lo otro distinto de mí, a lo visible, de modo que, a fin de cuentas, solo es capaz de ver la realidad quien se enamora de lo que ve»²¹. La bienaventuranza, pues, es la tarea de la ascesis, que «hace de la realidad de aquí abajo símbolo de la realidad celeste»²², y por eso el corazón arde en amor por toda la creación.

Por otra parte, continúa Florenski, la esencia de la integridad, en el plano ontológico²³, como objeto del pensamiento, queda respondida con la expresión «eterna memoria»²⁴. La persona íntegra, ahora en cuanto poseedora de la sabiduría, ha superado las limitaciones temporales, «está situada por encima del Tiempo»²⁵. Del mismo modo que experimenta la bienaventuranza que sosiega y cumple el deseo de infinito, ha obtenido la victoria sobre el tiempo, es sujeto y objeto de *Eterna Memoria* en cuanto que Dios eternamente la recuerda y ella eternamente recuerda a Dios.

La ausencia de integridad en el «hombre que no busca el *amor* del Dios eterno, sino del hombre corruptible, hermanado con él en la muerte»²⁶, se experimenta en la tristeza y el olvido, tal como se observa en tantas expresiones del arte y la cultura paganas. Florenski concluye que no pueden ofrecer, en el mejor de los casos, más que una lúcida y serena reflexión ante la experiencia de la muerte destructora; si no existe la Eterna Memoria no pasan de ser un ridículo consuelo. Trae como demostración de lo dicho algunos pasajes de la estancia de Ulises en el Hades, tal como la relata Homero en la *Odisea*. Del esplendor y gloria del pasado no quedan más que sueño y sombras, gemidos y melancolía²⁷.

La *Carta séptima*, en la que viene expuesta esta reflexión acerca de la integridad, tiene como tema central *el pecado*, y concluye afirmando que es

²¹ P. FLORENSKI, *La columna*, 178.

²² *Ivi*, 188.

²³ Mientras que para referirse a la dimensión existencial, Florenski emplea la expresión “integridad-castidad”, para exponer la dimensión ontológica acuña el término “sabiduría-castidad”.

²⁴ P. FLORENSKI, *La columna*, 184.

²⁵ *Ivi*, 198.

²⁶ *Ivi*, 194.

²⁷ No es en absoluto una percepción exclusiva del arte antiguo, como el propio Florenski indica, refiriéndose a los que llama «apóstatas y traidores a la verdad». Es interesante observar cómo un escritor contemporáneo se refiere al fenómeno: «A lo largo y ancho de esa extensión infinita de bosques azul grisáceo cantaba con voz alta y aguda esa antigua tristeza que anida en el corazón de todo lo pagano. Uno podía imaginar que las voces del mundo subterráneo bajo el insondable follaje eran los gritos de los dioses paganos perdidos y errantes: dioses que se habían extraviado en aquel bosque irracional y no encontrarían nunca el camino de vuelta al Cielo» (G.K. CHESTERTON, *La honradez de Israel Gow*, en *Los relatos del padre Brown*, Acantilado, Barcelona 2008, 131).

“destrucción y perversión”. Su contrario es la firmeza de la sabiduría integral que reside en la *santidad*. Solo ella accede a la eterna memoria como verdad que vence al tiempo y solo ella dispone el corazón del hombre para, más allá de sí mismo, percibir la suprema belleza de la Creación: «Ante la mirada del santo la criatura originaria se despoja de su corrupción»²⁸.

4. Si no fuese por vosotros, guardaría silencio

En las cartas desde el gulag está latente el sentido realizado de toda la existencia de Pável Florenski. No sólo se recogen en ellas, insertados en el relato biográfico de esos años, los temas de los que se ocupó a lo largo de sus múltiples trabajos, sino que muestra a las claras el *ethos* de un hombre que ha llegado a su plenitud, paradójicamente, en unas circunstancias, las del *lager*, establecidas para hacerla imposible. «Es necesario sufrir muchísimo para llegar crecido hasta el misterio»²⁹, había escrito muchos años antes; y en estos terribles meses finales de su vida escribe a su familia unas cartas en las que trasluce la figura de alguien que ya vive inmerso en el secreto íntimo y misterioso del Ser. De la misma manera que había fundamentado la posibilidad del conocimiento en la salida del sí-mismo, en la superación de la *aseidad*, el despojamiento de lo más íntimamente amado le ha posibilitado vivir en la plenitud del amor que supera todo conocimiento.

«Si no fuese por vosotros, guardaría silencio»³⁰, escribe a su hijo Kirill. La presencia viva de su familia es una constante en las cartas. Su mujer y sus hijos, su nieto y su nuera más adelante, se convierten en la única fuerza que le sostiene en su asombroso esfuerzo por mantener la propia dignidad en unas circunstancias terribles. Obligado a realizar un trabajo científico sin medios, disperso, en un estado de agotamiento físico y mental, sumido en la profunda tristeza de la separación de la familia, escribe a su mujer que esos trabajos «tal vez no tengan otro objeto que dar a entender a nuestros hijos que pienso siempre en ellos y que trato de ayudarles en la medida de mis fuerzas»³¹. Es un enorme esfuerzo por no desvincularse, por mantenerse fiel al desenvolvimiento de la vida tal como se le hace presente en esos años. En su tensión por ver el mundo “como un conjunto” se ve a sí mismo sumergido en su tiempo vital

²⁸ P. FLORENSKI, *La columna*, 293.

²⁹ Cf. la carta de Florenski al filósofo Kozhevnikov del 27 de agosto de 1912, cit. en F.J. LÓPEZ SÁEZ, *La kénosis silenciosa de un homo sacer: el todo del sentido del mundo desde el “ángulo diverso” de la estancia en el lager de Pavel Florenskij*, nota 2, *infra* 658.

³⁰ P. FLORENSKI, *Cartas*, 123.

³¹ *Ivi*, 250.

concreto, desposeído pero vinculado a todos, con la responsabilidad de ser fiel a sus propias convicciones y su destino. Cuando escribe a su nuera que «hay que aprender el arte de la vida, el más difícil e importante: aprender a llenar cada hora de un contenido sustancial, recordando que esa hora no volverá a repetirse»³², no habla sino de su propia experiencia.

Los consejos que va desgranando para sus hijos en lo que al modo de acercarse a la naturaleza se refiere constituyen una síntesis práctica de la concepción del ser creado, de la realidad, que fue elaborando a lo largo de toda su vida de científico, filósofo y teólogo.

«¿Qué he hecho durante toda mi vida? Indagar el mundo como un todo, como un solo cuadro y una sola realidad, pero en cada momento dado o, mejor, en cada etapa de mi vida, desde un punto de vista determinado. Examinaba las relaciones del mundo seccionándolo en una dirección particular, en un plano particular, y trataba de comprender la estructura del mundo a partir de la característica que me ocupaba en esa etapa de mi vida [...]. “¿Qué es universal? Un caso particular” (Goethe). Siempre he trabajado con casos particulares, pero viendo en ellos una manifestación, un fenómeno concreto de lo universal»³³.

En cada ser particular late el corazón de todo el universo, y percibirlo es el *conocimiento mágico* del que hablaba Novalis. Todo lo que existe es símbolo porque esconde y manifiesta algo mayor, y además está íntimamente conectado con nuestro propio ser.

A fin de cuentas, como había expuesto con otro lenguaje en la Carta décima – la Sofía – de *La columna y el fundamento de la Verdad*, lo que desea para sus hijos es que sean capaces de percibir las raíces eternas del universo creado, gracias a las cuales la criatura se mantiene en Dios, pues la razón de la criatura es, desde el punto de vista de la propia criatura, ser una representación relativa del Absoluto y, desde el punto de vista divino –en una audacia incomprensible del amor de la criatura – ser la representación absoluta de lo relativo³⁴. Dicho de otro modo: cuando Florenski instruye a sus hijos en el modo de acercarse a la naturaleza, les está hablando de Dios, les propone un itinerario para llegar a conocerlo y amarlo, y este itinerario es el que él mismo ha recorrido, lo que su alma ha experimentado, hasta comprender que lo creado se sumerge en las entrañas de la vida trinitaria: el corazón de la Creación es el Amor de Dios³⁵. Esto no debe olvidarse en ningún momento al enfrentarse al texto de estas cartas, que

³² *Ivi*, 296.

³³ *Ivi*, 287.

³⁴ Cf. P. FLORENSKI, *La columna*, 294-295.

³⁵ Cf. *ivi*, 297.

Florenski escribe sometido a la censura carcelaria. Por debajo de las orientaciones a sus hijos late el convencimiento de un sacerdote-científico que nunca dejó de serlo³⁶ de que «el sentimiento de la naturaleza [...] es enteramente cristiano y fuera del cristianismo es categóricamente inconcebible, porque presupone el sentimiento de la realidad de la creación»³⁷. Está claro que las cartas desde su prisión tienen, en muchos aspectos, el carácter de un auténtico testamento espiritual para sus hijos, y al exponerles su más profundo pensamiento acerca de la naturaleza creada les está conduciendo precisamente en la dirección de la santidad: «La persona portadora del Espíritu [...] es bella subjetivamente en cuanto foco de una contemplación purificada y nueva de todo aquello que la rodea [...]. Ante la mirada del santo la criatura originaria se despoja de su corrupción»³⁸.

Un consejo, repetido de diversas maneras, destaca sobre todos los referidos a esta cuestión: deben recibir impresiones inmediatas de la naturaleza, del paisaje, deben vivir en un contacto vital permanente con los seres de la creación, deben observar atentamente, con la mayor precisión posible, las más pequeñas modulaciones de sus formas para captar el aspecto individual de cada elemento de la naturaleza. Todas las descripciones que, por su parte, él les transmite del entorno natural en el que se encuentra, responden exactamente a estas premisas y son prueba realizada de lo que ya les había pedido en un pasaje de su testamento espiritual en 1921: «Ser preciso y claro en el pensamiento es la promesa de la libertad espiritual y la alegría de pensamiento»³⁹.

Actuar de esta forma exige paciencia, porque «la belleza no es una cosa que pueda penetrarse de inmediato. O, mejor dicho, se puede penetrar también

³⁶ «El famoso escritor y filósofo V.V. Rozanov definió a Florenski con una única palabra: el iereus, “el sacerdote”, entendida en el sentido más profundo del término griego» (L. ŽAK, *Entre el ocultamiento y la revelación. La palabra en Pável A Florenski*, en *Númenor. Revista de literatura y pensamiento* 22 [2009] 44).

³⁷ P. FLORENSKI, *La columna*, 267.

³⁸ *Ivi*, 292-293. También Florenski se ocupó en la reflexión sobre la dimensión escatológica de la criatura: «Todo lo que en el mundo es luminoso (y el ser y el bien son la única e idéntica realidad) sigue permaneciendo, pero se muta su figura en una figura que *no alcanzamos a comprender*, desde el momento en que, en nuestra situación, solo comprendemos aquello que vemos: la figura de la muerte y la corrupción. El mundo resucitado es *este mismo idéntico* mundo, pero en un modo completamente diverso. Es absolutamente inimaginable *aquel otro* modo de ser del mundo. Pero si no existiese este aspecto inimaginable, sería entonces inaceptable este aspecto que nos es conocido. La resistencia de la vida, que resulta incomprensible en el plano de *la presente* figura del mundo, se hace comprensible como una manifestación parcial de *su otra* figura. Y por tanto, si no hay una “vida como morada permanente (*zhizni zhitel'stvuiuschei*)”, resulta incomprensible entonces la misma vida temporal» (Carta de P. Florenski a V. Rozanov del 19 de agosto de 1913, en V.V. ROZANOV, *Literaturnye izgnanniki*, Respublika-Rostok, Moscú-San Petersburgo 2010, 136-137, cit. en F.J. LÓPEZ SÁEZ, *Es, ergo sum. Invocación, liturgia y deseo en la “Filosofía del Culto”*, en *Comprender. Revista catalana de filosofia* 17 [2015] 81).

³⁹ Este testamento está publicado como apéndice en la edición de N. Valentini y L. Žak, P. FLORENSKI, *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, Oscar Mondadori, Milano 2000, 413-418.

de inmediato, «pero después de haber permanecido a su lado durante un tiempo y una vez que se ha desencadenado en el alma cierto proceso que ensambla de manera orgánica los elementos asimilados progresivamente»⁴⁰. En esta tarea de asimilación lo importante es trabajar, adquirir nuevas experiencias, ensanchar el horizonte, «recibir impresiones inmediatas que, si son examinadas de manera imparcial y exenta de prejuicios, van conformando poco a poco un cuadro general, a partir del cual surge la intuición de los tipos de estructura de la naturaleza, que proporciona la base para extraer conclusiones profundas»⁴¹.

Estas enseñanzas las va exponiendo Florenski confrontándolas con el pensamiento y obra de diferentes escritores de los que quiere hablar a sus hijos. Dedicar particular atención a Pushkin y Goethe. Para Florenski, Pushkin es maestro en este arte: «Tenía un extraordinario sentido de la realidad y ni siquiera en pleno vuelo de la fantasía creadora se apartaba de las impresiones concretas de la realidad [...]. De ahí la solidez de sus creaciones, henchidas y plenas de vida»⁴². Del mismo modo se refiere al pensamiento de Goethe en diferentes pasajes de las cartas, afirmando expresamente que en él hay que aprender el conocimiento de la naturaleza⁴³, pues supo captar su secreto en imágenes concretas, sensibles y evidentes – los “fenómenos primarios” –, no en conceptos abstractos que no pueden amarse. Mucho antes había dejado constancia de su deuda intelectual con él, por ejemplo cuando escribió recordando su adolescencia: «Goethe era el alimento de mi mente. Racionalmente lo entendía poco, pero estaba seguro de que era algo afín a mí»⁴⁴.

En conclusión, Florenski tuvo mucho interés en insistir a sus hijos que reflexionaran

«sobre su propia manera de conocer, con el fin de aprender a acercarse a cada fenómeno del mundo de la naturaleza y la vida con la conciencia de que todo lo que existe es lugar de ocultación y, al mismo tiempo, de manifestación de algo más grande, más complejo, y sin embargo, íntimamente conectado con el núcleo más profundo de nuestro propio ser. Florenski, en el fondo, pide a sus hijos imitarle en la manera de percibir la realidad, que era el rasgo dominante de su vida: “Debo ver la profundidad de las cosas, también de las más comunes”»⁴⁵.

⁴⁰ P. FLORENSKI, *Cartas*, 84.

⁴¹ *Ivi*, 76.

⁴² *Ivi*, 225.

⁴³ Cf. *ivi*, 76. Sobre Goethe afirma también que su aproximación simbólica a la vida «consiste en saber ver y apreciar la profundidad de lo que nos rodea, saber encontrar lo trascendente en el “aquí” y el “ahora” y no aspirar a buscarlo únicamente en lo que no existe o está lejos» (*ivi*, 161).

⁴⁴ P. FLORENSKI, *Ai miei figli*, 207.

⁴⁵ M.L. FERNANDES - L. ŽAK, *O “canto do cisne” do Leonardo da Vinci russo: introdução à obra carcerária de Pavel A. Florenskij*, en *Pistis & Praxis* 1 (2014) 344.

5. Separado de todas las criaturas vivas

Nos hemos referido hasta ahora sucintamente a cómo concibe Florenski la naturaleza y cómo ha de ser el hombre capaz de percibirla auténticamente, en toda su integridad. Nos detendremos ahora en los pasajes de las cartas en los que Florenski, por así decir, toma la pluma del escritor y se detiene, no ya en observaciones de tipo teórico, sino que se sitúa él mismo ante la naturaleza viviente. En una lectura precipitada podría parecer que se tratan de simples impresiones aisladas, notas de ambiente que ilustran las noticias que se van comunicando, o contrapuntos a los estados de ánimo que se quieren transmitir; en cualquier caso, marginales a lo esencial de esta correspondencia. No es así. Las descripciones y apuntes de paisajes están hechas de acuerdo con una sólida concepción general, tienen características definidas, no son circunstanciales. Florenski sabía qué tipo de composición quería hacer cuando va elaborando esos cuadros de paisajes que acaban mostrando en su verdad más pura la realidad de la Isla de los Vientos, como sintéticamente dio en llamar a las islas Solovki.

No se pueden obviar las circunstancias que está viviendo. Las palabras que escribe para sus hijos en su *Testamento* bien pudieran aplicarse al propio Florenski durante su destierro:

«Observad las estrellas con más frecuencia. Cuando tengáis un peso en el alma, mirad las estrellas o el azul del cielo. Cuando os sintáis tristes, cuando os ofendan, cuando algo no vaya bien, cuando la tormenta se desencadene en vuestro espíritu, salid al aire libre y deteneos a mirar el cielo. Entonces vuestra alma encontrará la paz»⁴⁶.

El peso que oprime su alma queda patente en sus intentos de contemplar la naturaleza que le rodea, no pocas veces frustrados. En realidad, hasta la última carta conservada, ya mencionada, observamos a un Florenski que lucha contra sí mismo, contra sus estados de ánimo, buscando en el paisaje una belleza que no acaba de encontrar. Percibimos una relación contradictoria entre el rechazo espontáneo a una naturaleza que no le satisface, que le ocasiona una fuerte impresión de irrealidad, y el afán de percibir en ella la belleza que en el fondo de su alma sabe que late en toda la creación. En *La columna y el fundamento de la Verdad* había escrito: «Solo construyéndose bien a sí mismo en la vida terrena, solo transformando los pensamientos confusos en contemplación superior, solo haciendo de la realidad de aquí abajo símbolo de la realidad celeste, es como se puede alcanzar la bienaventuranza»⁴⁷. Esta es, sin lugar a dudas, la tarea que

⁴⁶ P. FLORENSKI, *Non dimenticatemi*, 418.

⁴⁷ P. FLORENSKI, *La columna*, 188.

se impone Florenski a lo largo de estos años, y que sintéticamente expone en forma de consejo a su hija Olga: «No te sumerjas en la subjetividad; es mejor permanecer a la luz del sol»⁴⁸. Y no deja ser conmovedor cómo continuamente pide a los suyos que conserven la alegría, por muy grandes que sean las dificultades que atraviesen. Florenski busca denodadamente esa alegría, ese vivir a la luz del sol, intentando, en la medida de sus fuerzas, penetrar en el ser y la vida de la naturaleza que le rodea. El lector tiene la impresión de que pocas veces le es concedida esta vivencia que le salve del desaliento, la tristeza y la melancolía; parece como si, paradójicamente, solo al final de su estancia en las Solovki, pudiera encontrar consuelo: «Ahora que he asimilado la naturaleza de las Solovki, empiezo a sentir que la situación va a cambiar, pero no en la dirección que sería deseable, es decir, volviendo al Extremo Oriente»⁴⁹. Y efectivamente fue así, pues si salió de las Solovki fue solo para ser ejecutado.

A cada paso de las cartas encontramos alusiones a su estado de ánimo, a su situación espiritual, vinculados a la percepción de la naturaleza. El cansancio, la dispersión en el trabajo, el tormento que sufre por la separación de los suyos, levantan una barrera difícilmente superable para una contemplación pura y serena de las cosas. «No tengo ocasión de concentrarme, de recogerme en mí mismo y vivir en los estratos más profundos de mi alma, pero aún así esa agitación constante no ha llegado a expulsar de la conciencia los deseos más profundos»⁵⁰. En ese estado, sin serenidad, sin posibilidad siquiera de un poco de soledad, experimenta dramáticamente la ausencia de satisfacción de esos profundos deseos. Se siente como si viviera sumergido en un estado de ensoñación, sin percepciones auténticas, sordo a la belleza de las cosas, fuera de la realidad: «¿Te acuerdas del *Viaje alrededor de la Luna* de Julio Verne? Pues así me siento yo, sobre todo estos últimos días: como si volara en el interior de un proyectil por espacios sin aire, separado de todas las criaturas vivas»⁵¹.

Y la falta de armonía interior y plenitud, de desajuste o fragmentación, encuentra su reflejo en la naturaleza que ve, una naturaleza frustrada. En las Solovki las cosas no son lo que deberían ser, y arrastran al hombre, contra su voluntad, por un camino que le aleja de su propio centro: «Aquí toda la naturaleza y todo el ambiente predisponen a un estado de ánimo más bien melancólico y triste, a un alejamiento de los intereses de la vida y a sentimientos ilusorios, a los que en general no soy muy proclive»⁵². En este sentido, es de

⁴⁸ P. FLORENSKI, *Cartas*, 210.

⁴⁹ *Ivi*, 301.

⁵⁰ *Ivi*, 185.

⁵¹ *Ivi*, 134.

⁵² *Ivi*, 185.

interés señalar cómo se refiere al mar, piedra de toque en el sentimiento de la naturaleza para Florenski. «El mar Blanco es de un color gris sucio y apenas parece un mar»⁵³; «el mar no es un mar, sino una masa de un blanco sucio o de un gris negruzco»⁵⁴. No tiene el mar ni forma ni color definidos, por lo que su espíritu se siente incapaz de aprehenderlo como elemento hermoso de la naturaleza. Pero no solo es el mar: todo en esa tierra tiene un aire insoportablemente triste y muerto y está impregnado de inquietud y tristeza, por lo que le resulta imposible sentir la vida de la naturaleza y su fuerza.

Florenski, dada su mentalidad de no limitarse «a contemplar la naturaleza, sino de penetrar la esencia y el origen de los fenómenos», hace intentos de encontrar las causas objetivas de esa profunda falta de armonía suya con el paisaje, ensaya una interpretación científica basada en sus observaciones de la flora y la fauna, de la geología de las islas:

«Lo mismo que las personas reunidas aquí son casuales, también la naturaleza local es casual, con especies alpinas importadas, con una flora y una fauna que han cambiado de forma artificial a lo largo de los siglos, con un clima que contradice la latitud del enclave. Además, apenas tengo ocasión de ver esa naturaleza, pues me paso el día encerrado entre cuatro paredes [...]. Por otro lado, es probable que mi atención, dirigida a otras cuestiones, no aprecie los aspectos interesantes de la naturaleza local ni quiera distraerse con otros temas; es posible que incluso aquí, si estuviera libre de los pensamientos que me ocupan ahora, encontrara objetos dignos de estudio. Pero la costumbre de no limitarme a contemplar la naturaleza, sino de penetrar la esencia y el origen de los fenómenos, hace que una serie de objetos me parezcan basura. Así sucede cuando reparo en su carácter no originario, en la artificiosidad y casualidad de su forma. Tal es el caso de las Solovki, a las que considero una especie de basura geológica e histórica»⁵⁵.

Y en otro momento escribe:

«La naturaleza local, a pesar de que su aspecto no deja de ser bello y singular, me produce repulsión. [...] Las piedras son arrastradas por los hielos; los pequeños montes, o más propiamente colinas, son sedimentarios y están formados por la escoria de los hielos; en general no hay nada propio de este lugar, todo ha venido de fuera, incluso la gente. Cuando reparas en ese carácter casual del paisaje, te deprimes, como si estuvieras en una habitación sucia»⁵⁶.

⁵³ *Ivi*, 107.

⁵⁴ *Ivi*, 115.

⁵⁵ *Ivi*, 198.

⁵⁶ *Ivi*, 115.

Si las Solovki son “basura geológica e histórica” es porque no están insertas en un flujo temporal verdadero, como le ocurre al hombre que está separado de su estirpe y vive al margen de su historia, en el vacío. Y así es como el propio Florenski se siente exactamente, arrancado de su estirpe, viviendo en un simple devenir fragmentado, en una irreal percepción del tiempo, tal como en concreto explica a su hijo Kirill, comentando las ideas de Schelling⁵⁷. Por eso se refiere tantas veces a cómo se sume en los recuerdos de su familia, en el pensamiento pormenorizado de cada uno de ellos, la única posibilidad que tiene de saberse realmente vivo; para ellos trabaja⁵⁸, siempre los tiene presentes, como si se hubiera ausentado de ese no-tiempo para instalarse en el más allá de la memoria:

«Percibo con mayor intensidad a los difuntos que a los conocidos de los que estoy separado, con la excepción de vosotros, los familiares cercanos. Los conocidos emergen como pálidas sombras, mientras a los muertos los siento dentro de mí»⁵⁹.

En el mismo sentido hemos de entender sus emociones respecto a los monumentos históricos y culturales presentes en la islas, hacia los que se siente un fuerte desagrado y ningún interés, y en los que no encuentra ninguna alegría⁶⁰.

Y este es, en definitiva, el abismo en el que Florenski siente que se ha precipitado, y así lo manifiesta con trazos magistralmente dramáticos, esenciales: «Ahora es de noche, al otro lado de la ventana aúlla el viento, las gotas de lluvia caen por todas partes; el viento penetra también en la habitación y yo me siento en el no ser»⁶¹. Y en un texto paralelo:

«Son ya las seis de la mañana. La nieve desciende por el arroyo y un viento enfurecido hace girar los molinos de nieve. En las naves vacías golpean las ventanas con sus cristales rotos y el viento sopla e irrumpe en la habitación. Hasta mí llegan los gritos angustiados de las gaviotas. Y siento con todo mi ser la insignificancia del hombre, de sus obras, de sus afanes»⁶².

⁵⁷ Cf. *ivi*, 269-270.

⁵⁸ «Todo se ha desmoronado ahora; ya no puedo – y lo que es más importante, no quiero – iniciar un trabajo científico de gran calado; viviré solo para vosotros, considerando que, en la medida de mis fuerzas, he cumplido con mi deber» (*ivi*, 113).

⁵⁹ *Ivi*, 230. «Recuerdo que una noche fui a dar un paseo con Vasía [...] cuando de pronto tuve la siguiente sensación: yo no era yo, sino mi padre, mientras Vasía era yo, y aquel paseo era una repetición de los que yo daba con mi padre» (*ivi*, 140).

⁶⁰ «Es la primera vez en mi vida que un monumento antiguo no despierta en mí ninguna emoción ni atracción» (*ivi*, 116). «No sé por qué, en la Fortaleza y sus dependencias no se siente en absoluto la antigüedad, no hay ninguna poesía del pasado: todo parece carente de alma y muerto» (*ivi*, 165).

⁶¹ *Ivi*, 163.

⁶² *Ivi*, 298.

Es la expresión quintaesenciada del mundo interior de Florenski, en la que se percibe el eco de antiguas experiencias que refiere en los pasajes líricos insertados en *La columna y el fundamento de la Verdad*. En los primeros párrafos de la carta novena, “La criatura”, dejó escrito: «Se ha roto el último hilo que me ataba a la tierra. Siento el pecho oprimido por una losa sepulcral. Todo me es indiferente. Pasan los días, grises, desesperantes. Ni un solo destello me ilumina, ni un solo rayo de luz. Todo está mortecino»⁶³.

6. Final: Contemplar la luz

Hemos analizado cómo Florenski se esforzó en las cartas por mostrar a sus hijos la necesidad vital de vivir en comunión con la naturaleza, y cuál fue su propia experiencia concreta frente a la naturaleza de las Solovki, que permanecía muda y cerrada, lejana y oscura ante su mirada interior. Y nos resulta posible pensar que este hecho, intrínsecamente vinculado a todas sus vivencias en el exilio, forma parte esencial del recorrido que le condujo, paradójicamente, a través del sufrimiento, a la plena posesión de sí mismo en el mayor desposeimiento. Muchos años antes había escrito:

«Una percepción mística de la propia realidad [...] puede darse en ciertas experiencias: cuando escalamos una alta montaña, o bien subimos a lo alto de un campanario, y dirigimos desde allí la mirada hacia el mundo entero. Entonces sentimos todo aquello que vemos, incluidos nosotros mismos, como si no fuera nada. Todo allí es una pequeñez. Con la reducción de las dimensiones de todo, separados de todo lo que queda atrás, aflora y se libera el principio espiritual, la verdadera vida del espíritu»⁶⁴.

Por eso sabe que para el hombre ya poseedor de la integridad espiritual, “nada se pierde”, que todos sus esfuerzos han de dirigirse a contemplarse «a sí mismo desde fuera como un elemento de la vida del mundo; esa convicción de que nada se pierde le permite trabajar con tranquilidad, aunque en un momento dado no obtenga ningún resultado externo directo y evidente»⁶⁵.

Señalemos ahora, por tanto, que a lo largo de las cartas desde el gulag, encontramos no pocos momentos en los que Pável Florenski se planta decididamente frente el espectáculo de lo pequeño y lo grande en la naturaleza, ante

⁶³ P. FLORENSKI, *La columna*, 245.

⁶⁴ P. FLORENSKI, *Kul'turno-istoricheskoie mesto i predposylki jristianskogo miroponimania*, en ID., *Sochinenia v chetyrej tomaj*, t. 3(2), Mysl', Moscú 1999, 432-433, cit. en F. J. LÓPEZ SÁEZ, *Es, ergo sum*, 70.

⁶⁵ P. FLORENSKI, *Cartas*, 288.

el que siente iluminado y consolado, permeable a la alegría que transmiten. Su denodado esfuerzo por vivir en la objetividad⁶⁶ y preservar su integridad espiritual lo comprobamos en el afán que no le abandona por buscar la belleza en los espectáculos de la naturaleza, ya sean los más grandiosos, como la aurora boreal, o los más pequeños y circunstanciales:

«En el camino de regreso, junto al sendero, a unos cuantos metros de mí, vi una perdiz nival. Estuvimos mirándonos largo rato, de manera que pude contemplarla a mi antojo. Es un ave maravillosa, blanca como la nieve o la porcelana de calidad, muy elegante, con bonitos ojos oscuros, muy lisa, como torneada o modelada, y no tenía ningún miedo»⁶⁷.

Del mismo modo va dejando constancia emocionada del demorarse de su mirada en las cosas sencillas, como a la espera de que la naturaleza «abra descuidadamente sus cortinas»⁶⁸; así por ejemplo, menciona cómo contempla con frecuencia un roble cercano o desea pasear entre la multitud de hermosos tréboles rosas y blancos que han brotado.

Desde el punto de vista literario, Florenski se sitúa frente a la naturaleza con la mirada del escritor simbolista. Dejando de lado otras consideraciones acerca del concepto del símbolo, tema central en el pensamiento de Florenski, baste ahora recordar que

«la famosa fórmula de Ivanov “a realibus ad realiora” significaba [...] la profundización máxima en el mundo real de las cosas, y sólo en esto se encontraba la garantía de la penetración en el mundo de los valores supremos. Llamando a su movimiento “simbolismo realista” [...] Ivanov lo proclama como el simbolismo eterno que se apoya en “la lealtad a las cosas, como son en su apariencia y en su esencia [...]”. Sólo profundizándose en el mundo de los fenómenos es posible alcanzar la idea»⁶⁹.

Es la actitud de Florenski, quien en una de sus cartas le pedía a su hija Olga que «cultivaras un espíritu atento y vital y aprendieras a percibir el aspecto simbólico de la realidad, es decir, que aprendieras ante todo a gozar y disfrutar

⁶⁶ «No te rebajes a una despreciable subjetividad, no busques *para ti* condiciones favorables de vida. Vive para Dios y no para ti mismo. *Sé robusto*, mantén el buen temple, vive en la realidad objetiva, en el aire puro de las alturas, en la transparencia de las cumbres, y no el bochorno de los valles putrefactos, donde las gallinas se arrebazan en el polvo y los cerdos se revuelcan en el fango» (P. FLORENSKI, *La columna*, 247).

⁶⁷ P. FLORENSKI, *Cartas*, 263.

⁶⁸ P. FLORENSKI, *A miei figli*, 209.

⁶⁹ S. MALIAVINA, *El simbolismo ruso. El origen y la originalidad del movimiento*, en *Eslavística Complutense* 2 (2002) 127-149.

de lo que tienes, en lugar de buscar lo que en el momento presente no es posible conseguir»⁷⁰. Expresaba de este modo lo que se imponía a sí mismo en su modo de contemplar la naturaleza.

Las descripciones de los paisajes que escribe Florenski se caracterizan porque siempre recogen su aspecto temporal. Apenas hay sonidos, si acaso el viento, el oleaje y el trinar de las aves. La Isla de los Vientos es también el reino del silencio⁷¹. Por eso está particularmente atento a la percepción de la luz y a cómo esta moldea la forma de los objetos. En este sentido, conviene recordar sus consideraciones acerca del tiempo como «cuarta dimensión»⁷² y su concepción de la luz como «la capacidad de la realidad de ser manifestada»⁷³. Naturalmente, estas consideraciones vienen expuestas en otro contexto, el de la reflexión filosófica y teológica, no literaria, pero es útil tenerlas presentes porque, de acuerdo con el ritmo propio del pensamiento de Florenski, iluminan el aspecto estilístico de sus descripciones.

La belleza del paisaje de las Solovki es su luz. Florenski desea contemplarla, hacerla suya y representarla «en la integridad de sus momentos temporales, en el desarrollo cumplido de su propia evolución vital en el tiempo»⁷⁴. Florenski pensaba que cuanto más concreta es una imagen, más verdadera es la creación poética, que solo así es capaz de acertar al diseñar el cuadro general que recoge los auténticos tipos de la estructura de la naturaleza. La atención de Florenski al observar los paisajes se centran en la luz sobre el cielo y el mar. Lejos de limitarse a configurar una escenografía, un decorado inmóvil y carente de vida, el escritor, que se encuentra en contacto vital con lo que percibe, recoge las impresiones inmediatas de su instante. Para ello no hay otro camino que la percepción de los cambiantes matices de los colores, que es lo

⁷⁰ P. FLORENSKI, *Cartas*, 162.

⁷¹ *Ivi*, 236.

⁷² «Cualquier proceso real discurre en el tiempo y tiene su duración. [...] En el tiempo cualquier proceso real posee infaliblemente la propia duración, que sea grande o pequeña no tiene importancia. Pero existe infaliblemente: es el espesor según la cuarta coordenada, según el tiempo, y un objeto solamente tridimensional, es decir, de duración cero, de espesor nulo respecto al tiempo, es una abstracción, y en modo alguno puede ser considerado parte de la realidad» (P. FLORENSKI, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano 1995, 135-136, cit. en F.J. LÓPEZ SÁEZ, *La belleza, memoria de la resurrección. Teodicea y antropodicea en Pavel Florenskij*, Monte Carmelo, Burgos 2008, 658).

⁷³ P. FLORENSKI, *Cartas*, 179. «La percepción sensible de la luz constituye por excelencia lo bello en sí mismo, lo bello intuitivo. En todos los demás elementos, como el sonido, el olor, el calor, etc., percibimos la belleza más bien como resultado de un análisis rítmico; estos elementos son bellos no en un sentido propio e inmediato, sino porque producen cierta satisfacción intelectual [...]. La luz es bella independientemente de todo análisis, de toda forma; es bella por sí misma y hace bello todo lo visible [...]. La belleza es luz y la luz es belleza. La luz absoluta será lo absolutamente bello» (P. FLORENSKI, *La columna*, 112-113).

⁷⁴ F.J. LÓPEZ SÁEZ, *¿Qué es una obra de arte? Memoria y realismo simbólico en Pável Florenski*, en *Númenor. Revista de literatura y pensamiento* 22 (2009) 55.

precisamente posibilita captar el fluir del tiempo a lo largo de la descripción. Queda roto así el ilusionismo de la perspectiva única.

Algunos textos manifiestan muy expresivamente esta forma de mirar. Es notable el esfuerzo descriptivo que busca la imagen desnuda, directamente expresada, con una ausencia total de metáforas. Así, el 24 de octubre de 1936 escribe:

«Oscurece enseguida. Cuando voy a comer, después de las seis, ya se ha iniciado la puesta del sol. Los colores son sorprendentes: en el cielo verde y azulado hay nubes purpúreas, grisáceas, violetas, bordadas de amarillo y rozadas por el rubor del ocaso. Los colores son intensos, pero no chillones, y parecen combinados a propósito. El mar, por debajo de las nubes, tan pronto es negro azulado, como grisáceo o gris azulado, cada vez de una nueva tonalidad»⁷⁵.

Y un mes más tarde:

«Ha llegado el verdadero otoño de las Solovki. El hielo tan pronto se compacta como se funde. Hay barro. Soplan rachas frías de viento del norte. Inesperadamente, el cielo se aclara y se cubre de unas tonalidades delicadísimas y maravillosas. Ya se acercan los días en que “un amanecer se apresta a sustituir a otro”, como en verano, pero al revés. Hoy, a eso de las nueve de la mañana iba camino a la Fortaleza. El cielo, de ese color verdoso que tanto me gusta, se vislumbraba a través de una red de nubes rosas, lilas, y de un gris rosado»⁷⁶.

Por todas partes, los destellos de la luz, en todos los matices cambiantes, en su tiempo propio, sea en el sucederse de las estaciones del año, sea a lo largo del tiempo concreto de la observación.

«Una luz opaca y perlada, incluso cuando luce el sol; un cielo vagamente plateado por los vapores del agua, “más que un sol, un remedo de sol”. Hace ya tres meses que no veo las estrellas y la luna la he visto solo dos veces, pálida y espectral»⁷⁷. «No he visto la luna casi en medio año, pero ahora, en los últimos tiempos, el cielo está despejado bastante a menudo, aunque por poco tiempo, y la luna brilla con fuerza y se refleja en el lago, que reluce como la plata. En algunos puntos se ven columnas y manchas de oro procedentes de los faros. En el otro lado del cielo refulge la aurora boreal. Aquí las nubes son muy variopintas y originales»⁷⁸.

⁷⁵ P. FLORENSKI, *Cartas*, 251.

⁷⁶ *Ivi*, 254.

⁷⁷ *Ivi*, 152.

⁷⁸ *Ivi*, 162-163.

Precisamente al espectáculo de la aurora boreal dedica Florenski las descripciones más detalladas, y en ella querría encontrar la mayor fuente de alegría, pues es el momento en el que la luz se manifiesta en toda su gloria⁷⁹.

La luz es la imagen más perfecta de Dios, *Luz de Luz*. Florenski se sitúa en el seno de la gran tradición⁸⁰ que hace de ella el principio de toda belleza. En su apasionada contemplación de los cielos de la isla, más allá del dolor y la tristeza, del abatimiento y la melancolía, no podemos dejar de encontrar su lucha por mantenerse en la verdad, abierto a la presencia de lo divino en el alma a través de la belleza:

«Para Florenski la belleza indica el sentido último de todas las acciones de Dios, de la creación, de la revelación, de la redención, de la glorificación, y que no ser capaces de “ver” la belleza significa también tener los ojos y el corazón cerrados al misterio de Dios, no ser capaces de santidad; porque sólo el “santo” sabe ver la belleza, ya que el santo hace vivir en sí el mismo amor con el que Dios ama al mundo y al hombre. También para Florenski “solo el amor es creíble”, y tal amor hecho “belleza” y “gloria”, en la hora de la prueba y del aniquilamiento se convierte en “icono” de Dios, en icono de santidad»⁸¹.

En la última carta a su familia desde el *lager*, escribe Pável Florenski:

«En estos momentos me encuentro en el balcón, ante la ventana, y de vez en cuando contemplo el dilatado horizonte, con sus golfos, sus penínsulas y sus islas. El mar es de un azul acerado. En el golfo cercano centellean innumerables destellos de luz, y he comprendido por qué en las fotografías y en los cuadros parecen muertos: cada destello no es un punto, sino una flecha de luz que sale del mar. Esas líneas luminosas que surgen y desaparecen en un momento se entrecruzan en todas las direcciones posibles y forman una red viva»⁸².

⁷⁹ «Pienso que Pável A. Florenski ha querido dejarnos testimonio, en la contemplación de la aurora boreal, del núcleo de su concepción filosófico-teológica del mundo. Tal concepción se apoya sobre dos puntos firmes: La Encarnación, cuya categoría principal es la de ser don; y la unidad sustancial de toda la realidad como fundamento de todo lo creado, cuya categoría principal es la de la armonía» (M.G. VALENZIANO, *Pavel A. Florenskij, la santità e la bellezza dal lager delle Solovki*, en N. VALENTINI [ed.], *Testimoni dello spirito. Santità e martirio nel secolo XX*, Paoline, Milano 2004, 105, cit. en G. MURA, *Actualidad de Pável Florenski*, en *Númenor. Revista de literatura y pensamiento* 22 [2009] 27).

⁸⁰ El pensamiento sobre la luz es tema central, por ejemplo, de la estética medieval. «Cuanto más claro es un cuerpo, tanto más se aproxima a la simplicidad y a la espiritualidad, tanto más divino es: Unumquodque quantum habet de luce, tantum retinet ese divini (San Buenaventura, *De Intelligentiis*, 9; VIII, 1). El esplendor de la materia es una participación del esplendor de Dios, y no es solo en el calro semblante de Beatriz donde el medieval puede admirar la Luz del Creador» (E. DE BRUYNE, *Estudios de estética medieval, V. III El siglo XIII*, Gredos, Madrid 1958, 29).

⁸¹ G. MURA, *Actualidad de Pável Florenski*, 30.

⁸² P. FLORENSKI, *Cartas*, 310.

Esa red formada por los hilos de luz viva en su permanente fluir que nacen del mar, contemplada desde lo alto por Florenski, es el símbolo que mejor representa la integridad y la belleza de la creación total, las fórmulas eternas del ser. Por todas partes, la gloria de la luz en la que se sumergen el hombre y la criatura: es la visión última en la que se experimenta un anticipo de la gloria de la resurrección.

Fidel Villegas Gutiérrez
fidelvillegasgutierrez@yahoo.es
Centro Educativo Altair
Calle El Barbero de Sevilla, 1
41006 Sevilla
Spagna

«PENETRARE NEL PROFONDO DELLE COSE»* BIBLIOGRAFIA ESSENZIALE E TEMATICA DI E SU PAVEL A. FLORENSKIJ

Giuseppe Malafronte

1. Opere di Florenskij

1.1 Scienza e matematica

Mnimosti v geometrii. Rasširenje oblasti dvuchmernih obrazov geometrii. Opyt novogo istolkovanja mnimostej [Gli Immaginari in geometria. Estensione della geometria dell'immagine bidimensionale. Nuove esperienze di ricerca sull'immaginario], Editorial URSS, Moskva 2004; tr. it. *Gli Immaginari in geometria*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, Bollati Boringhieri, Torino 2007, 278-299 (traduzione parziale dell'ultimo paragrafo dell'opera).

Ob odnoj predposylke mirovozzrenija, in P.A. FLORENSKIJ, *Sočinenija v četyrech tomach* [Opera in quattro volumi], vol. 1, Mysl', Moskva 1994, 70-78 (d'ora in poi *SČT*); tr. it. *Su un presupposto della concezione del mondo*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma*, 13-24.

O simbolach beskonečnosti (Očerk idej G. Kantora), in *SČT*, vol. 1, 79-128; tr. it. *I simboli dell'infinito. (Saggio sulle idee di G. Cantor)*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma*, 25-80.

O tipach vozzrastanija, in *SČT*, vol. 1, 281-317; tr. it. *I tipi di crescita*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma*, 81-122.

Pifagorovy čisla, in *SČT*, vol. 2, Mysl', Moskva 1995, 632-646; tr. it. *I numeri pitagorici*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma*, 230-247].

Symbolarium (Slovar' simbolov), in *SČT*, vol. 2, 564-590; tr. it. *Symbolarium (Dizionario dei simboli)*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma*, 248-277.

* Cf. P.A. FLORENSKIJ, *Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, Mondadori, Milano 2006², 400. Per una bibliografia più ampia: M. ŽUST, *Á la recherche de la Vérité vivante. L'expérience religieuse de Pavel A. Florensky (1882-1937)*, Lipa, Roma 2002, 313-366; G. MALAFRONTI, *Bibliografia italiana di e su Pavel Aleksandrovič Florenskij*, in *Reportata. Passato e presente della teologia* [in linea], anno 12 (2014) [inserito 11.11.2014], <<http://tinyurl.com/malafronte>> (accesso 1.7.2017); A.N. PARŠINA - O. M. SEDYCH (edd.), *Pavel Aleksandrovič Florenskij*, ROSSPEN, Moskva 2013, 527-563.

1.2 Filosofia e teologia

Dogmatizm i dogmatika, in *SČT*, vol. 1, 550-570; tr. it. *Dogmatismo e dogmatica*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2014, 133-176.

Empireja i Empirija, in *SČT*, vol. 1, 146-195; tr. it. *Empiria ed empirismo*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il cuore cherubico*, 63-132.

Filosofija kul'ta (Opyt pravoslavnoj antropodicei), Akademičeskij Proekt, Moskva 2014; tr. it. *La filosofia del culto*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016.

Obščeečelovečeskie korni idealizma, in *SČT*, vol. 3/2, Mysl', Moskva 1999, 145-168; tr. it. *Le radici universali dell'idealismo*, in P.A. FLORENSKIJ, *Realtà e mistero*, SE, Milano 2013, 13-62.

Razum i dialektika. Vstupitel'noe slovo pred zaščitoju na stepen' magistra knigi: "O Duchovnoj Istine", Moskva 1912 g., skazannoe 19-go maja 1914 goda [Ragione e dialettica. Discorso introduttivo tenuto il 19 maggio 1914 in occasione della discussione di tesi di Dottorato "Sulla Verità spirituale"], in *SČT*, vol. 2, 131-142; tr. it. *Ragione e dialettica*, in N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004, 83-111.

Smysl' idealizma (Metafizika roda e lika), in P.A. FLORENSKIJ, *U vodorazdelov mysli. Čerty konkretnoj metafiziki*, vol. 2 [Agli spartiacque del pensiero. Lineamenti di una metafisica concreta], Akademičeskij Proekt, Moskva 2013, 78-178; tr. it. *Il significato dell'idealismo. La metafisica del genere e dello sguardo*, SE, Milano 2012.

Stolp i utverždenie Istiny. Opyt pravoslavnoj teodicej v dvenadcati pis'mach, Akademičeskij Proekt Gaudemus, Moskva 2012; tr. it. *La colonna e il fondamento della Verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2010.

1.3 Arte e teologia

Analiz prostranstvennosti v chudožestvenno-izobrazitel'nych proizvedenijach, Progress, Moskva 1993; tr. it. *L'analisi della spazialità e del tempo nelle opere di arte figurativa*, in P.A. FLORENSKIJ, *Lo spazio e il tempo nell'arte*, Adelphi, Milano 2001², 13-242.

Chramovoe dejstvo, kak sintez isskusstv, in *SČT*, vol. 2, 370-382; tr. it. *Il rito come sintesi delle arti*, in P.A. FLORENSKIJ, *Bellezza e liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*, Mondadori, Milano 2010, 27-38.

Ikonostas, in *SČT*, vol. 2, 419-526; tr. it. *Iconostasi. Saggio sull'icona*, Medusa, Milano 2008.

Obratnaja perspektiva, in P.A. FLORENSKIJ, *U vodorazdelov mysli*, vol. 1, 48-102; tr. it. *La prospettiva rovesciata*, in P.A. FLORENSKIJ, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, Gangemi, Roma 2003², 73-135.

1.4 Concezione integrale del mondo

Det'jam moim. Vospominan'ja prošlych let, Religioznaja filosofija, Moskva 2000; tr. it. *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, Mondadori, Milano 2009.

Dialektika, in P.A. FLORENSKIJ, *U vodorazdelov mysli*, vol.1, 130-153; tr. it. *Stupore e dialettica*, Quodlibet, Macerata 2011.

Florenskij P. A. Avtoreferat, in *SČT*, vol. 1, 37-43; tr. it. *Avtoreferat [Nota autobiografica]*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma*, 3-12.

Lekcija i lectio. (Vmesto predislovanija k izdavaemomu kursu lekcij, in *SČT*, vol. 2, 62-68; tr. it. *Lezione e lectio*, in *La Nuova Europa* 20 (2010) 17-23.

Kul'turno-istoričeskoe mesto i predposylki christianskogo miroponimanija [Luogo e condizioni storico-culturali della visione cristiana del mondo], in *SČT*, vol. 3/2, 386-488; tr. it. *Lezioni sulla concezione cristiana del mondo*, in P.A. FLORENSKIJ, *Bellezza e liturgia*, 69-86 (traduzione parziale delle lezioni X-XIII).

O sueverii i čude, in *SČT*, vol. 1, 44-69; tr. it. *Sulla superstizione e il miracolo*, SE, Milano 2014.

Pis'ma s Dal'nego Vostoka. Pis'ma s Solovkov [Lettere dall'estremo oriente. Lettere dalle Solovki] in *SČT*, vol. 4, Mysl', Moskva 2000, 26-717; tr. it. *Non dimenticatemmi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*, Mondadori, Milano 2006² (la traduzione è parziale).

Voploščenie formy (dejstvie i orudie), in P.A. FLORENSKIJ, *U vodorazdelov mysli*, vol. 1, 389-468; tr. it. *L'incarnazione della forma (l'azione e lo strumento)*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma*, 121-229.

Zapiska o christianstve i kulture, in *SČT*, vol. 2, 547-559; tr. it. *Cristianesimo e cultura*, in P.A. FLORENSKIJ, *Bellezza e liturgia*, 49-68.

2. Opere su Florenskij

2.1 Scienza e matematica

C. ANTONOVA, *Spazio iconico, geometria non euclidea e cultura nella visione di Pavel Florenskij*, in M. EMMER (ed.), *Matematica e cultura 2010*, Springer, Milano 2010, 3-14.

R. BETTI, *La matematica come abitudine del pensiero. Le idee scientifiche di Pavel Florenskij*, Università Commerciale Luigi Bocconi - Centro Pristem, Milano 2009.

ID., *Pavel Florenskij: matematica e visione del mondo*, in *Emmeciquadro* 35 (2009) 83-97.

ID., *Lettera a Florenskij sulla teoria delle categorie*, in *Divus Thomas* 119 (2016) 267-283.

M.E. CERRIGONE, *Il problema degli universali in Florenskij. E alcune considerazioni sui numeri transfiniti di Cantor*, in *Reportata. Passato e presente della teologia* [in linea], anno 12 (2014) [inserito 11.11.2014], < <http://tinyurl.com/cerrigone> > (accesso 15.06.2017).

M. EMMER, *Pavel Florenskij, tra matematica e religione*, in ID. (ed.), *Matematica e cultura 2010*, 15-42.

P. GOŠEV, *Pifagorejsko-matematičeskaja sostavljajuščaja social'noj filosofii P.A. Florenskogo* [Componente pitagorico-matematica nella filosofia di P.A. Florenskij], in *Vestnik Baltijskogo federal'nogo universiteta im. I. Kanta* 6 (2014) 39-48.

A. GORELOV, *Il rapporto della scienza con la realtà nella filosofia di Pavel Florenskij*, in *Humanitas* 38 (2003) 663-684.

E. GUIDULBALDI, *Con J.M. Lotman. Rilievi sul Florenskij del Dante formato-Einstein (perizia scientifica di Lanfranco Belloni dell'Università di Milano)*, in AA.VV., *Dantismo russo e cornice europea*, Olschki, Firenze 1989, 255-275.

A. OPPO, *Se la misura di un corpo è un numero immaginario. Florenskij e il concetto di spazio in Dante*, in *Theologica & Historica. Annali della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna* 24 (2015) 171-184.

V.A. PODOROGA, *Eros i fizika "prozračnosti". Pavel Forenskij* [L'eros e la fisica della "trasparenza". Pavel Florenskij], in A.N. PARŠINA - O. T. SEDYCH (edd.), *Pavel Aleksandrovič Florenskij*, ROSSPEN, Moskva 2013, 125-155.

V.A. ŠAPOŠNIKOV, *Filosofia geometrii Pavla Florenskogo v kontenste ego učenija o prirode čelovečeskogo poznanija* [La filosofia della geometria di Pavel Florenskij nel contesto del suo insegnamento sulla natura della conoscenza umana], in *Istoriko-matematičeskie issledovanija* 39 (2000) 83-111.

ID., *Matematičeskaja apologetika Pavla Florenskogo* [L'apologetica della matematica di Pavel Florenskij], in V. PORUS (ed.), *Na puti k sintetičeskomu edinstvu evropejskoj kul'tury. Filosofsko-bogoslovskoe nasledie P.A. Florenskogo i sovremennost'* [Sulla strada per l'unità sintetica della cultura europea. Il patrimonio filosofico-teologico di P.A. Florenskij e la modernità], Biblejsko-bogoslovskij institut sv. Apostola Andreja, Moskva 2006, 164-180.

ID., *Matematika i religija v universitetskoj perepiske Pavla Florenskogo (1900-1904)* [Matematica e religione nella corrispondenza universitaria di Pa-

vel Florenskij], in O.T. SEDYCH (ed.), *Filosofija, bogoslovie i nauka kak opyt cel'nogo znanija. Sbornik statej po itogam jubilejnoj konferencii posvjaščennoj P.A. Florenskomu (1882-1937)* [La filosofia, la teologia e la scienza come un'esperienza unica di conoscenza. Raccolta di saggi della conferenza giubilare su P.A. Florenskij (1882-1937)], Maks, Moskva 2012, 150-173.

Id., “*Plotskost' mysli*” (*k filosofii matematiki o. Pavla Florenskogo*) [“La densità del pensiero” (sulla filosofia della matematica del sac. Pavel Florenskij)], in *Istoriko-matematičeskie issledovanija* 50 (2011) 242-265.

O.M. SEDYCH, *Archaičeskij kosmos i sovremennaja nauka (P.A. Florenskij i V.G. Bogoraz)* [Il cosmo arcaico e la scienza moderna (P.A. Florenskij e V.G. Bogoraz)], in A.N. PARŠINA - O.T. SEDYCH (edd.), *Pavel Aleksandrovič Florenskij*, 276-305.

V.P. TROICKIJ, *Ideja P.A. Florenskogo ob “individualnosti” matematičeskich ob'ektov i perspektivy sovremennoj informatiki* [La concezione di P.A. Florenskij sulla “personalità” degli oggetti matematici e le prospettive dell'informatica moderna], in A.N. PARŠINA - O.T. SEDYCH (edd.), *Pavel Aleksandrovič Florenskij*, 306-314.

2.2 Filosofia e teologia

A. TRUBAČEV, *Put' k Bogu. Ličnosť, žizn' i tvorčestvo svj. Pavla Florenskogo* [Una strada verso Dio. Personalità, vita ed opera del sacerdote P. Florenskij], vol. 1, Gorodec, Moskva 2012.

Id., *Put' k Bogu. Ličnosť, žizn' i tvorčestvo svj. Pavla Florenskogo* [Una strada verso Dio. Personalità, vita ed opera del sacerdote P. Florenskij], voll. 2-4, Fond nauki i pravoslavnoj kul'tury svj. Pavla Florenskogo, Moskva 2015-2016.

P. BOYKO, *La dialectique de l'histoire universelle dans la doctrine de P.A. Florenski: tentative d'analyse historico-philosophique*, in F. CORRADO-KAZANSKI (ed.), *Pavel Florenski et l'Europe*, Maison des Sciences de l'Homme d'Aquitaine, Pessac 2013, 177-186.

M.E. CERRIGONE, *Un esperimento sulla verità. Ragione, realtà e verità in Pavel A. Florenskij*, in *Divus Thomas* 119 (2016) 172-266.

F.J. LOPEZ SAEZ, *La belleza, memoria de la resurrección. Teodicea y antropodicea en Pavel Florenskij*, Monte Carmelo, Burgos 2008.

N.N. PAVLJUČENKOV, *Religiozno-filosofskoe nasledie svj. Pavla Florenskogo. Antropologičeskij aspekt* [L'eredità religiosa e filosofica del sacerdote Pavel Florenskij. Aspetti antropologici], PSTGU, Moskva 2012.

V. RIZZO, *Vita e razionalità in Pavel A. Florenskij*, Jaca Book, Milano 2012.

V.A. ŠAPOŠNIKOV, *Kategorija čisla v konkretnoj metafizike Pavla Florenskogo* [La categoria di tempo nella metafisica concreta di Pavel Florenskij], in A.N. KRIČEVEC (ed.), *Čislo*, Maks, Moskva 2009, 341-367.

M. SILBERER, *Die Trinitätsidee im Werke von Pavel A. Florenskij. Versuch einer systematischen Darstellung in Begegnung mit Thomas von Aquin*, Augustinus, Würzburg 1984.

R. SLESINSKI, *Pavel Florenskij. A Metaphysics of Love*, St. Vladimir's Seminary Press, New York (NY) 1984.

N. VALENTINI, *Pavel A. Florenskij: la sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*, EDB, Bologna 1997 (seconda edizione riveduta e ampliata nel 2012).

Id., *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004.

L. ŽAK, *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città Nuova, Roma 1998.

Id., *Il simbolo come via teologica*, in *Humanitas* 38 (2003) 598-614.

S. ZMIKHOVSKY, *La critique du rationalisme européen dans la gnoseologie de P.A. Florenski*, in F. CORRADO-KAZANSKI (ed.), *Pavel Florenski et l'Europe*, 61-70.

M. ŽUST, *À la recherche de la Vérité vivante. L'expérience religieuse de Pavel A. Florensky (1882-1937)*, Lipa, Roma 2002.

2.3 Arte e teologia

V. BYCHKOV, *The Aesthetic Face of Being: art in the theology of Pavel Florensky*, St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary Press, Crestwood (IL) 1993.

C. CANTELLI, *L'icona come metafisica concreta. Neoplatonismo e magia nella concezione dell'arte di Pavel Florenskij*, in *Aestetica Preprint* 92 (2011) 3-77.

Id., *Florenskij e l'icona come simbolo: tra regressione e attualità*, in *Reportata. Passato e presente della teologia* [in linea], 12 (2014) [inserito 11.11.2014], < <http://tinyurl.com/y8rdkdvf> > (accesso 15.6.2017).

L. GOGOTISHVILI, *Les perspectives offertes par l' "absence de perspective": la théorie de P. Florenski relative à la corrélation mutuelle entre les procédés picturaux et linguistiques*, in F. CORRADO-KAZANSKI (ed.), *Pavel Florenski et l'Europe*, 129-144.

D. GREENFIELD, *Florensky and Binocular Body*, in Id. - J.J.A. GATRALL (edd.), *Alter icons. The Russian icon and modernity*, Pennsylvania State University Press, University Park Pennsylvania 2010, 191-209.

J.A. Mc GUCKIN, *Florensky and Iconic Dreaming*, in D. GREENFIELD - J.J.A. GATRALL (edd.), *Alter icons. The Russian icon and modernity*, 201-226.

V. KOZIN, *Iconic wonder: Pavel Florensky's phenomenology of the face*, in *Studies in East European Thought* 59 (2007) 293-308.

N. MISLER, *Per una liturgia dei sensi. Il concetto di sinestesia da Kandinskij a Florenskij*, in *Rassegna sovietica* 37 (1986) 37-44.

N. ROCHER-CHTCHETKINA, *Trois regards sur la "Perspective inversée": de l'espace pictural à l'imaginaire en géométrie*, in F. CORRADO-KAZANSKI (ed.), *Pavel Florenski et l'Europe*, 357-370.

2.4 Concezione integrale del mondo - "pensiero complesso"

M. DENNES, *L'interculturalité chez Pavel Florenski: problèmes de méthodologie à travers la confrontation de la philosophie et de la mystique, vs Glorification du Nom*, in F. CORRADO-KAZANSKI (ed.), *Pavel Florenski et l'Europe*, 111-128.

M.L. FERNANDES, *Pavel Florenskij: o pensamento complexo e a psicologia*, in A.E. ANTÚNEZ AGUIRRE - G. SAFRA - M. FERREIRA VENDRAMEL (edd.), *Comunidade: fenomenologia, psicologia e teologia. III colóquio internacional de humanidades e humanização em saúde*, Biblioteca Dante Moreira Leite - Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, São Paulo 2014 (pubblicazione digitale), 204-220.

M.L. FERNANDES - L. ŽAK, *O "canto do cisne" do Leonardo da Vinci russo: introdução à obra carcerária de Pavel A. Florenskij*, in *Pistis & Praxis. Teologia e Pastoral* 6 (2014) 941-968.

G. MALAFRONTI, *Per una Weltanschauung integrale. Itinerario intellettuale di Pavel Aleksandrovič Florenskij*, in *Filosofia e teologia* 25 (2011) 595-625.

T. MARTSINKOVSKAYA, *Le problème de la beauté chez Florenskij: approche interdisciplinaire et pluriparadigmatique*, in F. CORRADO-KAZANSKI (ed.), *Pavel Florenski et l'Europe*, 283-300.

S. TAGLIAGAMBE, *Il cielo incarnato. Epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij*, Aracne, Roma 2013.

ID., *Ragione scientifica e saggezza umana. Il problema della verità nella scienza e nella filosofia*, in *Divus Thomas* 119 (2016) 44-91.

N. VALENTINI, *La simbolica della scienza in Pavel A. Florenskij*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il simbolo e la forma*, IX-LXII.

ID., *Postfazione*, in P.A. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo. La metafisica del genere e dello sguardo*, 143-169.

ID., *La falsificazione del bene*, in P.A. FLORENSKIJ, *Sulla superstizione e il miracolo*, 65-89.

L. ŽAK, *L'unità e la molteplicità dello spazio e del tempo nella teoria della discontinuità di Pavel Aleksandrovič Florenskij*, in M. ALFANO - R. BUCCHIERI

(edd.), *Tempo della Fisica e Tempo dell'Uomo: Relatività e Razionalità. Atti della seconda giornata di studio del ciclo di incontri annuali "Apeiron: scienza, filosofia e religione"* (Trapani, 9 maggio 2008), I.I.S. Leonardi da Vinci - Akousmata, Trapani-Ferrara 2009, 191-226.

Id., *Paul A. Florenskij (1882-1937). Vers une vision globale du monde*, in J. GREISCH - G. HÉBERT (edd.), *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine*, vol. IV, Cerf, Paris 2011, 205-218.

Id., «*Ho contemplato il mondo come un insieme*». *Introduzione al pensiero complesso di Pavel A. Florenskij*, in M. FERRARI - G.P. TERRAVECCHIA (edd.), *Soggetto e realtà nella filosofia contemporanea. Cinque lezioni*, Itaca, Castel Bolognese 2014, 121-156.

Id., *O Coração e o conhecimento segundo Pavel A. Florenskij*, in A. HOFFMANN - L.M. OLIVEIRA - M. MASSIMI, (edd.), *Polifonias do coração*, FUNPEC, Ribeirão Preto 2014, 23-51.

Id., *La complessità del reale e la sua conoscenza. Spunti di riflessione sull'allargamento della ragione proposto da P.A. Florenskij*, in *Divus Thomas* 119 (2016) 137-171.

Id., *Struktur als Relation - Relation als Struktur. Die Komplexität der Realität im Licht der trinitarischen Offenbarung*, in M. MÜHLING (ed.), *Rationalität im Gespräch - Rationality in Conversation. Philosophische und theologische Perspektiven - Philosophical and theological Perspectives*, Evangelische Verlagsanstalt, Leipzig 2016, 111-125.

Giuseppe Malafronte
giuseppe.mala@virgilio.it
Via Monte del Gallo, 39
00165 Roma

RECENSIONI

S. Busetto, *Certezza e verità. Uno studio sul pensiero filosofico di John Henry Newman*, Vita & Pensiero, Milano 2015, 306 p.

Il saggio che presentiamo si colloca sullo sfondo della questione della certezza come orizzonte entro cui studiare e ripercorrere la speculazione di J.H. Newman in vista di una più completa comprensione del *Saggio a sostegno di una grammatica dell'assenso* (d'ora in poi *Grammatica*), inserendolo nel contesto del percorso intellettuale del pensatore inglese a sua volta segnato dal dialogo con la moderna tradizione filosofica britannica. Proprio a questa tradizione britannica di riflessione sulla certezza è dedicato il cap. I per evidenziare gli elementi di riferimento per Newman. La nozione di certezza riveste un ruolo centrale in tale tradizione culturale e il volume presenta le posizioni di autori come W. Chillingworth e J. Tillotson, J. Wilkins e J. Glanvill, J. Locke, D. Hume, T. Reid e D. Stewart. Il dialogo con i moderni è presente in Newman il quale, però, mentre riconosce la probabilità come modo caratterizzante la conoscenza reale, è preoccupato di dare spessore e valore conoscitivo alla probabilità intesa come testimonianza di verità (cf. 58).

Il secondo capitolo esamina la prima formazione di Newman fino ai *Sermoni universitari*. Si riconosce l'influenza di R. Whately ma soprattutto il ruolo centrale di J. Butler e del suo *The analogy of religion, natural and revealed, to the constitution and course of nature* (1736), che Newman legge nel 1825. Egli rimane profondamente colpito dal metodo di intelligenza della realtà naturale e rivelata e dalla valenza del principio dell'analogia così formulabile: "da ciò che si conosce è possibile inferire il simile". In Butler troviamo il riconoscimento del valore della probabilità quale evidenza non dimostrativa che vige nelle realtà di fatto (evidenza probabile) ma allo stesso tempo Newman vuole oltrepassare l'idea che la fede sia solo l'assenso ad una probabilità e non una certezza assoluta (su cui si basa l'assenso). È in questo periodo che Newman applica la sua idea e il metodo di "accumulo di probabilità come prova non dimostrativa" al saggio, pubblicato nel 1826, *The miracles of Scripture*, concludendo circa l'assoluta ragionevolezza dell'aderire alla testimonianza per il complesso delle ragioni ottenute. Questo è anche il periodo in cui Newman si getta a capofitto nello studio dei Padri della Chiesa, da cui proviene la pubblicazione nel 1832 de *Gli ariani del IV secolo* e, tra le altre cose, delle due serie degli *Oxford university sermons* che l'autore presenta alle pp. 85-95 e 113-132. La seconda serie (i sermoni predicati dal 1839 al 1842) contiene la formulazione più articolata del rapporto tra fede e ragione (in questo periodo della sua vita), il cui concetto centrale è quello di "probabilità antecedente", attorno al quale si sviluppa l'intera opera di Newman, perché «espressione di quel realismo che permette una conoscenza autentica e un giudizio prudenziale» (113).

Il capitolo 3 affronta il periodo segnato da quel radicale cambiamento nella vita di Newman rappresentato dalla conversione al cattolicesimo. In questa nuova fase della formazione di Newman incontriamo la teoria dello sviluppo della dottrina cristiana che va di pari passo con la conversione. Il testo ripercorre anche l'esperienza romana al Collegio di Propaganda Fide (1846-1847), il legame con Giovanni Perrone, e i tentativi di Newman in questo tempo di chiarire le sue idee mostrandone il sostanziale accordo con la dottrina cattolica. A questo periodo risalgono le *Theses de fide*, in cui Newman riflette sulla "certezza non evidente" dell'atto di fede, ovvero sul fatto che la credibilità della fede per essere tale deve fondarsi su un tipo di evidenza accessibile a tutti, che non costringe l'intelletto all'assenso (sarebbe in questo caso vanificata l'opera della grazia), ma che possa offrire alla volontà le ragioni perché questa appelli l'intelletto ad assentire. In tal modo le probabilità generatrici di certezza, ma chiaramente non di evidenza dimostrativa, salvaguardano e valorizzano la libertà dell'atto di assenso. Sul tema centrale della certezza della fede incontriamo lo scritto del 1853 *On the certainty of faith* nel quale «molte delle idee di Newman acquistano una più ordinata presentazione e appare chiaramente che suo intento è sostenere la ragionevolezza di una certezza non meramente pratica, ma speculativa, cioè realmente determinata dalla conoscenza della verità» (161). Distinguendo tra "verità vedute" (verità dimostrabili afferrate in forza della loro evidenza) e "verità sentite" (verità il cui statuto di verità non essendoci l'evidenza è garantita dalle ragioni morali della loro sostenibilità, ovvero l'accumulo di probabilità convergenti), Newman riconduce le verità di fede alle verità sentite e perciò credibili in quanto dotate di un'"evidenza di credibilità", ovvero dell'evidenza delle basi per credere a tali verità. Il giudizio su cui si basa l'evidenza della credibilità è chiamato da Newman prudenza, *phronesis*, parola che avrà un ruolo importante nella *Grammatica*. Infine è questo il periodo degli scritti sull'università raccolti in *The idea of university*, testi in cui Newman difende l'apertura «ad ogni ambito del sapere nella consapevolezza della complessità dell'oggetto che è la verità, cioè dell'eccedenza della verità oggettiva» (176).

Il capitolo IV ci conduce alla *Grammatica*. Dapprima l'autore si sofferma sul *Philosophical notebook* dove compaiono tematiche importanti per Newman (come ad esempio l'astrazione e l'egotismo), quindi su *Assent and intuition* e sugli scritti del 1865-1869 composti in preparazione della *Grammatica*. Soprattutto, e opportunamente, l'autore si sofferma sulla corrispondenza con i Froude, dal rapporto con i quali emerge in Newman il compito inderogabile di dedicarsi alla riflessione e definizione teoretica dell'esperienza e della natura della certezza. Si giunge così al IV capitolo dedicato alla *Grammatica*, la cui idea chiave, secondo l'autore, «si declina a partire dalla differenza tra assenso e inferenza in quanto atti della mente umana, e si articola, dapprima,

nell'approfondimento di una caratteristica essenziale all'assenso, cioè il suo implicare una qualche presa del significato dei termini di una proposizione (I parte: *Assenso e Apprensione*), e, in secondo luogo, nel paragone tra i due atti (II parte: *Assenso e Inferenza*)» (220). Intento ad analizzare l'atto della certezza per chiarificare la dinamica cristiana dell'assentire e del guadagno della certezza, l'autore non considera i due capitoli conclusivi delle rispettive parti della *Grammatica* che si occupano proprio della dimensione cristiana dell'assenso (e questo conformemente all'oggetto della ricerca). Il capitolo si sviluppa ripercorrendo le tematiche della *Grammatica*: apprensione, certezza, assenso, inferenza, senso illativo.

Il volume si distingue per ampiezza e per la capacità di entrare nel pensiero oggettivamente complesso e poco sistematico di Newman, rintracciando il tema della certezza e ripercorrendolo dalla sua genesi con precisione e padronanza sia dei testi del teologo inglese che della letteratura di riferimento (ampiamente documentata dalla bibliografia).

Antonio Sabetta

C. CANULLO (a cura di), *Differenze e relazioni, vol. 3: Le religioni nello spazio pubblico*, Aracne, Ariccia (RM) 2015, 257 p.

Il volume presenta gli atti del terzo e conclusivo colloquio, organizzato nel 2014 dal Centro Studi Filosofici di Gallarate con il patrocinio della CEI e la collaborazione del Dipartimento di Filosofia dell'Università di Macerata, sulla questione delle religioni nello spazio pubblico. Il volume raccoglie 25 contributi, divise in quattro sezioni – “relazioni introduttive”, “questioni”, “figure” e “dialogo interculturale ed interreligioso”. Rimanendo strettamente nell'ambito filosofico si percorre l'impostazione fenomenologica dell'analisi dello spazio pubblico sotto l'ottica del pluralismo religioso per interrogarsi, nella parte conclusiva, sulle basi di un dialogo tra le sfere del religioso e secolare.

Partendo da un chiarimento terminologico sulla *Pluralità, interdipendenza e convivenza delle religioni* (G. Cunico) le relazioni introduttive focalizzano sull'interazione tra *Stato laico e presenza pubblica della religione* (A. Torres Queiruga) accompagnate da una riflessione sulla *Neutralità per la sfera pubblica* (G. Lingua). Seguono alcune questioni generali sul *Cristianesimo nello spazio pubblico* (G.L. Brena). In tale contesto vengono elaborate diversi campi di ricerca preliminari: *Alcune riflessioni provvisorie su religioni e spazio pubblico* (U. Lodovici), *Apertura religiosa e intensificazione narrativa* (S. Pierosara), *Religion e filosofia* (C. Tarditi), *La questione dell'insegnamento*

scolastico (E. Gamba), *Religione e stato sociale* (S. Maron), *Dalle guerre di religione allo spirito d'intesa fra gli "uomini-in-cerca"* (G. Varani).

La parte centrale del volume presenta alcune figure rilevanti per una filosofia della religione in ambito pubblico, come G.W.F. Hegel (F. Falappa), J.M. Bochenski (M. Properzi), H. Arendt (S. Marchionni), P. Ricœur (C.M. Di Bona), A. Del Noce (T. Valentini), terminando con i contemporanei Marco M. Olivetti (A. Paris) e Charles Taylor (S. Alunni). Anche la parte conclusiva sviluppa la nuova presenza pubblica delle religioni sull'*agorà* contemporanea a partire dal pensiero di alcuni autori chiave, come Tommaso d'Aquino (M. Damonte), Jean Guitton (G. Maniezzi), John Hick (S. Vescovelli), Jan Assmann (E. Colagrossi), Raimon Panikkar (D. Referza). Questi profili biografici sono ben documentati in quanto portano alla luce l'intensa ricerca personale di una nuova visione del mondo, stimolata dall'esposizione personale ai cambiamenti delle condizioni culturali. La formulazione di alcuni principi del dialogo religioso-culturale offre elementi utili in vista di un approccio sistematico alla multiculturalità. Gli atti della conferenza non toccano argomenti della religione civile, ma prendono di mira le molteplici interazioni tra i variegati strati culturali.

Volendo tracciare un filo conduttore tra il ricco materiale bisogna sottolineare il carattere biografico nonché il tentativo di vivere "Le fedi nello spazio pubblico" (R. Mancini) in mezzo ai cambiamenti epocali. Questo volume conclusivo dei colloqui su "Differenze e relazioni" offre quindi dei modelli di esperienza e riflessione soggettiva (purtroppo solo di personaggi occidentali) per fronteggiare il multiculturalismo di oggi in vista ad una filosofia delle religioni.

Michael Fuss

C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, EDIVI, Segni (2016), 318 p.

La monografia che recensiamo, inserita come volume 34 delle *Opere complete* di C. Fabro, curata da p. Marcelo Lattanzio, riproduce l'edizione postuma ed ampliata dell'opera apparsa in prima edizione presso Ares nel 1983. Essa intende essere una introduzione al pensiero di san Tommaso e alla sua *Wirkungsgechichte* senza pretesa ovviamente di esaustività ma intenzionata da un lato a focalizzare le questioni di svolta e decisive apportate dalla sintesi tomista, dall'altro ad introdurre in quel mare magnum chiamato scolastica, e soprattutto neoscolastica, quest'ultima deputata (con quali esiti?) a raccogliere l'eredità di san Tommaso dinanzi all'esigenza di una risposta alla deriva moderna caldeggiata e auspicata (anche pastoralmente) dall'*Aeterni Patris* di Leo-

ne XIII. Chi pensa di trovare una presentazione del pensiero di Tommaso sulla falsariga delle monografie di Weisheipl o di Torrell o del più recente lavoro di P. Porro, non apprezzerà il vero senso di questa introduzione. Certamente si percepisce che il volume in alcun parti, soprattutto storiografiche, può apparire “datato”, e il fatto che esso raccolga, pur arricchendoli, studi precedentemente pubblicati fa avvertire durante la lettura qualche sporadica ripetizione, tuttavia l’opera mentre ci introduce a san Tommaso ci fa conoscere anche la particolare lettura che Fabro offre di Tommaso e le ragioni del valore assoluto e permanente della speculazione ispirata dall’Aquinata. Questo valore lo si riscopre e riconosce partendo da quelle derive proprio della modernità in cui si consuma l’identità di essenza ed esistenza, sprofondando il pensiero, heideggerianamente parlando, nell’oblio dell’essere. Cosa diversa con la metafisica tomista del plesso reale dell’*ens* e dell’*esse*, come *actus essendi* che tiene in atto l’essenza, e Dio, l’*Ipsum esse*, presente mediante l’*esse participatum* in tutte le cose e che può essere conosciuto e amato dalle sostanze spirituali.

Il primo capitolo offre alcune linee biografiche di san Tommaso, mentre il cap. II presenta una divisione delle opere in Commenti alla Scrittura, Commenti ad Aristotele, Opere sistematiche, Opuscoli autentici, Varie e ne offre poi una succinta descrizione. Per Fabro una prima opera decisiva è il monumentale Commento alle *Sentenze* del Lombardo (di cui lamenta la mancanza dell’edizione critica), mentre la *Summa theologiae* costituisce senza dubbio «una delle produzioni più alte dello spirito umano di tutti i tempi» (40) che non ha avuto nella Chiesa fino ad oggi un’opera pari per l’esposizione della verità salvifica.

Il cap. III affronta la formazione del pensiero di Tommaso partendo dalle fonti. Si tratta del delicato compito di individuare i testi e le versioni che Tommaso ebbe presenti, il contesto dottrinale e le altre interpretazioni di tali fonti. È chiaro che la rivoluzione per la biblioteca del sec. XIII è stata la traduzione delle opere di filosofia naturale, di metafisica, etica e politica di Aristotele al quale l’Aquinata aderì rompendo con il platonismo della tradizione agostiniana; data l’assenza del Platone autentico, Tommaso non ne arrischia un’interpretazione. Vi sono gli influssi di ispirazione neoplatonizante a partire da quelli di Agostino, ma in realtà Tommaso riceve un influsso superiore dallo Pseudo Dionigi che pertiene i temi metafisici quali la dottrina dei trascendentali e dell’analogia, la conoscenza di Dio e il problema del male. «È soprattutto nell’atmosfera dei testi dionisiaci – scrive Fabro – densi di grande risonanze mistiche e di continue istanze di trascendenza, che san Tommaso ha vissuto quella conciliazione tra classicismo e verità cristiana che lo farà ardito a incorporare il principio metodico (non il metodo!) del platonismo dentro una metafisica elaborata ed espressa con principi aristotelici» (49). Un altro decisivo gruppo di fonti metafisiche è costituito da Boezio e da Avicenna, ai

quali si deve la tesi capitale della metafisica tomista della distinzione reale tra l'essenza e l'atto di essere nelle creature, ovvero la nozione di partecipazione che «inserita da san Tommaso nella metafisica aristotelica dell'atto, la solleva all'affermazione della totale dipendenza della creatura dal Creatore e integra il concetto aristotelico di causalità come processo di alterità e distinzione con quello platonico di "presenza" e "somiglianza"» (50). Boezio riveste un influsso preponderante sui commenti di Tommaso ad Aristotele le cui opere sono commentate con il metodo letterale, il che permette all'Aquinate di cogliere l'esatto pensiero dello Stagirita al punto che, ad esempio, «il commento tomista alla *Metafisica* è giudicato superiore a qualsiasi altro per il dominio che san Tommaso mostra di quest'opera che è forse la più ardua che mai esista» (55).

Molto importante il cap. IV in cui Fabro riassume i principi dottrinali del pensiero di san Tommaso. A suo parere tutta l'opera tomista gira attorno a questo tema centrale: «sia un puro platonismo come un puro aristotelismo sono incompatibili con la fede cristiana, secondo la quale il mondo è creato da Dio e ha quindi una propria consistenza e verità e non è mero regno di ombre e parvenze, ma non è autonomo perché è creato da Dio secondo le "idee" divine e fatto per la sua gloria» (61). Quanto alla metafisica di Tommaso, che supera il realismo esagerato dell'agostinismo eterogeneo medievale, Fabro distingue quattro momenti: il concetto aristotelico di atto come "perfezione" emergente in sé e per sé che comporta un nuovo concetto tanto di atto (che in quanto perfetto è affermazione dell'essere) quanto di potenza (come capacità di ricevere tale perfezione d'essere). In secondo luogo – derivato dal primo – Tommaso afferma l'unità della forma sostanziale in tutti i corpi, che nel caso dell'uomo è l'anima spirituale. In terzo luogo abbiamo la difesa dell'individualità personale del principio spirituale contro la tesi centrale dell'averroismo. Infine in quarto luogo incontriamo la conseguenza ultima del nuovo concetto di atto, ovvero «l'affermazione della distinzione reale di essenza e di atto di essere (*esse*) in tutte le creature» (71), chiave di volta – secondo Fabro – di tutto il pensiero tomista. Quanto infine al metodo teologico e ai rapporti ragione-fede, Tommaso in maniera originale ed audace ha portato i principi dell'aristotelismo nel clima della rivelazione cristiana facendo guadagnare alla teologia lo statuto di scienza. Oltre l'essere il commento alla *sacra pagina* la teologia, come ben evidenziato dagli studi di Chenu, si configura sempre più autonoma nelle sue argomentazioni rispetto alle questioni presenti nella Scrittura che venivano ormai a costituire uno spunto fondamentale ma non esclusivo. La difesa dell'applicabilità della ragione ai misteri della fede ma anche la differenziazione tra ragione dimostrativa e ragione persuasiva (così nel Commento al *De Trinitate* di Boezio) ha permesso una distinzione netta tra ragione e fede, dove la ragione rispetto alla trascendenza assoluta dei misteri della fede «è assolutamente impotente e non

può esercitare che una funzione estrinseca, propedeutica e apologetica sotto la guida della Rivelazione» (80), permanendo la differenza e biasimando quanti con Anselmo presumono provare i misteri *ratione tantum* evacuando così il merito della fede (secondo la parole di Gregorio Magno nella Omelia XX).

Il cap. V ricostruisce lo sviluppo storico della visione di Tommaso evidenziando anzitutto la fatica che si fece ad accogliere il suo aristotelismo; indicativa, da questo punto di vista, la condanna del 1270 dell'averroismo e soprattutto quella del 1277 in cui alcune delle 219 proposizioni condannate sono state riconosciute come di Tommaso. Paradossalmente la condanna parigina fece serrare le fila dell'ordine domenicano attorno alla dottrina di san Tommaso che già nei capitoli del 1278 e 1279 viene proclamata la dottrina ufficiale dell'ordine. La lotta diretta contro le posizioni di Tommaso fu condotta dall'ordine francescano, roccaforte dell'agostinismo, e in questa opposizione ebbero un ruolo importante Giovanni Peckham e soprattutto il fiero oppositore molto influente a Parigi, Enrico di Gand. Non solo opposizione (anche all'interno dell'ordine domenicano) ma soprattutto difesa e assunzione del sistema teologico di Tommaso il cui frutto più maturo fu il Capreolo (morto nel 1444) che con altre figure di prima grandezza è rimasto, annota Fabro, quasi eclissato dalla prepotente autorità del Gaetano rafforzata dalla sistematicità degli spagnoli che lo hanno seguito come il Banez e Giovanni di san Tommaso, «presso i quali la tendenza formalistica ed eccessivamente sistematica prende spesso il posto della sobrietà originaria del testo tomista a cui si attiene la corrente più antica» (91). Naturalmente la penetrazione del pensiero di san Tommaso nella Chiesa fu dovuta soprattutto alla scelta compiuta da Leone XIII di Tommaso come baluardo contro la «valanga dei nuovi errori che nei tempi moderni particolarmente si è scagliata contro le basi della fede» (100). Il cap. VI commenta gli interventi magisteriali a favore di Tommaso, da Leone XIII in poi, e li raccoglie in un'appendice al capitolo proponendo lo stesso Fabro alcune «nuove tesi tomistiche» (70 in tutto). Il cap. VII fa il punto su scolastica e Tommaso ricostruendo le vicende storiche della scolastica dal suo esordio (secc. VII-XII) alle sue due riprese, quella dell'età barocca e quella (cosiddetta neoscolastica) seguita all'*Aeterni Patris*. In particolare sulla scolastica barocca Fabro sottolinea il ruolo della scuola domenicana e di quella dei gesuiti, anche se in quest'ultima, a differenza di quanto auspicato da s. Ignazio, non pochi maestri della Compagnia (incluso Suarez) abbandonarono Tommaso nelle questioni chiave della gnoseologia e della metafisica per aderire alle posizioni degli avversari agostinismi o scotisti o nominalisti.

A mo' di riassunto il cap. VIII s'interroga sull'essenza del tomismo cioè sul valore della nozione di partecipazione nella sintesi tomista. Con costante riferimento ai testi dell'Aquinate, Fabro insiste sul fatto che dalla nozione di

partecipazione deriva un nuovo concetto di atto e di potenza che determina una ricategorizzazione di Aristotele e soprattutto la metafisica dell'ente finito e la struttura del concreto, e fonda l'analogia nella conoscenza dell'essere. In conclusione, scrive Fabro, «si può dire tanto che il platonismo nel tomismo viene specificato dall'aristotelismo, quanto che l'aristotelismo viene specificato dal platonismo: personalmente ritengo che la prima formula sia la più corretta» (191); e comunque l'originalità della posizione tomista può essere indicata nella "corrispondenza" e complementarità che Tommaso ha saputo dare a platonismo (partecipante e partecipato) e aristotelismo (potenza e atto) nella fondazione e costituzione della metafisica.

Il cap. IX mette a tema il complesso e non del tutto chiarito rapporto tra tomismo e pensiero moderno. La cosa certa è che la ripresa del tomismo voluta da Leone XIII se da un lato aumenta la diffidenza verso ogni sintesi diretta tra fede cristiana e pensiero moderno, dall'altro non elimina le opposizioni al tomismo dall'interno del mondo cattolico spesso in nome dell'andare verso il moderno, in Germania (R. Eucken, J. Hessen), in Francia (L. Rougier), Italia (G. Saitta). Non sono mancati però quanti hanno tentato un avvicinamento in senso positivo tra Tommaso e pensiero moderno, soprattutto Kant (il caso del tomismo trascendentale di Maréchal), o la fenomenologia e l'esistenzialismo. Poiché la filosofia moderna ha turbato «radicalmente la vita spirituale dell'Occidente, avviandola sulla china del monismo panteistico prima e chiarendosi definitivamente nel suo autentico nucleo di antropologismo ateo quale si attesta nella filosofia contemporanea» (211), il tomismo più che conciliarsi con la modernità deve riscattare dalla metafisica dell'immanenza fondando la coscienza nell'essere e il finito nell'infinito. Alcune parole dell'epilogo conservano valore di monito. Fabro, prendendo atto del cambiamento di atmosfera nella Chiesa ma anche della volontà di protesta di quanti «sono convinti che l'ortodossia è solidale con la fedeltà alle formule della fede consacrate dalla Tradizione» (233), denuncia negli ambienti ecclesiali «l'affievolimento degli interessi speculativi, lo studio diretto dei classici contrastato da una valanga di enciclopedie, dizionari e pubblicazioni di facile volgarizzazione e fonti di altrettanto facili illusioni: tutte queste cose hanno non solo stordito il pubblico dei fedeli ma intimorito la stessa autorità, che ha dato l'impressione di non essere sempre in grado di fronteggiare con nuove proposte (dottrinali e pratiche) siffatto cataclisma tutt'ora in atto» (*ibidem*). Perciò questa lucida ed autorevole introduzione a Tommaso deve stimolare il ritorno alla lettura e allo studio delle opere del Dottore Angelico per imparare non solo contenuti ma anzitutto come si fa teologia dall'interno della fede della Chiesa.

Antonio Sabetta

J.-F. GOSSELIN, *Le rêve d'un théologien. Pour une apologétique du désir. Crédibilité et idée de Dieu dans l'œuvre d'Adolphe Gesché*, Les Editions du Cerf, Paris 2014, 340p

In un'epoca fatta di paradossi e diffidenze, di rifiuti e insospettabili ritorni, dove Dio e il cristianesimo sono spesso sul banco degli imputati, chiamati a legittimarsi e discolparsi in quanto accusati della deriva o oscurantista o ideologica e fondamentalista con cui ci confrontiamo oggi, è ancora possibile, e in che termini, come cristiani, giustificare la fede agli occhi del mondo? Cioè è ancora possibile mostrare la credibilità della fede all'uomo contemporaneo? Proprio il tema della credibilità rappresenta, secondo l'autore del volume, il pilastro portante, la chiave di volta della teologia di A. Gesché, il quale elaborò il suo pensiero guidato dall'esigenza di mostrare non solo che l'idea di Dio è pensabile ed intellegibile, ma può costituire una "buona notizia" per l'essere umano. Dunque centralità della questione della credibilità ma anche singolarità ed originalità della declinazione del tema a partire dal contesto in cui Gesché si colloca: uno sguardo nuovo intento ad elaborare una forma di apologetica che non rinuncia alle esigenze della ragione ma che riconosce al desiderio il suo pieno valore nella ricerca della verità. Ecco allora l'ipotesi dell'autore di un'apologetica del desiderio che, al fine di assicurare la credibilità di Dio nella cultura contemporanea occidentale, apre un'articolazione nuova tra mistero di Dio e esistenza dell'uomo (cf. 18).

La questione di Dio, della creazione e della salvezza dell'uomo, dall'interno della tradizione cristiana vengono ad intrecciarsi con quelle del cosmo e del destino della realtà in una logica liminare di frontiera tra fede e non credenza che predilige un approccio più intuitivo che sistematico, più creativo che organico. La credibilità di Dio emerge come chiave ermeneutica (cf. 25) del pensiero di Gesché che ha pensato la fede cristiana come una passione per la grandezza dell'uomo, l'unica all'altezza di tale grandezza. La buona notizia insomma come affezione all'uomo e volergli comunicare che solo la visione cristiana incontra l'umanità non tanto nella sua corruzione quanto invece nella sua elevatezza. Gesché motiva questa convinzione attraversando i grandi sconvolgimenti teologici e culturali dal dopo guerra in poi, dal rinnovamento biblico, patristico ed ecclesiologico preconciare alle rivoluzioni del '68 e ai grandi cambiamenti degli anni '70 e '80, fino all'emergenza del postmoderno disincantato verso la modernità e del pluralismo religioso e del ritorno del sacro. In forza di questa progressione temporale l'autore propone una divisione del pensiero di Gesché in tre periodi: un teologo in divenire (1954-1969), un periodo transitorio occupato dalla questione di Dio e dei diritti della fede (1970-1979), una teologia matura (1980-2004) caratterizzata da un

approccio esistenziale (cf. 36-52). Ciò che attraversa questo pensiero in fieri è un «approfondimento progressivo del legame indisgiungibile che unisce la questione delle ragioni del credente e quella delle ragioni del vivere, poiché per Adolphe Gesché l'annuncio di Dio oggi può essere ricevuto e compreso solo se risveglia contemporaneamente il gusto di vivere e il gusto di credere in se stessi, nella vita e in Dio. [...] Qui è la questione, qui è la posta in gioco. La teologia dunque sarà antropologica o non sarà affatto» (52). In altre parole si può accordare credito all'idea di Dio se essa esprime qualcosa di vero, di intellegibile, pertinente e sensato per l'uomo di oggi. La credibilità si declina dunque anzitutto come significatività per le domande che i contesti pongono alla fede e alla teologia.

La monografia di Gosselin analizza l'opera e tutto ciò che di Gesché è a disposizione (materiale d'archivio, appunti ecc.), assumendo come testo guida l'opera maggiore e più rappresentativa della maturità ovvero *Dieu pour penser*, questo senza trascurare gli altri scritti in cui si radica l'opera. La monografia, dopo un'ampia e precisa introduzione (13-23) si struttura in sette capitoli. Il primo offre una presentazione generale della vita e dell'opera di Gesché e ci aiuta a collocare l'autore nei contesti e nelle vicissitudini da cui ha preso forma il suo pensiero. Il capitolo 2 (61-95) affronta il tema della credibilità per evidenziare l'apporto di Gesché. Viene dedicato ampio spazio alla ricostruzione del tema sia in generale sia sullo sfondo della teologia apologetica e fondamentale del sec. XX. Il capitolo 3 (97-130) offre una sintesi della concezione di Dio di Gesché pur nella consapevolezza che l'antropologia teologale del pensatore belga esclude che si possa parlare solo di Dio senza anche porre la questione dell'uomo. In sintesi il Dio che in-forma il pensiero di Gesché «è un Dio che s'impegna per l'essere umano e si mostra avversario del male ai suoi fianchi. Inoltre se questo Dio è anche colui che sa ritirarsi per assicurare la nostra libertà, più ancora è colui che si manifesta nella carne, *capax hominis*. Ecco dunque un Dio che va in fondo alla prova dell'impegno in favore dell'essere umano, un Dio che ha sostenuto le sue prove in se stesso e che "merita" i titoli di Dio della prova e Dio-dell'uomo» (98). Sullo sfondo di queste acquisizioni sull'idea di Dio, il capitolo 4 (131-177) presenta *Dieu pour penser* soprattutto in quegli aspetti che gli conferiscono una portata apologetica, per poi concentrarsi sul tema del desiderio che qualifica l'apologetica di Gesché. Laddove il grande sospetto concerne l'obiezione circa un Dio mera proiezione dell'uomo, Gesché distingue tra bisogno e desiderio e rifiutando il pregiudizio del razionalismo moderno verso il desiderio, riconosce a quest'ultimo il ruolo di scopritore e apportatore di conoscenza. In questo senso Dio non risponde al bisogno (in tal caso sarebbe una proiezione) ma al desiderio dell'essere umano. Il desiderio, oltre che come slancio e cammino di vita, è soprattutto desiderio di riconosci-

mento: l'uomo, in quanto essere di desiderio, si scopre e si costruisce attraverso il desiderio dell'altro (cf Hegel e Lacan). Proprio al desiderio di ex-sistere nello sguardo di un altro (la seconda nascita) la fede apporta la convinzione profonda di essere riconosciuti nello sguardo di un Altro (cf 171-172) e dunque «la fede in Dio sarebbe una risposta umana all'appello dei nostri desideri ultimi alla ricerca delle nostre ultime possibilità» (172).

La declinazione di come l'idea/ipotesi di Dio sia un'idea credibile dal punto di vista dell'uomo è il tema del capitolo 5 (179-217). La prospettiva teologica anima il capitolo 6 (219-256) in cui l'autore evidenzia come Gesché risponda alle sfide poste dalla credibilità sul terreno specificamente cristiano. Non si tratta infatti solo di insistere sulla fecondità dell'idea di Dio, ma di mostrare il ruolo centrale, il valore, l'originalità e la radicale novità del Dio di Gesù Cristo. Il capitolo 7 infine (257-303) costituisce una sintesi e una valutazione (punti di forza e limiti) del pensiero e dell'opera di Gesché. La monografia è conclusa da un'ampia bibliografia dei testi di e su Gesché (311-330).

Gosselin ci aiuta ad entrare nella proposta teologica poco esplorata del teologo belga e lo fa da un punto di vista teologico-fondamentale pertinente che colloca Gesché sul crinale di un'apologetica preoccupata di mostrare all'uomo contemporaneo perché e in che senso la proposta cristiana rappresenta quella “buona notizia” che ricolma di significato il desiderio che definisce la struttura “trascendentale” dell'essere umano.

Antonio Sabetta

C. HEILIG - J.T. HEWITT - M.F. BIRD (eds.), *God and the Faithfulness of Paul*, Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 833 p.

Un meritato omaggio è il volume dedicato a N.T. Wright, uno dei più prolifici e noti studiosi contemporanei di Paolo. Il corposo volume pubblicato a più voci e dai tre curatori summenzionati è incentrato sui due tomi di N.T. WRIGHT, *Paul and the Faithfulness of God*, Fortress Press, Minneapolis 2013, di circa 1660 pagine.

Il saggio comprende sei parti, articolate nella seguente disposizione. Anzitutto il prologo in cui i curatori offrono le principali chiavi d'accesso al saggio e B. Schliesser cerca di collocare *Paul and the Faithfulness of God* (d'ora in poi *PFG*, in consonanza con la scelta dei curatori) nel panorama delle diverse teologie di Paolo. Segue la parte metodologica con gli interventi di O. Wischmeyer, A. Losch, T. Heilig e C. Heilig, S. Moyse e J.R. White. In questa sezione l'attenzione degli studiosi si concentra sull'intertestualità fra

la Scrittura, le asserzioni paoline e la narratologia che sono servite a Wright per comporre il *PFG*. La terza parte sposta l'attenzione sull'ambiente di Paolo approfondito da Wright: vi confluiscono i contributi di J.H. Charlesworth, G.E. Sterling, J.C. Hanges e S. Kim. Uno spazio particolare è conferito alle relazioni tra Paolo, il giudaismo da cui proviene e il culto imperiale con cui Wright interpreta il retroterra di Paolo. La sezione più ampia del volume focalizza l'attenzione sulle questioni esegetiche principali del *PFG*. Con i loro apporti interagiscono G. Tatum, S. Grindheim, J.D.G. Dunn, P. Stulmacher, A.H.I. Lee, J.T. Hewitt e M.V. Novenson, L.W. Hurtado, J.R. (Jack) Levison, T. Jantsch, J. Frey, R. Bell, e V. Rabens. A mio modesto parere è la parte più ricca nei diversi dibattiti sul *PFG* soprattutto perché Wright è stato uno dei maggiori sostenitori della *New Perspective*, condivisa per diversi anni da J.D.G. Dunn ed E.P. Sanders. La quinta parte riporta le prospettive di più ampio respiro teologico sul *PFG*, con le analisi di A. McGowan, J.G. Crossley e K. Edwards, F. Macchia e S. Ensminger. In questa sezione il filo conduttore è tenuto dall'ecclesiologia e la teologia del *PFG*. Infine l'epilogo riporta l'interessante e stimolante reazione dello stesso Wright a quanti si sono avvicinati nella valutazione del *PFG*.

Non è mia intenzione redigere una sorta di recensione delle recensioni, anche perché, in termini di principio, non sono molto favorevole per testi di tal fatta, soprattutto quando un autore così affermato e prolifico, come Wright, è ancora sulla breccia. Basti pensare che dopo il *PFG*, lo stesso Wright ha pubblicato l'altrettanto corposo *Paul and his recent Interpreters* del 2015, in cui riprende diverse questioni aperte dal *PFG* e da *God and the Faithfulness of Paul*. Il famoso adagio *ai posteri l'ardua sentenza*, di manzoniana memoria, dovrebbe porre in guardia da valutazioni che, per forza maggiore, sono sommarie e parziali. Forse più utili per i lettori sono i contributi positivi che un volume così vasto consegna nel ricordo di *PFG*.

Anzitutto è considerevole l'adesione di tanti studiosi per un progetto come questo: vi confluiscono soprattutto studiosi dell'area europea, nordamericana e di origine riformata. Mancano studiosi dell'area latina e sudamericana; ed è un limite altrettanto rilevante, dati i considerevoli contributi su Paolo anche in queste aree. Comunque l'ampio retroterra degli studiosi che si sono avvicinati è espressione molto positiva del dialogo sul *PFG*.

Naturalmente lo spazio principale è dato al dibattito tra gli studiosi anglofoni e germanofoni, con un notevole aggiornamento bibliografico: ed è il secondo esito positivo di *God and the Faithfulness*. In genere la ricerca tedesca e quella anglofona su Paolo camminano su vie parallele: si pensi alla scarsa ricezione della *New Perspective*, sostenuta peraltro tra N.T. Wright nell'area tedesca. La raccolta di tanti contributi arricchisce il volume ed è consigliato per chi intende orientarsi sullo stato attuale della ricerca su Paolo, con la spe-

ranza che non anneghi in un mare magnum bibliografico così vasto. Anche su questo versante non mancano alcuni limiti, come l'omissione quanto meno dei principali contributi su Paolo in francese, italiano e spagnolo. Comunque è molto fecondo il dialogo fra due delle principali aree linguistiche su Paolo.

Infine merita il maggior plauso il dibattito creato intorno al *PPG*, nel rispetto delle posizioni diverse e, a volte, contrarie, soprattutto fra studiosi di lunga militanza su Paolo: tanto per citare alcuni fra gli autori più noti, raccomandiamo i contributi di P. Stuhlmacher, J.D.G. Dunn, L. Hurtado e S. Kim. La lettura di tanti contributi lascia trasparire un'atmosfera serena del dibattito in corso, nel rispetto delle diverse prospettive e interpretazioni. Il che è esemplare per recensioni che trasbordano in elogi precostituiti o in critiche cavillose. Per un volume così ampio non mancano inevitabili limiti, come quelli già segnalati sul silenzio di alcune aree geografiche, linguistiche e confessionali, e la prolissità di alcuni contributi. Tuttavia, un saggio come questo conferma, qualora ce ne fosse bisogno, la costante attualità di Paolo e delle sue lettere per l'esegesi, la teologia e l'ecclesiologia contemporanea.

Antonio Pitta

M. MONTAGUTI, *Costruire dialogando. Mt 21-27 e Zc 9-14 tra intertestualità e pragmatica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, 552 p.

Il volume costituisce la revisione della tesi di dottorato in teologia biblica difesa dall'autore nell'ottobre 2015 presso la Pontificia Università Gregoriana, sotto la direzione del prof. Massimo Grilli. Lo studio si inserisce nel solco di numerosi altri che, negli ultimi decenni, hanno rivolto la loro attenzione all'intertestualità in campo biblico, a partire soprattutto dal saggio di R. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* (1989), ormai divenuto un testo di riferimento per la ricerca in questo ambito. La novità metodologica proposta dallo studio di Montaguti risiede nella considerazione dell'intertestualità non come semplice dato da riscontrare nell'esegesi, ma come strumento a servizio della pragmatica: il dialogo intertestuale fra due testi, infatti, fa appello al lettore, suscitando in lui domande e/o attese e sottendendo esortazioni a lui rivolte. In tal senso l'autore si propone di delineare un'intertestualità lettore-centrata (23), dove per lettore si intende un lettore ideale, capace di comprendere gli elementi intertestuali. Montaguti si propone di applicare tale modello pragmatico di intertestualità alle tre citazioni del Deutero-Zaccaria (Zc 9-14) contenute nella sezione di Mt 21-27: Zc 9,9 in Mt 21,5; Zc 13,7 in Mt 26,31; Zc 11,13 in Mt 27,9-10. Le citazioni e le allusioni a Zaccaria presenti nel vangelo di Matteo

sono state oggetto di diversi articoli e monografie, ma, a differenza di questi studi, attenti soprattutto all'analisi delle forme testuali e all'intenzionalità di questi riferimenti, la ricerca di Montaguti ha come scopo quello di mostrare i significati comunicati al lettore dal dialogo che si viene a creare tra l'intertesto zaccariano e la narrazione matteana.

Nell'introduzione l'autore definisce il suo ambito di studio, delinea un breve *status quaestionis* e chiarisce scopo e metodologia della ricerca. La parte centrale del saggio si suddivide in tre capitoli, ognuno dei quali dedicato a ciascuno dei suddetti passi di *Zc* riportati da Matteo. Le tre citazioni sono studiate con un metodo d'analisi che Montaguti mantiene costante. Sebbene l'autore si soffermi troppo a spiegare questa metodologia in ogni capitolo, cadendo talora in ripetizioni che appesantiscono la lettura, la meticolosità dell'analisi costituisce un punto di forza dello studio di Montaguti. Come primo momento, ogni capitolo considera la pericope o la sezione in cui è inserita la citazione che sarà studiata e di questo segmento testuale vengono indicati gli elementi drammatici e sintattici che conferiscono unità e coesione al passo in questione (*Mt* 21,1-7; 26,20-56; 27,3-10). Nella fase successiva l'autore si sofferma a evidenziare la posizione strategica che le citazioni zaccariane occupano nel testo matteano e a constatarne i temi e i significati che essa richiama alla luce dell'intera narrazione (o *co-testo*) matteana. L'autore pone in seguito a confronto il testo citato da Matteo con il testo ebraico e il testo greco (LXX) delle citazioni di *Zc* non tanto col proposito di chiarire la forma testuale scelta dall'evangelista, quanto per individuare eventuali cambiamenti di significato avvenuti nella tradizione del testo zaccariano che avrebbero potuto influenzare Matteo; a nostro avviso, un breve paragrafo sull'interpretazione dei suddetti passi di *Zc* all'interno della tradizione intertestamentaria e giudaica (ben conosciuta da Matteo) avrebbe garantito maggiore completezza allo studio. In seguito Montaguti passa a considerare l'intertesto di *Zc* nel suo contesto originario, mediante l'analisi del testo ebraico. Dopo aver così preparato il terreno, l'autore giunge al *proprium* della sua ricerca, mostrando il rapporto dialogico che intercorre tra il testo zaccariano e quello matteano: da una parte, il racconto evangelico permette di disambiguare personaggi o elementi che nel testo profetico restavano di difficile interpretazione (per esempio, è evidente che nel testo matteano l'oscuro pastore più volte richiamato dagli oracoli di Zaccaria è Gesù stesso); dall'altra, il contesto veterotestamentario dei passi di *Zc* illumina il testo matteano, attribuendogli una profonda ricchezza di significati. In questa interazione dialogica fra i due testi, va riconosciuto un grande merito all'analisi di Montaguti, che nella sua globalità ci appare puntuale e attenta. Infine, fedele al criterio della ricorrenza richiamato dallo studio metodologico di Hays, Montaguti chiude la trattazione di ogni capitolo cercando di evidenziare altre

eventuali allusioni al libro di Zaccaria presenti nel testo matteoano considerato e di mostrare i significati che tali allusioni aggiungono al dialogo intertestuale tra il testo profetico e quello evangelico.

Chiarita la metodologia seguita nello studio, presentiamo brevemente i risultati di questo fecondo dialogo intertestuale che l'autore mostra. Nel primo capitolo, l'autore focalizza la relazione tra l'oracolo di salvezza di Zc 9,9, di chiaro tenore escatologico, e l'ingresso messianico di Gesù in Gerusalemme (Mt 21,1-17), nel cuore del quale viene citato esplicitamente il passo di Zaccaria (Mt 21,5). Il dialogo intertestuale delineato dall'autore sottolinea alcuni elementi comuni ai due testi. In entrambi i passi si parla di un re inviato da Dio a operare la salvezza in favore del proprio popolo. Inoltre, sia Matteo che Zaccaria presentano questo sovrano non con tratti violenti o bellicosi, ma con quelli dell'umiltà e della mansuetudine. Infine, sia il testo di Zc che quello di Mt sottolineano il carattere messianico del sovrano che entra a Gerusalemme. A livello pragmatico, Montaguti conclude che l'evangelista vuole comunicare al lettore un messaggio ben preciso: Gesù è certamente il re messianico inviato a operare la salvezza escatologica; come re umile che si prende cura dei poveri del suo popolo, egli è diverso dai sovrani di questo mondo, che impongono il loro potere con la forza. A proposito di questo primo capitolo avanziamo una sola osservazione all'ottima analisi che l'autore conduce. Montaguti rileva una reazione parimenti positiva (sebbene fragile), sia dei discepoli che della folla, nei confronti di Gesù che entra in città (cf. 173). Tuttavia, riteniamo che le due reazioni non possano essere totalmente assimilate, soprattutto a motivo dell'affermazione della folla che definisce Gesù come profeta (v. 11). Il lettore di Mt, infatti, sa che, quando l'evangelista utilizza il termine «profeta», in diversi casi si riferisce al destino di sofferenza e persecuzione degli antichi profeti (cf. Mt 5,12; 13,57; 23,29-31.34.37). Lungi dall'essere così positivo, il riconoscimento profetico di Gesù da parte della folla la rende un personaggio ambiguo, diverso dai discepoli, e preannuncia sia la sua progressiva presa di distanza da Gesù (che culminerà in Mt 27,25) sia la passione che attenderà il Messia nella Città Santa, dove egli sta facendo il suo ingresso.

Nel secondo capitolo si prende in esame il misterioso oracolo del profeta colpito (Zc 13,7), citato da Gesù nel contesto del racconto della passione, poco prima del suo arresto. A conclusione del percorso di questo secondo capitolo, Montaguti identifica l'oscuro pastore colpito dalla spada per volontà di Dio, di cui parla Zaccaria, con Gesù stesso, oggetto delle azioni malvagie dei suoi avversari, che Dio fa rientrare nel suo piano salvifico. Sia Zaccaria che Matteo presentano la sorte del pastore in stretta connessione con quella del gregge, che viene disperso: mediante l'intertesto zaccariano, che alludeva alla dispersione del gregge (= popolo), Matteo richiama la disgregazione del

gruppo dei discepoli che, avviatasi fin dall'inizio del racconto della passione, andrà compendosi nel corso di esso. In questa disgregazione del gruppo dei discepoli Montaguti vede riflessa la condizione dell'intero popolo d'Israele, gregge che non ha pastore. Tuttavia questo *status* non sarà l'ultima parola. Sia nel testo zaccariano che in quello matteano l'autore vede la presenza di uno schema tripartito, scandito da sofferenza-purificazione-comunione ristabilita: nell'oracolo di Zaccaria si parlava della purificazione di un resto che sarebbe diventato popolo Dio; nel vangelo la promessa di precederli in Galilea, che Gesù rivolge ai discepoli, esprime la volontà di ristabilire una comunione con essi e, tramite essi, con tutti i popoli della terra (cf. *Mt* 28,16-20), Israele compreso. Mediante la propria sofferenza mortale, il pastore Gesù opera la definitiva comunione escatologica tra Dio e il suo popolo, che assume ora il carattere dell'universalità.

Il terzo capitolo considera la citazione di *Zc* 11,13 in *Mt* 27,9-10, che l'evangelista attribuisce a Geremia per motivi che Montaguti mette bene in evidenza. Nell'analisi del nostro autore appare ardita l'identificazione tra la voce profetica della citazione e il personaggio di Giuda, con la conseguente interpretazione del verbo *ἔλαβον* (*Mt* 27,9) come un verbo di prima persona singolare. Al pari del profeta, secondo l'autore, Giuda avrebbe compiuto un gesto spiacevole, che denuncia la colpevolezza dei *leader* del popolo e rientra nella volontà di Dio. Tale identificazione, fondata sull'espressione finale della citazione («come mi aveva ordinato il Signore»), mostra una riconsiderazione della persona di Gesù da parte di Giuda: egli, infatti, riconoscerebbe l'innocenza di Gesù e la riconsegna delle monete sarebbe un gesto che ne esprime la conversione. Ci sembra che questa identificazione vada incontro a grandi difficoltà. Anzitutto, pochi versetti prima (*Mt* 27,6), lo stesso verbo (*λαμβάνω*) è utilizzato per le autorità giudaiche, che prendono il denaro lasciato da Giuda e lo destinano all'acquisto del campo. Questa ci sembra una prova testuale evidente del fatto che siano i sacerdoti i referenti di *ἔλαβον* (da interpretarsi come terza persona plurale) nella citazione di *Mt* 27,9. Il tentativo di Montaguti di giustificare la propria posizione riferendo implicitamente a Giuda il verbo *λαμβάνω* in passi in cui tale verbo è assente (*Mt* 26,14-15; 27,3) ci appare piuttosto debole (cf. 341). Inoltre, se Matteo avesse voluto identificare Giuda come soggetto delle parole profetiche, avrebbe potuto farlo in modo meno enigmatico citando il verbo *ἐπέβαλον*, che nell'intertestato di *Zc* 11,13 esprime il gesto del gettare via le monete e che avrebbe richiamato meglio l'azione del traditore. Inoltre, differenziare i soggetti di *ἔλαβον* e *ἔδωκαν* in *Mt* 27,9-10 determina un passaggio logico brusco («*io* presi trenta monete... ed *essi* le diedero»), in cui non si comprende come il denaro sia passato dall'*io* locutore a «*essi*». Infine, la figura del profeta e quella di Giuda sono radical-

mente differenti per caratterizzazione: se il profeta in *Zc* è senza dubbio un personaggio positivo, non così per Giuda, nonostante il suo pentimento finale. L'assimilazione della voce profetica al traditore ci appare difficilmente sostenibile. Meglio fondata ci sembra l'interpretazione, adottata dalla maggior parte delle traduzioni e dei commentari, di ἑλαβον in *Mt* 27,9 come una terza persona plurale, in riferimento alle autorità giudaiche; l'espressione finale della citazione («come mi aveva ordinato il Signore») esprimerebbe un semplice richiamo alla voce del profeta. Al di là di questa osservazione, anche in quest'ultimo capitolo l'analisi di Montaguti è accurata. Mediante la citazione di *Zc* 11,13 Matteo vuole sottolineare che i *leader* giudaici, al pari dei capi del tempo di Zaccaria, sono cattivi pastori del loro gregge, in contrapposizione a Gesù, presentato in precedenza come pastore buono. Stimando l'inviato divino trenta monete d'argento, i capi si sono chiusi alla rivelazione divina portata da Gesù, come già avvenuto per il profeta nel testo di *Zc*. Mediante l'intertesto zaccariano, tuttavia, il lettore è invitato a rivolgere la propria speranza nel Messia Gesù, vero pastore del suo popolo, di cui entreranno a far parte tutte le genti.

Nelle conclusioni Montaguti traccia alcune brevi riflessioni alla luce del percorso svolto. In base al dialogo intertestuale tra *Mt* e *Zc* che egli ha ricostruito, l'autore propone una ridefinizione dell'idea di compimento, fondamentale per la relazione tra AT e NT, secondo un modello dialogico: non è solo l'AT a illuminare il NT, ma anche il NT rivela significati profondi celati nell'AT. Circa il dialogo intertestuale tra *Zc* e *Mt*, esso ha la funzione di rovesciare le tradizionali attese messianiche mostrando come il messianismo di Gesù, caratterizzato dall'umiltà e dalla sofferenza, è pienamente conforme alle promesse divine. Inoltre, lo sfondo zaccariano permette di rileggere gli eventi conclusivi del ministero di Gesù in chiave escatologica, sebbene il compimento messianico definitivo avverrà unicamente con la parusia del Figlio dell'uomo. Alla luce di questa rilettura delle attese messianiche viene ridefinita l'identità della comunità messianica: essa corrisponderà a un Israele purificato interiormente e allargato anche alle genti.

Lo studio di Montaguti costituisce indubbiamente un valido contributo alla ricerca e l'arricchimento da esso apportato tende in due direzioni: da una parte, propone una nuova strada per gli studi intertestuali, proponendo il ricorso all'intertestualità come strumento pragmatico; dall'altra, focalizzando unicamente le citazioni di *Zc*, contribuisce a una migliore comprensione della fitta trama di citazioni, allusioni ed echi che soggiace alla sezione conclusiva del "più giudaico" di tutti i vangeli.

F. MOSETTO, *Uno sguardo nuovo su Gesù. I misteri della vita di Cristo*, Elledici, Torino 2016, 408 p.

La meditazione sui misteri della vita di Cristo, comprendente gli eventi che vanno dalla sua “preistoria” (i vangeli dell’infanzia) e fino alla glorificazione e ascensione al cielo, costituisce un genere letterario tradizionale della riflessione cristologica che ha avuto il suo inizio nella teologia patristica e il suo apogeo in quella medievale, per poi declinare sempre più a causa di molteplici fattori negativi che ne hanno determinato, se non l’abbandono, per lo meno l’insignificanza. A tal riguardo, infatti, si potrebbe richiamare, da un lato, l’eccessiva attenzione posta dalla teologia al solo mistero dell’Incarnazione e della Redenzione, letti, però, in un’ottica quasi esclusivamente metafisica e per questo distante dalla prospettiva storico-salvifica propria dell’esistenza concreta di Cristo e, dall’altro lato, la piega eccessivamente devozionistica assunta dalla riflessione spirituale nell’illustrazione di questi eventi della vita del Salvatore.

In tempi recenti, però, si è assistito ad un nuovo interesse da parte della teologia e dell’esegesi biblica a dare risalto a queste realtà, in vista non soltanto di un rinnovamento della spiritualità cristiana, ma anche della ricerca teologica più propriamente detta. È in questo senso, infatti, che si possono rileggere i contributi di A. Grillmeier, R. Schulte, Ch. Schütz e H.U. von Balthasar nel quinto volume dell’ormai classico *Mysterium Salutis. Corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza*; lo spazio dedicato nei manuali di cristologia di Ch. Duquoc, G. O’Collins e M. Serenthà; per arrivare infine agli studi, con un taglio più propriamente spirituale, di R. Cantalamessa.

Ed è appunto all’interno di questo quadro di rinnovamento della teologia dei misteri della vita di Cristo che si colloca il volume che qui intendiamo brevemente illustrare. In esso, infatti, l’autore si propone di «illustrare il tema dei misteri della vita di Cristo a partire dai testi evangelici, collocati nell’orizzonte del Nuovo Testamento e dell’intera Bibbia», per proseguire poi con l’esegesi patristica, che «mostra come la grande Tradizione ha saputo scrutare in profondità ciascuno dei misteri e attualizzarlo nella vita dei fedeli» (6) e arrivare, infine, a valorizzare il contributo della liturgia, dei maestri di vita spirituale e del *Catechismo della Chiesa cattolica* per offrire alcune chiavi di comprensione teologica e spirituale necessarie a far vivere personalmente al lettore il contenuto di quanto letto nella Scrittura.

Da questa intuizione iniziale il volume si apre con una introduzione che intende mettere a tema il significato e l’utilizzo della parola “mistero” nella storia della teologia. In questo senso, perciò, il termine viene dapprima analizzato nella Scrittura (Antico e Nuovo Testamento), quindi viene, anche se breve-

mente, considerato nella teologia patristica, per essere poi riletto, con specifico riguardo ai “Misteri della vita di Cristo”, tanto nella teologia e nella spiritualità medievale, quanto in quella tridentina e post-tridentina, con particolare riferimento alla catechesi. A conclusione di questo percorso, dopo aver rilevato le alterne vicende che ne hanno segnato la decadenza come conseguenza della focalizzazione sui due soli misteri dell’incarnazione e della morte – resurrezione di Cristo, l’autore rileva il recupero del tema ad opera tanto della teologia contemporanea quanto del magistero della Chiesa. La prima infatti, sebbene con uno stile rinnovato, torna ad inserire la riflessione sui misteri di Cristo nella manualistica e nei trattati di cristologia successivi al Vaticano II, mentre il secondo ne darà ampia trattazione nel *Catechismo della Chiesa cattolica* (nn. 512-560), riproponendone perciò i contenuti nella catechesi.

Il volume procede quindi ad illustrare i singoli misteri, strutturando in tre parti la sua trattazione. Nella prima parte, infatti, vengono proposte le riflessioni che riguardano i *Misteri della nascita e dell’infanzia di Gesù* dall’annuncio a Gesù dodicenne nel Tempio (21-97); segue quindi la seconda parte che si concentra sui *Misteri della vita pubblica di Gesù*, dal ministero del precursore (Giovanni Battista) e fino alla illustrazione dello stile proprio di Gesù nell’annuncio del Regno (99-219); l’ultima parte riguarda *La sofferenza e la gloria*, ovvero, come il titolo stesso suggerisce, gli avvenimenti che vanno dall’ingresso messianico di Gesù a Gerusalemme e fino al compimento pasquale della sua vita e al dono dello Spirito nella Pentecoste (221-383).

Per quanto concerne la struttura di ogni singolo mistero, invece, lo schema rimane sostanzialmente invariato. Dapprima, l’autore propone il testo o, nel caso di racconti paralleli, i testi biblici sui quali esso si delinea e si fonda, e fornisce un’ampia ed articolata lettura esegetica degli stessi, con l’evidente intento di ancorare al dato scritturistico, e quindi alla Rivelazione, il contenuto del mistero. A ciò segue immediatamente la proposta di alcuni testi tratti dagli scritti dei Padri della Chiesa, i quali approfondiscono il tema scrutandone in profondità il senso e fornendo di esso una prima attualizzazione in chiave spirituale, volta ad alimentare la vita di fede del credente. Inoltre, nel caso in cui il mistero sia anche celebrato nel corso dell’anno liturgico, di esso vengono illustrati e approfonditi i testi proposti dalla liturgia sia occidentale che orientale, al fine di mostrare non solo una possibile chiave di lettura del dato biblico iniziale, ma anche di trarre tutte le conseguenze sul piano dell’ermeneutica della fede che si possono derivare dal noto adagio patristico secondo cui la *lex orandi* è *lex credendi*. Infine, la riflessione si conclude con un approfondimento del tema sul piano catechetico e spirituale, facendo riferimento soprattutto al *Catechismo della Chiesa cattolica* e al suo ruolo normativo nella comprensione del dato di fede.

Da quanto fin qui illustrato, resta evidente che il saggio del professor Masetto rivela un triplice intento catechetico, liturgico e spirituale, e ciò ne determina tanto la struttura quanto i contenuti. Infatti, se da un lato la lettura è scorrevole e la consultazione del testo è facilitata oltretutto dall'indice generale anche da un indice biblico e da quello delle opere citate, dall'altro lato, come ovvio in un'opera di questo genere, manca del tutto l'apparato critico delle note a piè di pagina. Tale apparato avrebbe potuto soddisfare l'interesse del lettore per i riferimenti bibliografici all'esegesi proposta, oltre a renderlo edotto sulle questioni ancora discusse di questi stessi testi. Tuttavia, questo giudizio va immediatamente circoscritto e minimizzato nel suo valore, laddove si consideri il fatto che il saggio fornisce una bibliografia finale (387-391) come ottimo riferimento e punto di avvio per le ulteriori ricerche.

A conclusione di queste note, pertanto, non si può fare a meno di plaudire al lavoro di Francesco Masetto. A partire da uno specifico punto di vista, infatti, egli ha consentito alla teologia dei Misteri della vita di Cristo di tornare ad essere attuale non solo sul versante della ricerca accademica, ma anche su quello della catechesi e della spiritualità, colmando un vuoto e fornendo un'opportunità a quanti, singoli o comunità cristiane, vogliono seguire un serio percorso di conoscenza e di approfondimento del mistero di Cristo.

Pierluigi Sguazzardo

P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio*, Queriniana, Brescia 2016, 246 p.

Docente di teologia fondamentale (Passau) e noto ecumenista di Monaco di Baviera, Neuner rielabora qui un'opera sul laicato del 1988 e mai tradotta in italiano; versione originaria, redatta a ridosso del Sinodo dal quale sarebbe scaturita la *Christifideles laici* (CFL) di s. Giovanni Paolo II. Da allora, l'A. deplora una nuova insorgenza di certo clericalismo che non demorde dal definire il 'laico' solo in chiave negativa come "non chierico". Spinto dal vento di novità portato dal pontificato di Francesco, Neuner riprende la questione arricchendo il dossier sul Vaticano II che volle fare "un balzo innanzi" cercando di scongiurare le derive ierocratiche post-tridentine incentrandosi sul rapporto tra laici e chierici ricusando la suddivisione in "Stati di vita". Il volume si struttura in quattro parti non del tutto omogenee: la 1a dedicata al concetto di laico nella storia (21-92); la 2a al Vaticano II (95-113); la 3a agli sviluppi postconciliari (117-172); la 4a a riflessioni sistematiche (179-233).

L'analisi biblico-storica rende conto della fondamentale comunione esistente nella Chiesa primitiva in cui il termine *laos* indica tutto quanto il popolo

cristiano. Le più antiche attestazioni del termine *laikos* risalgono, come noto, alle lettere “clementine”, agli alessandrini e, in ambito latino, a Tertulliano che, ricalcando termini socio-giuridici contemporanei riprende la suddivisione in *ordines* e il termine *plebs* (*exh. cast.* 7). A ciò segue un consolidarsi dell’*ordo* prebiterale e la deplorable emarginazione della nozione di sacerdozio regale. Si ribadisce comunque che la distinzione tra *plebs* e *ordo*, ovvero tra *laikoi* e *persbyteroi* non inficia la fondamentale comunione ecclesiale. Eco di tale realtà si trova nel motto *nemo invitis ordinetur* che risuona in due classici pronunciamenti papali di Celestino I e Leone I, ma anche nel divieto di ordinazioni assolute di Calcedonia. La prospettiva è quella della comunione e del servizio, memorabilmente espressa da Agostino (cf. “con voi / per voi...”; *serm.* 340). La teoria gelasiana dei due *gladii* documenta una certa incrinatura e subordinazione del ministero laicale rispetto a quello sacerdotale (44), preludio al netto dualismo clericalista di Graziano (54). A ciò si aggiunge l’emergenza di una “terza classe”, quella dei monaci che, con la loro stessa presenza, confineranno quasi definitivamente i laici nella sfera secolare e tenderanno a informare del loro stile di vita quello presbiterale (cf. il celibato).

Lo sviluppo medievale è noto: la progressiva affermazione di superiorità clericale rispetto ai laici anche dovuta alla politica pontificia nei riguardi del potere politico. Un ruolo eminente dei laici si manifestò nelle crociate e nei movimenti pauperistici, di fatto stigmatizzanti abusi clericali. Però, tra XII e XIII secc., anche a causa di “scomodi” movimenti evangelici carismatici (cf. Valdo), l’autorità clericale si impone, specie col divieto di predicazione dei laici o la clericalizzazione dei frati (cf. Francescanesimo). Il laico si riduce perlopiù ad *idiota, illiteratus, subditus* in opposizione al *clericus* (sacerdote o monaco). Interessante la valenza del termine *Laie* ancora presente nel tedesco odierno a designare ciò che è dilettantistico, amatoriale, non specialistico (66). A fronte di questa degenerazione, la Riforma luterana accamperà notevoli pretese radicate nel Battesimo e nel sacerdozio comune (68s), sino a giungere ad una radicale desacralizzazione del ministero. Le risposte in senso contrario del concilio tridentino sono conosciute e sfoceranno nel famoso assioma della chiesa come *societas inaequalium* proprio dell’ecclesiologia moderna e del CIC del 1917. Eppure, tra la fine del XIX sec. e gli inizi del XX sec. si profila un rinnovato pensiero circa il laicato sia mediante laici stessi (cf F. von Baader, J. Görres, M. Blondel, F. von Hügel...), sia tramite esimi teologi (J.A. Möhler, J.H. Newman, I. von Döllinger). È pure il tempo del cosiddetto “americanismo” (la diffusione delle idee di libertà, democrazia...), del *Sillon* in Francia (M. Sagnier), dei Democratici cristiani in Italia (R. Murri), dell’associazionismo tedesco (A. Kolping). A fronte di tali iniziative, la gerarchia risponde con la proposta di un laicato attivo e cosciente, ma docile alle istanze dei pastori

(Azione cattolica). È comunque nella sacra gerarchia che sta l'essenza della Chiesa.

La seconda parte illustra la concezione teologica del Vaticano II circa il laicato, riproponendo i testi classici (*LG* II e IV, *AA*), ma anche spunti desunti dal rinnovamento liturgico (*SC* 14; 48) e dalla teologia della presenza della chiesa nel mondo (*GS* 36, 43, 76). L'a. non si nasconde comunque il problema ermeneutico della ricezione degli scritti dell'assise (111ss).

La terza parte esamina il magistero post-conciliare e muove dalla considerazione di una certa rivincita ottenuta dalla "minoranza" conciliare e del manifestarsi di una contrapposizione tra una corrente progressista ("democrazia funzionale) e una conservatrice ("tendenze neoclericali") (121). Segue poi la descrizione del sorgere dei ministeri laicali, del sinodo di Würzburg in RFT (1971/75) le cui istanze furono respinte da Roma. Tra i momenti ecclesiali spicca il Sinodo del 1987 con al centro la categoria di *communio*, ma anche coi suoi dibattiti sui ministeri, sui movimenti. A dire di Neuner è comunque la categoria di *communio hierarchica* che prevale e il sinodo non si esprimerà su temi delicati come i *viri probati*, l'ordinazione diaconale delle donne ecc. (139). L'esortazione apostolica post-sinodale CFL è valorizzata sotto vari aspetti, specie nel suo tentativo di «evitare una clericalizzazione dei laici e una laicizzazione del clero» (142). Il testo si interroga quindi sul tema "Laici alla guida delle parrocchie?", argomento ostico, ma ahimé molto sentito in ambienti (sempre numerosi) con carenza di clero. Varie sono le sfumature teologiche dell'argomento: da W. Kasper, non chiuso all'esperimento dei *viri probati*, alla denuncia di K. Koch di una protestantizzazione della chiesa. Notevole attenzione è riservata al testo della CDF del 1997, *Istruzione su alcune questioni circa la collaborazione dei fedeli laici al ministero dei sacerdoti*. In esso spicca il *non licet* della predicazione omiletica e la problematica delle comunità senza sacerdote è affrontata in modo tradizionale (pastorale e preghiere per le vocazioni). È enfatizzata la ricezione negativa specie in ambito germanofono. Gli sviluppi ulteriori documentano chiese ormai abituate (se non soddisfatte) di una guida non presbiterale: dalla Svizzera dei *Pastoralreferent* ai *makambi* congolese passando per la *missa de la madre* (cioè la liturgia presieduta da una suora) in Latinoamerica. Si potrebbe pensare anche a tutti gli esperimenti del Nord Europa con i loro consigli pastorali e le *adap* in ambito francofono ("assemblées doménicales en absence de prêtre"). Si percepisce un'innegabile propensione per la soluzione dei *viri probati*: «il prezzo che si paga per restare vincolati al celibato sacerdotale è alto» (159). La teologia della liberazione e le comunità di base sono presentate in modo simpatetico (159-162). Si ricordano pure due episodi conflittuali tra iniziative laicali e reazione vaticana: il penoso caso dell'associazione *Donum vitae* nella Germania riunificata quale tentativo

di intervenire in modo laicale nei consultori per l'aborto e il conflitto sul Consiglio diocesano a Ratisbona (tra 2003 e 2005). In entrambi i casi la posizione romana è giudicata severamente. La linea da seguire pare invece indicata dal contemporaneo magistero di papa Francesco (cf. EG 101s).

L'ultima parte riflette su alcuni temi specifici: le varie discussioni circa l'Azione cattolica, con i diversi apprezzamenti in ambito francofono (Y. Congar: con l'enfasi sui tre *munera*, l'apostolato dei laici oltre l'AC; la non clericalizzazione dei ministeri; G. Philips con coraggiose aperture "incarnazioniste" mirate ad affrancare il laicato dalla mera secolarità). Gli esordi di una spiritualità laicale sono ripercorsi sulle orme di Fr. von Hügel (mistica come "esperienza dell'infinito nel finito"), F.X. Arnold (la vita spirituale *nel* mondo; cf. de Sales); A. Auer (una santa e operosa apertura al mondo; nella scia di Chenu); H.U. von Balthasar (con l'ideale degli Istituti secolari in cui si manifesta in modo non clericale la "femminile" attività santificante della chiesa: «Il laico guarda con reverenza verso il ministero, senza la cui mediazione non avrebbe alcun accesso alla fonte della salvezza. Il sacerdote guarda però con reverenza al laico, in cui vede lo scopo e il fine della sua funzione di servizio», *Sponsa Verbi*, 321; cit. 197).

Peculiare illustrazione teologica del postconcilio si ha in K. Rahner che riabilita l'elemento dinamico e carismatico nonché la visione del ministero ordinato come servizio in nome della chiesa all'intrinseco apostolato laicale derivato dall'iniziazione cristiana (198-203).

L'ultimo capitolo è dedicato ai vari (e tutti insoddisfacenti) tentativi di definire il laico; questi è visto come "il non-chierico"; dedito alla sfera "secolare"; il cui sacerdozio differisce "essenzialmente" da quello ministeriale (cf. LG 10, Pio XII) il quale agisce *in persona Christi*; diversamente partecipa dei tre *munera*, distinto dal ministro ordinato al quale non deve essere assimilato per via di clericalizzazione. Neuner conclude che «tutti gli sforzi di definire il laicato non hanno portato a nessun risultato plausibile o accettabile in termini generali» e «tutte le qualificazioni positive si sono rivelate incapaci di portare a una definizione. Tutte le volte che si è cercato di darne una descrizione positiva si sono evidenziate caratteristiche che non lo distinguono dal chierico» (224). Inoltre, per via del diaconato (e del clero) uxorato «i compiti e le funzioni all'interno del matrimonio e della famiglia non possono essere considerati tra i criteri per distinguere i laici dai chierici» (224). Neuner si trova quindi d'accordo con Kasper nel vedere irrisolto il rapporto tra clero e laicato.

La conclusione dell'A. è quindi una riflessione mirante a condurre "dal laico al popolo di Dio" (224-233), a dire che il termine laico qualora designi il "membro del popolo" ("cittadino") si rivela decettivo in quanto non può costituire un "gruppo a parte". «Alla parola "laico" non corrisponde nessuna

realtà che distingue il laico dal cristiano o dal membro della chiesa» (226). Ciò spiega che il NT non parli di *laikoi*, ma di “santi”, “fratelli”, “cristiani”... Pastoralmente poi (e seguendo gli studi di P.M. Zulehner, B. Forte, M. Kehl) si registra l’esigenza di rinunciare semplicemente a tale ambigua dicitura. Il ché non significherebbe affatto riorientarsi verso un’ecclesiologia gerarcologica, ma piuttosto verso una seria e forte assunzione della realtà del popolo, all’interno del quale vi sono certo dei servizi (sacramentali e “di fronte” al popolo come il ministero ordinato), ma dove ordinazione degli uni non dice subordinazione degli altri. La chiesa non è democrazia, ma se essa è veramente popolo, gli ideali di partecipazione e di condivisione di responsabilità in ottica di sinodalità e di consenso dovrebbero trovare tutto il loro posto.

Siamo grati a Neuner per rilanciare un dibattito delicato e per averlo fatto con competenza e sincero *amor ecclesiae*.

Ci siano permesse talune osservazioni. Crediamo personalmente che una corretta ripresa del tema del popolo alla luce del Vaticano II imponga di connotarlo ulteriormente con l’aggettivo di “messianico” conforme alla felice intuizione del testo conciliare sulla scorta dei pregevoli studi di Congar e Chenu. Tale indicazione, oltre a richiamare immediatamente i tre *munera* cristici, evoca *in recto* il senso pneumatologico e trascendente che il *laos* ecclesiale comporta e metterebbe subito in campo la questione del sacerdozio regale (argomento sicuramente da approfondire di più per una teologia del popolo) intimamente connessa ai sacramenti dell’Iniziazione cristiana. In merito ci pare che la realtà del Battesimo (e quindi del catecumenato) e poi della cresima come vera e propria “ordinazione al sacerdozio comune” andrebbe sottolineata maggiormente. Gli studi di P. Dabin e poi di A. Elberti esulano purtroppo dalla bibliografia pressoché solo germanofona.

Dal punto di vista storico andrebbe pure segnalato maggiormente quanto la scomparsa della prassi catecumenale abbia influito sull’emergere del clericalismo e sulla parallela insorgenza dell’accezione deprezzativa del laicato.

Il volume dà molto peso all’Azione cattolica e alle Comunità di base, tralasciando quasi del tutto altre realtà ecclesiali come l’*Opus Dei* e soprattutto i nuovi Movimenti e comunità, protagonisti nel postconcilio e ora giustamente messi in risalto dal magistero ufficiale (cf. CDF *Iuvenescit ecclesia*, 2016). In tali esperienze appare fondamentale la presa di coscienza della rilevanza e della dignità battesimale *tout court* rispetto ad altre configurazioni ministeriali.

Infine, il titolo originale del libro, *Abschied von der Ständekirche: Plädoyer für eine Theologie des Gottesvolkes*, evoca la volontà esplicita di congedarsi da una chiesa divisa in “stati di vita”, in nome dell’unicità del popolo di Dio. Ci si domanda se ciò sia veramente possibile e auspicabile.

Pur approvando il rifiuto della contrapposizione chierici-laici, la cosa ci pare eccessiva. Risulta invece arricchente ripensare in chiave trinitaria e storico-salvifica la varietà di forme e stati di vita avvalendosi p.e. della distinzione patristica tra *Pastores*, *Coniugati* e *Continentes* (cf. *Gregorianum* 85/2 [2003] 312-344). Il recupero teologico di tale triade rende conto di una reale articolazione all'interno del popolo di Dio evitando sia l'ambiguità della categoria di "laici" sia la deriva clericale del secondo millennio. L'orizzonte resta quello caldeggiato dal Vaticano II della comunione nella distinzione all'interno di una prioritaria e fondamentale ontologia di grazia in cui il Battesimo ha il posto principale.

Carlo L. Rossetti

U. PERONE, *Il racconto della filosofia. Breve storia della filosofia*, Queriniana, Brescia 2016, 358 p.

Viviamo in un momento in cui nella crisi della filosofia si è inserita una sorta di filosofia che teorizza la fine della filosofia, come afferma Giovanni Reale (cf. la sua *Storia della filosofia antica*), e la percezione del filosofo, nell'immaginario collettivo, è sempre più quella di una figura estranea al mondo, ripiegata su se stessa, inutile a volte anche dannosa. A questo si accompagna la tendenza a una involuzione gergale asfittica del linguaggio filosofico, accessibile ormai soltanto agli addetti ai lavori.

La storia del pensiero umano fin dalle origini ha conosciuto, lo scetticismo, il relativismo, la sfiducia nei confronti della possibilità della ragione di concettualizzare l'essenza degli esseri esperiti, ma oggi a tutto ciò si sono aggiunti il crollo delle ideologie, del mito della razionalità scientifica e una diffusa, anche se apparente, indifferenza nei confronti delle questioni fondamentali dell'esistenza. In questo senso, in un contesto come quello contemporaneo di crisi generale del pensiero, di ipertrofia della *Verstand* e atrofia della *Vernunft*, proporre un saggio sulla filosofia è una scelta davvero coraggiosa. Tornano alla mente le parole del filosofo Luigi Pareyson in *Verità e Interpretazione* che nell'analizzare il panorama culturale contemporaneo ha individuato, in modo profetico, nel prassismo e nel tecnicismo le concezioni più invasive e pericolose; esse, infatti, attestano quella crisi della filosofia che porta con sé come inevitabile conseguenza la superstizione scientifica, il fanatismo religioso, il trionfo dell'ideologia, tutte strumentalizzazioni queste di un pensiero che ha perso la sua originaria dimensione ontologica e la sua autentica funzione di verità. Nel difendere, allora, la filosofia e nel rivendicare la criticità di una

verità che sia plausibile all'uomo contemporaneo, salda nella sua ulteriorità, ma accessibile a una pluralità di prospettive, secondo Pareyson si sceglie la via più difficile, che richiede audacia e coraggio.

Fare a meno della filosofia in favore della scienza o della politica o della religione, o ridurre la filosofia alla riflessione empirica delle cosiddette scienze umane come la sociologia o la psicologia o l'antropologia, o sacrificare la verità alla molteplice ma indifferente varietà delle forme storiche, sarebbe una cosa fin troppo facile. In questo senso l'*idea-forza* del saggio di Ugo Perrone, che riprende i percorsi seguiti nel tempo dalla ragione umana, accoglie la sfida contemporanea riportando la filosofia «alla portata di tutti»: una breve storia della filosofia presentata sotto forma di racconto «che si renda più affabile e stimolante di quanto non sia già accaduto», per coloro che l'hanno affrontata nel passato, ma anche per chi non le si è mai avvicinato (cf. 5-6).

L'obiettivo che ne deriva è quello di offrire un contributo nuovo per il riavvicinamento a una disciplina dimenticata o spesso sottovalutata. Ed è qui la premura dell'Autore di chiarire che la filosofia non ha mai affidato la propria definizione a una forma espositiva particolare: essa, piuttosto, ha cercato di essere un modo complessivo di rendere ragione della realtà circostante in forma di pensiero e per fare ciò ha costruito un mondo, il suo mondo, si è dotata di un linguaggio, il suo linguaggio e ha scelto la forma espositiva congeniale al proprio mondo intellettuale di riferimento... è così che si è fatta racconto, narrazione (cf. 7).

In queste oltre 300 pagine, dalla lettura scorrevole, si viene introdotti al mondo del pensiero, a quell'anelito universale della ragione umana in ricerca della comprensione della realtà ed emerge come ci sia cor-rispondenza tra ciò verso cui la filosofia è in cammino e il percorso biografico esistenziale dell'A. Egli dichiara, infatti di avervi preso dimora: «è il *mio* racconto della filosofia come l'ho appresa e intendo tramandarla» (6), ed è andato all'essenziale operando scelte, frutto di un gesto di libertà, nella convinzione che si possa trovare, in queste pagine, una chiave di lettura a cui non si aveva pensato.

Una dinamica di ricezione e attività, quindi, che si colloca nel dialogo tra ciò che si è appreso e ciò che si è scelto come essenziale in questa lunga vicenda dello spirito: è una «risposta personale, e a tutti indirizzata, alle questioni che il mondo ci pone e ai dubbi che esso suscita in noi, alla meraviglia che sollecita e al dolore che arreca» (7).

La filosofia è una via e, come diceva Russell nella sua *Storia della filosofia occidentale*, mentre le nozioni scientifiche investono singoli oggetti che non sono indispensabili a ognuno di noi, nella filosofia ne va sempre dell'essere nella sua totalità e quindi dell'uomo nella sua interezza. Nella filosofia ne va

di quella verità che, una volta attinta, disvela profondità ben maggiori di ogni conoscenza scientifica, e il senso della filosofia ha un'origine diversa. Esso sorge prima di ogni scienza, e ogni qualvolta l'uomo si risveglia a se stesso. È Albert Camus (cf. *Il mito di Sisifo*), che ci ricorda che il camminare quotidiano dell'esistenza procede nel tempo ma soltanto un giorno *sorge il perché* e tutto comincia in una stanchezza che si colora di stupore. "Comincia", questo è l'importante. La stanchezza arriva al termine degli atti di una vita automatica, ma allo stesso tempo inaugura il movimento della coscienza: lo desta e provoca, il seguito si decide e consiste o nel ritorno incosciente alla catena o nel risveglio definitivo.

In questa impresa Perone dimostra che la filosofia può essere accessibile a tutti perché si pone le ineludibili domande del senso della vita e i minuti sentieri percorsi dagli specialisti della ricerca filosofica hanno un senso soltanto se sfociano nel seno della comune umanità. Non si possono eludere, quindi, le domande che la filosofia ci pone, né persuaderci di aver trovato incontrovertibili risposte attraverso la scienza, ed è proprio della filosofia, dice l'A., affrontare la sfida di un qualcosa che ha la sua oggettività (cf. 7). Misurarsi con l'obiettività di ciò che è stato detto, ma riformularlo nell'unico modo che ne consente la comprensione e cioè nella forma personale: questo è il fascino e la difficoltà della prova a cui la filosofia oggi è chiamata. Il saggio ci rammenta che la dialettica è relazione viva con la realtà. Non è dei simboli della realtà da lui creati che narra il filosofo; egli mostra, bensì, quegli stessi simboli nel loro nascere dalla realtà. Egli non insegna (cf. 16), bensì fa egli stesso esperienza della realtà. La dialettica è, allora, un esperimento ininterrotto sulla realtà per giungere nell'intimo dei suoi strati più profondi e ogni metodo è ritmo, l'instancabile ritmo delle domande e delle risposte. Nessuna risposta, però, è la risposta ultima (cf. P.A. Florenskij, *Stupore e dialettica*).

L'Autore con umiltà è conscio dei limiti e della non esaustività, ma allo stesso tempo è ambizioso per l'ampiezza del pubblico a cui indirizza l'impresa. Il testo è diviso in 24 capitoli e il viaggio della filosofia, seppur a tappe selezionate, è lungo e articolato: dai primordi della filosofia greca, al suo sviluppo, dal confronto con la rivelazione del Dio cristiano, alla modernità e alla ridefinizione di concetti come esperienza e ragione per e a una *ragione come giudice universale*; da Hegel al positivismo e alla sua crisi; da Nietzsche decostruttore del logocentrismo occidentale alle ideologie, dalla filosofia analitica alle direzioni e ai temi della filosofia contemporanea, all'ermeneutica e alla questione delle differenze. Il linguaggio utilizzato dall'A. è generalmente accessibile a un vasto pubblico pur essendo rigoroso nel suo modo di procedere.

Claudia Caneva

CH. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II. I. Tornare alla sorgente*, tr. it. a cura di G. MAZZA, EDB, Bologna 2011, 699 p.

Il Concilio Vaticano II rappresenta un evento singolare e decisivo, una *novitas* nella riflessione dottrinale della Chiesa lungo la storia: si può affermare che esso rappresenti un *locus theologicus* unico, nel quale la Chiesa ha voluto riflettere sul rapporto tra il vangelo, sorgente della Chiesa, e la presenza ecclesiale nella dimensione storico-sociale della fine del secondo millennio, al fine di offrirsi come testimone credibile della vocazione alta cui è chiamato l'uomo nella storia attuale, scossa da una parte dagli avvenimenti nefasti che hanno contraddistinto la storia mondiale del XIX secolo, dall'altra dai processi di secolarizzazione. Nel corso di questi ultimi cinquant'anni, tuttavia, il processo di recezione del Vaticano II ha mostrato tutta la sua problematicità e la sua "complessità feconda": lo dimostra la vasta produzione di studi storici e teologici, sia *ad extra*, circa le questioni del rapporto tra i modelli storico-culturali attuali e il cristianesimo, sia *ad intra*, intorno al conflitto sulla priorità della ortodossia rispetto alla ortoprassi, o viceversa. Sembra, pertanto, che attualmente la recezione del concilio si sia arenata su questioni "di" ermeneutica: la conflittualità oppositiva che ne deriva, cui consegue la difficoltà di un naturale sviluppo del processo di recezione, non consente una corretta ermeneutica dell'evento conciliare in sé.

Frutto di tre decenni di ricerca, in questo volume C. Theobald, Professore di teologia fondamentale e dogmatica al Centre Sèvres di Parigi e direttore di *Recherches de Science Religieuse*, elabora una "teologia dell'istituzione conciliare" (37) il cui scopo, come indica il sottotitolo, è quello di "tornare alla sorgente", poiché, come afferma l'a., «più ci avviciniamo alla fonte da cui il Vaticano II ha attinto, e più raggiungiamo la Chiesa nella sua presenza in seno alla storia e alla società» (18). Seguirà la pubblicazione di un secondo tomo, dal titolo *La Chiesa nella storia e nella società*, nel quale l'a., mediante una lettura sincronica del *corpus* conciliare, analizzerà il rapporto tra una diagnosi del momento presente e la credibilità della Chiesa, approfondendo l'ecclesio-logia del Vaticano II, in particolare i temi che riguardano l'appello universale alla santità e la struttura apostolica e sacramentale della Chiesa.

Il teologo gesuita propone ai lettori un testo nel quale si prefigge lo scopo di superare il conflitto postconciliare tra le due prospettive ermeneutiche sul Vaticano II, quella della continuità o di riforma e quella della discontinuità o rottura rispetto ai concili precedenti. Secondo lo studioso gesuita, se da una parte «l'esperienza della non recezione di un concilio o di alcune sue parti obbliga infatti ad interrogarsi sulla funzione stessa del principio di recezione» (74), dall'altra ipotizza che «la prova della recezione sia capace di rivelare

l'*originalità* del Concilio Vaticano II, la sua stessa *unicità* nella famiglia dei concili ecumenici e generali, e di farne promanare *energia e orientamento* per il presente e per il futuro» (36). Ed è per questo che è necessario, secondo l'a., ripensare la recezione come categoria ermeneutica in grado di sviluppare, all'interno della storia attuale, un nuovo modo di comprendere e di vivere l'insegnamento del Vaticano II.

Amplificata dall'attuale complessità della situazione culturale, storica e sociale, la problematica della recezione del Vaticano II si colloca su due versanti tra loro complementari: da una parte, la diagnosi di una crisi del cattolicesimo europeo, che si manifesta in un processo di «esculturazione del cristianesimo» (11) dall'altra la questione del rapporto tra il momento presente e l'assise conciliare. Questa analisi permette al teologo gesuita di individuare la ragione della difficoltà della recezione del Vaticano II nell'identità stessa del concilio: egli, infatti, ritiene che «i problemi di recezione che conosciamo non derivino soltanto da un conflitto tra diverse ermeneutiche postconciliari, ma provengano essenzialmente dal concilio stesso, dalle sue dimensioni, ovvero dalla sua situazione storica assai specifica nella tradizione cristiana, dalla misura eccezionale del suo *corpus* e dal carattere unico del suo profilo, al contempo teologale e sociale» (16).

L'interrogativo sull'identità del Vaticano II, pertanto, consente di approfondire la conflittualità della sua recezione. L'a. formula tale prospettiva di ricerca in tre domande che fondano tutta la ricerca: Che possiamo attenderci oggi dal Vaticano II?; Che cosa dobbiamo necessariamente attenderci da esso?; Come interpretarlo?. Affrontando la questione della recezione a partire dalla riflessione sull'identità stessa dell'assise conciliare, sulla sua collocazione nell'insieme della tradizione cristiana e, infine, sul rapporto tra il concilio e le sfide storiche con cui ha dovuto confrontarsi, lo studioso gesuita intende elaborare una adeguata ermeneutica conciliare in grado sia di fondare una circolarità ermeneutica tra il Vaticano II e il processo di recezione, sia di mostrare la necessità che la recezione entri in una nuova fase che superi le attuali conflittualità tra i modelli ermeneutici. In che modo, si chiede l'a., è possibile riuscire ad approfondire l'identità del Vaticano II? Sono tre i parametri che consentono di riflettere sull'identità dell'assise conciliare: innanzitutto, situare il Vaticano II nella storia bimillenaria della tradizione, causa principale, questa, da cui originano i dibattiti ermeneutici attuali; in secondo luogo, ricercare l'unità del *corpus* testuale mediante un'analisi intertestuale, secondo una prospettiva sia diacronica che sincronica, per far emergere la matrice evangelica del *modus procedendi* dei padri conciliari; infine, riscoprire l'intuizione di fondo di Giovanni XXIII di un concilio fondato sulla prospettiva di una “nuova Pentecoste”, per evidenziare il carattere “pastorale” dell'evento conciliare.

Alla luce di queste indicazioni, lo studioso gesuita elabora le risposte alle precedenti domande approfondendo l'evento conciliare da un doppio versante: quello storico-sociale, finalizzato a comprendere lo sviluppo della coscienza ermeneutica del concilio al fine di «ricevere dal Vaticano II un nuovo impulso teologale, che viene da più lontano rispetto al concilio, cioè dall'origine stessa, per rischiarare il nostro presente» (19) e, quindi, quello teologale, con lo scopo di risalire alla sorgente del Vaticano II.

Il volume è suddiviso in cinque parti, al termine di ciascuna delle quali l'autore propone una riflessione teologica sull'istituzione conciliare e sulla recezione, conclusioni in grado di fornire elementi utili per rispondere alle domande sull'identità del Vaticano II. Nelle prime quattro parti prevale l'asse storico poiché, come afferma l'a., «per una lettura corretta di un concilio ecumenico, occorre considerare tutti e tre i tempi di cui si compone: la preparazione, l'evento sinodale in sé e la sua recezione» (19). L'ultima parte, la quinta, è sostenuta dall'asse teologale o spirituale del *corpus* conciliare: qui lo studioso franco-tedesco, rilevando una analogia tra le difficoltà del percorso conciliare e quelle della fase di recezione, propone una “rilettura a ritroso” (19) dei testi approvati nell'ultima fase del concilio (novembre-dicembre 1965), in quanto, valorizzando il “principio di pastoraltà”, «sono gli ultimi testi del concilio a rispecchiare meglio la sua consapevolezza ermeneutica» (20).

Dopo una introduzione, nella quale il teologo gesuita indica le coordinate metodologiche e contenutistiche in grado di orientare il lettore nella lettura e nell'approfondimento dell'intera opera, nella prima parte (*Che cos'è un concilio? Sfide teologiche di un'eredità culturale ed ecclesiale*) l'a. presenta un *excursus* storico e tipologico dei concili ecumenici: situare il Vaticano II sullo sfondo della storia conciliare bimillenaria della Chiesa significa riuscire ad evidenziarne la *novitas*. Se da una parte lo studioso gesuita dimostra la difficoltà della collocazione del modello del Vaticano II all'interno dei modelli dei concili precedenti, dall'altra questa problematicità permette al teologo gesuita di definire i quattro punti cardinali di una “teologia dell'istituzione conciliare”: i *tradentes*, e la relazione che questi attuano in seno alla Chiesa e alla società; il *traditum*, ovvero il vangelo nelle sue diverse forme di espressione e nella sua forza di rinnovamento; il *corpus* conciliare, come contenuto e forma del *traditum*; infine, il processo di recezione, compreso tra due poli, quali le trasformazioni storiche e la tradizione.

Siamo così introdotti nella seconda parte (*Il Vaticano II in gestazione. Far opera di tradizione*) in cui l'a. espone lo sviluppo di una nuova coscienza critica nella fase preparatoria del Vaticano II. Attraverso un approccio socio-storico dell'*ordo conciliorum* e del *modus procedendi* dei padri conciliari, il teologo gesuita evidenzia «la maniera evangelica di recepire il vangelo in uno spirito

di creatività ermeneutica che rende possibile conversione e concordia» (213). Si tratta del “gioco delle relazioni” tra *tradentes* e *traditum* (159) che esplicita la modalità conciliare di fondare tale relazione sulla categoria paolina della *paradosis*, concepita come «modo di fare, ovvero come un credere e un fare pastorale (o apostolico) intimamente connessi tra loro e situati in un continuo processo di reinterpretazione storica del mistero nella sua globalità» (202). L’a. intende, in questa parte, «situare il concilio Vaticano II nella lunga storia della Chiesa e comprendere la sua opera come atto di *paradosis* nel senso neotestamentario» (99). Se questa analisi fa emergere la complessità dell’interpretazione del concetto di “tradizione”, tuttavia il teologo gesuita evidenzia come il concilio, in forza del modo di procedere dei padri e del contenuto dottrinale da questi espresso nel *corpus*, evidenzia uno stretto legame tra l’identità teologica dell’assemblea conciliare e l’economia della *paradosis*.

Esaminando i quattro periodi di recezione del Vaticano II, nella terza parte (*Dal programma al corpus testuale del Vaticano II. La recezione conciliare del principio di “pastoralità”*), l’a. focalizza la propria riflessione sulla convergenza tra l’elaborazione del *corpus* dei testi e la sua recezione, al fine di trovare ulteriori elementi critici per comprendere gli attuali conflitti di interpretazione. Se da un lato in questa parte emerge la complessità ermeneutica del *corpus* conciliare a causa della sua vastità, complessità e singolarità, dall’altro si può ritenere, come fa lo studioso gesuita, che esso manifesti una «straordinaria plasticità» (378), la cui unità può essere recepita, più che dalla sua struttura interna, dalla modalità ecclesiale della sua recezione. Il *corpus* conciliare, proprio in virtù delle sue caratteristiche, riflette il *modus procedendi* dei padri conciliari, fondato sul “principio di pastoralità”, ovvero sul carattere essenzialmente evangelico della *paradosis*.

La quarta parte (*Verso una recezione del corpus all’altezza dell’evento conciliare. La manifestazione postconciliare del principio di “pastoralità”*) è dedicata alla presentazione di una storia della recezione, unitamente ad una “teoria della recezione” (386). La riflessione del teologo gesuita si articola a partire dalla diagnosi del tempo presente elaborata dal concilio e dalla lettura teologica della storia secondo quattro parametri: la periodizzazione del processo di recezione, il modo di accostare l’opera conciliare o sul metodo di interpretazione, il contenuto del *corpus* e la necessità di fissare dei criteri per l’interpretazione del concilio. L’aspetto più importante che emerge in questa parte del lavoro è l’analisi del rapporto fecondo che lega la tradizione e la libera risposta di fede del cristiano, da cui deriva il principio secondo il quale la fede è la possibilità storica della rivelazione e, quindi, della *paradosis*, proprio perché il *traditum* è consegnato alla libertà di ciascuno. Questo processo relazionale, i cui due poli sono l’*auditus fidei* e l’*auditus temporis*, mette in luce la forma

relazionale della rivelazione e l'aspetto imprevedibile e non programmabile della tradizione conciliare: pertanto, «la struttura aperta del *corpus*» conciliare, più che giustificare e amplificare l'opposizione e la conflittualità tra prospettive ermeneutiche, è in grado di favorire la creatività come caratteristica del *modus procedendi* nel processo di recezione.

Infine, nella quinta parte (*Tornale alla sorgente della "pastoralità". Il Vaticano II come iniziazione di un processo teologico di apprendimento*), il teologo gesuita si prefigge lo scopo di analizzare quei testi conciliari nei quali emerge il principio ermeneutico della pastoralità, evidenziando le criticità nel processo di recezione. La scelta metodologica della "rilettura a ritroso" è motivata dalla struttura stessa dell'istituzione conciliare, per cui «mettere in rilievo i nessi trasversali tra i testi conciliari è compito del processo di recezione del Vaticano II» (cf. 602). Approfondendo il legame del Vaticano II con la Tradizione e la Sacra Scrittura (*Dei Verbum*) e con il tempo presente (una "teologia dei segni dei tempi" che emerge in *Gaudium et spes* e il rapporto con la storia quale tema centrale di *Dignitates humanae*), l'a. intende presentare il *modus procedendi* del Vaticano II come paradigma del *modus procedendi* della fase di recezione, affinché anche in questa si integri, seppur nella complessità odierna della pluralità culturale, il "principio di pastoralità". Il "principio del reinquadramento", non più intratestuale ma intertestuale (602), consente di elaborare una criteriologia teologica della lettura dei "segni dei tempi", sia di «rileggere le Scritture in modo nuovo e di scoprirvi la "via di Cristo" e dei suoi, via che porta a radicare il *modus procedendi* della lettura dei segni di oggi nella rivelazione stessa» (650). Il principio che caratterizza la dimensione pastorale del concilio è, infine, il "processo teologico di apprendimento": consegnato alla libertà dei recettori, impegna questi ad una costante dinamica di riforma mediante l'ascolto della Parola di Dio nel proprio radicamento storico e sociale. Si ha quindi una ermeneutica della pastoralità come struttura relazionale, per cui l'a. invita a passare da una visione pastorale del concilio alla "pastoralità conciliare" (687): la "pastoralità" evangelica, infatti, determina, nel contenuto e nella forma, l'architettura dell'istituzione conciliare.

Nella conclusione del volume, l'a. ripercorre l'intero itinerario speculativo, in modo da consentire al lettore di avere un chiaro sguardo sintetico sui contenuti esposti, per poi presentare, sinteticamente, l'oggetto di studio su cui verterà il secondo tomo.

Grazie ai molti spunti di riflessione tematizzati, la lettura del volume, di alto valore scientifico sia per la struttura sistematica del lavoro, sia per il rigoroso apparato critico e sia per la competenza teologica dell'a., permette di approfondire la proposta che egli fa di una "teologia dell'istituzione conciliare", utile al fine di formulare un'ermeneutica della recezione che consenta di

superare le odierne dispute conflittuali tra i modelli ermeneutici di continuità e di discontinuità. Queste, grazie alla ricerca svolta dal teologo gesuita, possono essere considerate una deviazione del processo di recezione rispetto al progetto conciliare, sul “principio di pastoraltà”, una cui errata ermeneutica può condurre ad una “ecclesiologia antropocentrica”, fondata più su una struttura rigidamente giuridica che sulla economia evangelica. La riflessione storicamente e teologicamente fondata sull’ermeneutica della recezione, tuttavia, è un metodo che, rivelando l’originalità del Vaticano II come evento da ritenere come *terminus ad quem* e *terminus a quo*, e facendo emergere la convergenza tra la prospettiva dottrinale e pastorale del Vaticano II, è in grado di permettere ai *recipientes* di porre in atto la relazione evangelica con Dio e con l’uomo nella storia attuale, la cui conflittualità socio-culturale è causa della frammentazione della domanda di senso.

Analogamente alle sfide storiche e culturali che i padri conciliari hanno dovuto affrontare, e che hanno superato grazie al “principio di pastoraltà”, occorre considerare la conflittualità derivante dalla pluralità culturale come una dimensione creativa che permette la attuazione delle istanze di riforma della Chiesa in seno alla società, senza la costrizione della rinuncia al contenuto dottrinale o alla forma pastorale, secondo un *modus procedendi* che si fonda sulla *paradosis* e, infine, sul vangelo stesso. Infatti, in questo lavoro emerge la convergenza tra il *modus procedendi* dei padri conciliari e il *modus procedendi* di Gesù e degli apostoli: ciò comporta la fecondità per l’*intellectus* e l’*actus fidei* del cristiano che, per il principio di incarnazione, non può esimersi dall’esperire la relazione sia con la Chiesa sia con la pluralità culturale dell’attuale compagine storico-sociale. Il Vaticano II appare, pertanto, come un “cantiere aperto”, uno “spazio ecclesiale” la cui fecondità, quanto al contenuto e alla forma, consente di ripensare la rivelazione secondo la categoria di relazione: il modello della “nuova Pentecoste” proposto da Giovanni XXIII nel discorso di apertura del Concilio Vaticano II *Gaudet Mater Ecclesia* (11 ottobre 1962), è l’immagine-guida in grado di orientare sia il progetto conciliare verso «un desiderio ecumenico dell’unità di tutti i cristiani e la necessità di una riforma approfondita del cattolicesimo» (29), sia il processo di recezione nel rapporto circolare ed escatologico tra l’annuncio del vangelo e le circostanze attuali della storia, il *locus theologicus* della rivelazione.

Le tematiche che il teologo gesuita espone possono essere considerate come ipotesi di lavoro per ulteriori approfondimenti circa la comprensione sia del nesso teologale che lega l’evento conciliare in sé e il processo di recezione, sia della relazione tra noi recettori e le complesse sfide culturali che la società oggi ci presenta. L’analisi dei “segni dei tempi” non può, pertanto, non essere fondata su una criteriologia teologica che porti ad assumere la dimensione

crisocentrica e, infine, trinitaria, della rivelazione, quale fondamento dottrinale del “principio di pastoralità”. Se, come afferma l’a., «il vangelo non invita soltanto a una conversione del cuore, ma anche al rinnovamento della nostra intelligenza» (21), all’inizio del terzo millennio il Vaticano II è la “bussola” (36) che permette al cristiano di orientarsi verso la dimensione verticale (dialogo con Dio) e orizzontale (dialogo con l’uomo): in ultima istanza di coniugare ciò che si crede e ciò che si vive, permanendo nella tradizione bimillenaria della Chiesa.

Massimiliano Palma

LIBRI RICEVUTI

- G. Albero Alabort (ed.), *Logos y vida. Homenaje al Profesor D. Juan José Garrido Zaragoza*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2015.
- J.G. Ascenio, *Romano Guardini e il pensiero esistenziale*, Cantagalli, Siena 2017.
- G. Belfiore, *I processi di nullità matrimoniale nella riforma di Papa Francesco*, Grafiser, Catania 2017.
- E. Brancozzi (a cura di), *Chiamati da chi? Chiamati a che cosa? Teologia della vocazione al ministero ordinato*, Cittadella, Assisi (PG) 2017.
- C. Caltagirone, *Ignazio Ellacuría e la dimensione etica del filosofare*, Studium, Roma 2016.
- C. Caltagirone, *Religioni e ragioni pubbliche. I nodi etici della traduzione*, Studium, Roma 2016.
- V. Croce, *Guglielmo Massaja. Contenuto e stile di una singolare missione africana*, Effatà, Cantalupa (TO), 2017.
- S. De Vito, *La schiavitù via di pace. Una prospettiva pragmatolinguistica di Rm 6,15-23*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2016.
- C. Fabro, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno*, EDIVI, Segni (RM) 2016.
- Facultad de Teología San Vicente Ferrer, *Iglesia, Laicado y Laicidad. Actas del XVI Simposio de Teología histórica (3-5 noviembre 2014)*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2015.
- A. Favale, *Dio d'Israele e dei popoli. Anti-idolatria e universalismo nella prospettiva di Ger 10, 1-16*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2016.
- D. Federici, *Il pensiero politico di Gioacchino Ventura fra restaurazione e rivoluzione*, Editrice Gregoriana, Roma 2017.
- C.M. Fenu, *Rosmini e l'idealismo tedesco*, Edizioni Rosminiane Sodalitas, Stresa (VB) 2016.
- G. Frausini, *Il sacramento dell'ordine. Dacci oggi il nostro pane degli apostoli*, Cittadella, Assisi (PG) 2017.
- M. Gagliardi, *La verità è sintetica. Teologia dogmatica cattolica*, Cantagalli, Siena 2017.

- F.A. Iraci, *La forma oltre la bellezza. Indagine sulla forma dell'ethos alla luce di alcuni autori contemporanei*, Glossa, Milano 2017.
- J.P. Lieggi, *La sintassi trinitaria. Al cuore della grammatica della fede*, Aracne, Ariccia (RM) 2016.
- G. Limone, *Persona e memoria. Oltre la maschera: il compito del pensare come diritto alla filosofia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2017.
- C. Martone, *Scritti di Qumran. Edizione bilingue con puntazione vocalica, introduzione, traduzione e note. Vol. 2*, Paideia, Brescia 2016.
- M. Montaguti, *Costruire dialogando. Mt 21-27 e Zc 9-14 tra intertestualità e pragmatica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2016.
- M. Navarro Sorní - V. E. Esteve Pineda (edd.), *Laus mea Dominus. Homenaje al Profesor D. Jaime Sancho Andreu*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2015.
- G.C. Pagazzi, *Questo è il mio corpo. La grazia del Signore Gesù*, EDB, Bologna 2016.
- C.M. Parisi, *"In modo acerbo e sommario". Attualità della proposta teologica di Dietrich Bonhoeffer*, EDI, Napoli 2017.
- C.L. Rossetti, *Platone, la democrazia e la Chiesa ovvero le metamorfosi della koinonia*, Giuliano Ladolfi, Roma 2017.
- N. Rotundo (ed.), *Teologi in concreto*, Cittadella, Assisi (PG) 2017.
- V. Serpe, *Banalità del male? Tommaso d'Aquino e Hannah Arendt a confronto*, EDI, Napoli 2017.
- X. Serra Estellés - V. Torregrosa Valls, *Inventari dels arxius parroquials de l'Alcoià, l'alt Vinalopó i el Comtat*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, València 2017.
- C. Theobald, *L'avvenire del Concilio. Nuovi approcci al Vaticano II*, EDB, Bologna 2016.

INDICE

<i>Editoriale</i>	511
LUBOMIR ŽAK, <i>Il “realismo” come visione del mondo: introduzione al concetto di complessità elaborato da Pavel A. Florenskij</i>	513
1. Introduzione, 513 – 2. Il realismo nell’arte, 517 – 3. Il concetto di complessità del reale, 521 – 4. La struttura intesa alla luce del pan-en-teismo cristiano, 525 – 5. Conoscere il reale nella sua complessità, 530 – 6. Conclusione, 533	
VLADISLAV SHAPOSHNIKOV, <i>Mathematics as the Key to a holistic World View: the Case of Pavel Florensky</i>	535
1. Mathematical idealism, 536 – 2. Catharsis and mathematical apologetics, 540 – 3. Mathematics as the source of paradigmatic examples in <i>The Pillar</i> , 544 – 4. From set theory to Sophia, 546 – 5. Formula of form: Florensky’s Pythagoreanism tinged with Goetheanism, 551 – 6. Concrete Mathematics: Fighting abstractions and rationalism within mathematics, 553 – 7. Conclusion, 560	
NATALINO VALENTINI, « <i>Florenskij – filosofo della religione e del culto</i> ». <i>Dalla fenomenologia del sacro alla santificazione della realtà</i>	563
1. Premessa, 563 – 2. La fenomenologia del sacro, tra scienza e superstizione, 565 – 3. Il sacro e la percezione del miracolo, 570 – 4. Dalle scienze religiose del sacro alla filosofia del culto, 574 – 5. Il sacro e il santo, 582 – 6. La liturgia, epifania del santo, 586	
MARIO ENRICO CERRIGONE, « <i>Il sentiero del mago</i> ». <i>Il significato del disapprendimento nella nicosofia di Florenskij</i>	591
1. Premessa, 591 – 2. Filosofia e Nicosofia, 591 – 3. La nicosofia ed il significato del fondamento, 595 – 4. Cos’è, dunque, la nicosofia?, 597 – 5. Il sentiero del mago, 599	
NICOLAI PAVLIUCHENKOV, <i>Establishment of “Ontologicity” as the Basis for Pavel Florensky’s Name Worshipping Standpoint</i>	605
SILVANO TAGLIAGAMBE, <i>La concezione antinomica della verità alla prova delle neuroscienze</i>	615
1. La sfida: l’esperienza dell’antinomicità, 615 – 2. La retroazione positiva completa, 619 – 3. La retroazione positiva tra	

- intuizione e discorso, 621 – 4. L'intuizione-discorso al vaglio delle neuroscienze, 625
- GILBERTO SAFRA, *Pavel Florensky's Contribution to the Psychoanalytic Field* 631
- MÁRCIO LUIZ FERNANDES, *As correspondências carcerárias de Pavel Florenskij: expressões do pensamento complexo* 639
 1. Introdução, 639 – 2. Por uma visão global do mundo, 641 – 3. A contemplação do mundo interior, 644 – 4. A dimensão educativa e cultural, 649 – 5. Conclusão, 655
- FRANCISCO JOSÉ LÓPEZ SÁEZ, *La kénosis silenciosa de un homo sacer: el todo del sentido del mundo desde el «ángulo diverso» de la estancia en el lager de Pavel Florenskij* 657
 1. La kénosis del silencio en la praxis final, 658 – 2. El último gesto kenótico: el saludo a la imagen de Dios en el hombre en un mundo desacralizado, 664
- FIDEL VILLEGAS GUTIÉRREZ, *Pável Florenski en la «Isla de los vientos». El combate por la belleza* 669
 1. Introducción, 669 – 2. Un niño asombrado, 670 – 3. La integridad de la persona, 672 – 4. Si no fuese por vosotros, guardaría silencio, 675 – 5. Separado de todas las criaturas vivas, 679 – 6. Final: Contemplar la luz, 683
- GIUSEPPE MALAFRONTI, «*Penetrare nel profondo delle cose*». *Bibliografia essenziale e tematica di e su Pavel A. Florenskij* 689
 1. Opere di Florenskij, 689 – 1.1 Scienza e matematica, 689 – 1.2 Filosofia e teologia, 690 – 1.3 Arte e teologia, 690 – 1.4 Concezione integrale del mondo, 691 – 2. Opere su Florenskij, 691 – 2.1 Scienza e matematica, 691 – 2.2 Filosofia e teologia, 693 – 2.3 Arte e teologia, 694 – 2.4 Concezione integrale del mondo - “pensiero complesso”, 695
- Recensioni** 697
- S. Busetto, *Certeza e verità. Uno studio sul pensiero filosofico di John Henry Newman* (Antonio Sabetta), 699 – C. Canullo (a

cura di), *Differenze e relazioni*, vol. 3: *Le religioni nello spazio pubblico* (Michael Fuss), 701 – C. FABRO, *Introduzione a San Tommaso. La metafisica tomista e il pensiero moderno* (Antonio Sabetta), 702 – J.-F. GOSSELIN, *Le rêve d'un théologien. Pour une apologétique du désir. Crédibilité et idée de Dieu dans l'œuvre d'Adolphe Gesché* (Antonio Sabetta), 707 – C. HEILIG - J.T. HEWITT - M.F. BIRD (eds.), *God and the Faithfulness of Paul* (Antonio Pitta), 709 – M. MONTAGUTI, *Costruire dialogando. Mt 21-27 e Zc 9-14 tra intertestualità e pragmatica* (Francesco Filannino), 711 – F. MOSETTO, *Uno sguardo nuovo su Gesù. I misteri della vita di Cristo* (Pierluigi Sguazzardo), 716 – P. NEUNER, *Per una teologia del popolo di Dio* (Carlo L. Rossetti), 718 – U. PERONE, *Il racconto della filosofia. Breve storia della filosofia* (Claudia Caneva), 723 – CH. THEOBALD, *La recezione del Vaticano II. I. Tornare alla sorgente* (Massimiliano Palma), 726.

Libri ricevuti

733

Indice

737

INDICE DELL'ANNATA

Editoriale

7; 289; 511

Articoli

- ROCCO BUTTIGLIONE, *Amoris Laetitia. Risposte ai critici* 191
- MARIO ENRICO CERRIGONE, «*Il sentiero del mago*». *Il significato del disapprendimento nella nicosofia di Florenskij* 591
- NICOLA CIOLA, *La rilevanza del nesso storia-fede per la cristologia sistematica. Alcuni punti fermi* 431
- MÁRCIO LUIZ FERNANDES, *As correspondências carcerárias de Pavel Florenskij: expressões do pensamento complexo* 639
- GIORGIO JOSSA, *Due svolte decisive della vita di Gesù. Dalla minaccia del giudizio all'annuncio del regno; dall'annuncio del regno al rinnovo dell'alleanza* 373
- FRANCISCO JOSÉ LÓPEZ SÁEZ, *La kénosis silenciosa de un homo sacer: el todo del sentido del mundo desde el «ángulo diverso» de la estancia en el lager de Pavel Florenskij* 657
- GIUSEPPE LORIZIO, *Logos, Word, Parable. A Metaphysical Instance for Theology* 405
- «*Penetrare nel profondo delle cose*». *Bibliografia ragionata* (a cura di GIUSEPPE MALAFRONTÉ) 689
- DANIEL MARGUERAT, *Judaïté et singularité de Jésus de Nazareth* 357
- JOHN P. MEIER, *Disputed Questions about the Synoptic Parables: Reflections on Volume Five of A Marginal Jew* 313
- JOHN P. MEIER, *The Distinction between Christology and the Quest for the Historical Jesus* 461
- NICOLAI PAVLIUCHENKOV, *Establishment of "Ontologicity" as the Basis for Pavel Florensky's Name Worshipping Standpoint* 605
- ROMANO PENNA, *Martin Lutero e la Lettera di Paolo ai Romani* 17
- ROMANO PENNA, *Il Gesù storico e la riformulazione del messianismo* 295
- ANTONIO PITTA, *I frammenti cristologici prepaolini. Bilanci e prospettive di ricerca* 387
- GIUSEPPE PULCINELLI, *L'autenticità gesuana delle parabole evangeliche e la loro rilevanza per la cristologia: da A. Jülicher (1886-89) a J.P. Meier (2016)* 329

GIUSEPPE PULCINELLI, <i>Primo orientamento bibliografico per lo studio del Gesù storico</i>	477
GILBERTO SAFRA, <i>Pavel Florensky's Contribution to the Psychoanalytic Field</i>	631
PIERLUIGI SGUAZZARDO, <i>La figura di Maria la Madre di Dio nei Concili. Tra il primo e il secondo millennio</i>	63
VLADISLAV SHAPOSHNIKOV, <i>Mathematics as the Key to a holistic World View: the Case of Pavel Florensky</i>	535
SILVANO TAGLIAGAMBE, <i>La concezione antinomica della verità alla prova delle neuroscienze</i>	615
FRANCESCO TESTAFERRI, <i>Le Saulchoir: una teologia che fa "scuola"</i>	101
NATALINO VALENTINI, « <i>Florenskij – filosofo della religione e del culto</i> ». <i>Dalla fenomenologia del sacro alla santificazione della realtà</i>	563
FIDEL VILLEGAS GUTIÉRREZ, <i>Pável Florenski en la «Isla de los vientos». El combate por la belleza</i>	669
LOTHAR VOGEL, <i>Realistische und illusorische Theologie bei Martin Luther (bis 1518)</i>	41
LUBOMIR ŽAK, <i>Il "realismo" come visione del mondo: introduzione al concetto di complessità elaborato da Pavel A. Florenskij</i>	513
Focus su Amoris Laetitia	
ADRIANO FABRIS, <i>Amoris Laetitia: un approccio antropologico</i>	181
NUNZIO GALANTINO, <i>Amoris laetitia e forme del sapere</i>	129
LAURA VISCARDI - CLAUDIO GENTILI, <i>Amoris Laetitia: una nuova era per la teologia del matrimonio</i>	147
SUSY ZANARDO, <i>La forza della vulnerabilità. Riflessioni a margine di Amoris Laetitia</i>	167
Recensioni	241; 697
Libri ricevuti	269; 733
Indici	273; 497; 737

Enti e riviste con cui è attivo un cambio

INTERNAZIONALI

- Anales valentinos* - Facultad de Teología San Vicente Ferrer - Valencia (E)
Anatellei se levanta - Centro De Estudios Filosóficos y Teológicos - Cordoba (RA)
Augustiniana - Augustijns Historisch Instituut - Leuven (B)
Biblioteca Apostolica Vaticana (SCV)
Biblioteka uniwersytecka - Katolicki Uniwersytet Lubelski - Lublin (PL)
Bogoslovni vestnik - Teološka Fakulteta Univerza v Ljubljani - Ljubljana (SLO)
Bulletin de littérature ecclésiastique - Institut Catholique de Toulouse (F)
Burgense - Facultad de Teología del Norte de España - Burgos (E)
Catholic Biblical Quarterly - Catholic University of America - Washington (USA)
Ciencia tomista - Facultad de Teología de San Esteban de Salamanca (E)
Ciudad de Dios - Real Monasterio de San Lorenzo de El Escorial - Madrid (E)
Collationes. Vlaams Tijdschrift voor Theologie en Pastoraal - Grootseminarie - Bruges (B)
Conferencia Episcopal Española - Madrid (E)
Culture e fede - Pontificio Consiglio della Cultura (SCV)
Dialog teologic - Institutul Teologic Romano-Catolic - Iași (RO)
Diálogo ecuménico - Centro de Estudios Orientales y Ecuménicos. Uni. Pont. de Salamanca (E)
Ephemerides mariologicae - Inst. teológico de vida religiosa. Escuela “Regina Apostolorum”
- Madrid (E)
Estudio agustiniano - Estudio Teológico Agustiniano de Valladolid (E)
Hispania sacra - Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Madrid (E)
Irenikon - Monastère Bénédictin - Chevetogne (B)
Iter - Instituto de Teología para religiosos - Caracas (YV)
Laval théologique et philosophique - Université Laval - Quebec (CND)
Library of Congress - Washington (USA)
Mayeutica - Casa de Formación San Agustín. Orden de Agustinos Recoletos - Madrid (E)
Medellin - Universidad Pontificia Bolivariana - Medellín (CO)
Miscelanea comillas - Universidad Pontificia Comillas - Madrid (E)

Naturaleza y gracia - Hermanos Menores Capuchinos de la Provincia de Salamanca (E)
Nouvelle revue théologique – Ins. d'Études Théol. Fac. de Théol. de la Comp. de Jésus - Bruxelles (B)
Old Testament abstracts - Catholic University of America - Washington (USA)
Path - Pontificia Academia Theologica (SCV)
Perspectiva teológica - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia - Belo Horizonte (BR)
Philippiniana sacra - University of Santo Tomas - Manila (RP)
Recherches de théologie et philosophie médiévales - Thomas-Institut. University of Cologne (DE) - De Wulf-Mansion Centre. University of Leuven (B)
Religión y cultura - Revista mensual redacta por los PP. Agustinos - Los Negrales (E)
Revista agustiniana - Agustinos Españoles - Madrid (E)
Revista catalana de teologia - Facultat de Teologia de Catalunya - Barcelona (E)
Rivista teologica di Lugano - Facoltà Teologica - Lugano (CH)
Revue des sciences religieuses - Faculté de théologie catholique - Strasbourg (F)
Revue théologique de Louvain - Faculté de théologie. Université catholique - Louvain (B)
Sacris erudiri. A Journal on the Inheritance of Late Antique and Medieval Christianity - Turnhout (B)
Scripta Theologica - Facultad de Teología. Universidad de Navarra - Pamplona (E)
Selecciones de teología - Jesuitas de Cataluña - Barcelona (E)
Theoforum - Saint Paul University - Ottawa (CDN)
Theologica - Universidade Catolica Portuguesa. Faculdade de Teologia - Braga (P)
Theologica Xaveriana - Pontificia Universidad Javeriana - Bogotá (CO)
The Thomist. A speculative quarterly review of theology and philosophy - Dominican Fathers Province of St. Joseph - Washington (USA)
Trierer Theologische Zeitschrift - Theologische Fakultät - Trier (D)
Vidyajoti - Vidyajyoti College of Theology - Delhi (IND)
Zeitschrift für katholische Theologie - Kath.-theol. Fakultät der Universität Innsbruck (A)

ITALIANE

Angelicum - Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino - Roma
Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento - Istituto storico italo-germanico - Trento
Antonianum - Pontificia Università "Antoniano" - Roma
Apulia theologica - Facoltà Teologica Pugliese - Bari
Archivio teologico torinese - Facoltà di Teologia - Torino
Archivum franciscanum historicum - Collegio S. Bonaventura - Grottaferrata
Asprenas - Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale - Napoli
Augustinianum - Istituto Patristico "Augustinianum" - Roma
Biblica - Pontificio Istituto Biblico - Roma
Biblioteca casanatense - Ist. periferico del Ministero dei Beni e delle Att. culturali e del Turismo - Roma
Bollettino dell'Istituto storico italiano per il medioevo - Istituto storico italiano per il medioevo - Roma
La Civiltà Cattolica - Rivista quindicinale di cultura della Compagnia di Gesù - Roma

Claretianum - Istituto di Teologia della vita consacrata "Claretianum" - Roma
Commentarium ordinis fratrum minorum conventualium - Convento SS. XII Apostoli - Roma
Conferenza episcopale italiana - Servizio nazionale per il progetto culturale - Roma
Convivium assisiense - Istituto teologico - Assisi
Credere oggi - Istituto Teologico S. Antonio Dottore dei Frati Minori Conventuali - Padova
Euntes docete - Pontificia Università Urbaniana - Roma
Firmana - Ist. Teol. Marchigiano (sede di Fermo) - ISSR "SS. Alessandro e Filippo" - Fermo
Forma sororum - Monastero Clarisse S. Lucia - Città della Pieve
Gregorianum - Pontificia Università Gregoriana - Roma
Islamochristiana - Pontificio Istituto di Studi Arabi e d'Islamistica - Roma
Istituto di filologia classica - Università degli Studi - Genova
L'Italia francescana - Conf. Ital. dei Ministri Prov. dei Frati Minori Cappuccini - Frascati
Laurentianum - Collegio Internazionale San Lorenzo da Brindisi - Roma
Marianum - Pontificia Facoltà Teologica "Marianum" - Roma
Orientalia christiana periodica - Pontificio Istituto Orientale - Roma
Protestantesimo - Facoltà Valdese di Teologia - Roma
Quaderni teologici - Studio Teologico "Paolo VI" del Seminario Diocesano - Brescia
Rassegna di teologia - Sez. "San Luigi" della Pont. Facoltà Teol. dell'Italia Merid. - Napoli
Ricerche teologiche - Società italiana per la ricerca teologica - Roma
Rivista biblica - Organo dell'Associazione biblica italiana - Bologna
Rivista liturgica - Abbazia S. Giustina - Messaggero di S. Antonio - Padova
Rivista di archeologia cristiana - Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana - Roma
Rivista di teologia dell'evangelizzazione - Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna - Bologna
Rivista di teologia morale - ATISM - Centro Editoriale Dehoniano - Bologna
Sacra doctrina - Provincia San Domenico in Italia. Ordine dei Predicatori - Bologna
Sacramentaria e scienze religiose - Istituto Teologico Marchigiano - Ancona
Schede medievali - Officina di Studi Medievali - Palermo
Spicilegium historicum congregationis SS.mi Redemptoris - Accademia Alfonsiana - Roma
Studi ecumenici - Istituto di Studi ecumenici "San Bernardino" - Venezia
Studi di teologia - Istituto di Formazione Evangelica e Documentazione - Padova
Studium Generale Marcianum - Fondazione Studium Generale Marcianum - Venezia
Teologia - Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale - Milano
Theologica - Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna - Cagliari
Vetera christianorum - Università degli Studi di Bari. Dipartimento di studi classici - Bari
Vita consacrata - Rivista per istituti religiosi e secolari - Roma
Vita e Pensiero - Università Cattolica del Sacro Cuore - Milano
Vivens homo - Facoltà teologica dell'Italia Centrale - Firenze

L'**indice generale, tematico** e degli **autori** degli anni 1976-2002
 si trova nel volume LXVIII (2002), numero speciale.