

TERESA FLORIDDIA

All'improvviso il numinoso. Illuminazione e rivelazione in Florenskij

[Suddenly the Numinous. Illumination and Revelation in Florenskij]

SINTESI. Questo studio esplora la complessa interrelazione tra illuminazione e rivelazione nel pensiero di Pavel Florenskij e analizza come queste esperienze, sebbene straordinarie, irrompano nel piano empirico come catalizzatori di discontinuità, connettendo il finito all'infinito. Il concetto di “numinoso” di Rudolf Otto viene fatto interagire con le nozioni di improvvisità e attimalità esafanica elaborate da Vincenzo Cicero per descrivere l'irruzione del non-manifesto nella temporalità. Nello sforzo florenskijano di congiungere la mistica alla teologia, è poi numinosamente centrale l'esperienza estatica, in cui l'individuo sperimenta un inspiegabile rapimento, un distacco transitorio dal sé che facilita un incontro conoscitivo con il divino; in questo stato, la fede, intesa come “uscita reale del conoscente da se stesso”, guida a un'unione con il conosciuto, recando nell'ascesi il riflesso della bellezza dell'amore divino.

PAROLE CHIAVE: illuminazione, rivelazione, numinoso, fede, attimo improvviso

ABSTRACT. This study explores the complex interrelationship between illumination and revelation in Pavel Florenskij's thought, analyzing how these experiences, though extraordinary, disrupt the empirical plane as catalysts of discontinuity, connecting the finite to the infinite. Rudolf Otto's concept of the “numinous” interacts with Vincenzo Cicero's notions of “suddenness” and “esaphanic attimality” to describe the irruption of the unmanifest into temporality. In Florenskij's endeavor to unite mysticism with theology, the ecstatic experience is numinously central, wherein the individual experiences an inexplicable rapture, a transitory detachment from the self that facilitates a cognitive encounter with the divine. In this state, faith – understood as the ‘real exit of the knower from himself’ – leads to a union with the known, bringing into asceticism the reflection of the beauty of divine love.

KEYWORDS: Illumination, Revelation, Numinous, Faith, Sudden Blink

Indice

SIGLE

INTRODUZIONE

CAPITOLO PRIMO. DEL NUMINOSO

1.1 La conoscenza del numinoso

1.2 La crisi mistica

1.3 Primo assunto: “Il numinoso è (il Nome di) Dio”

CAPITOLO SECONDO. *LO SGUARDO INTERIORE*

2.1 *L'ingenuità rivolta al mistero*

2.2 *L'esperienza estatica*

CAPITOLO TERZO. *DELLA SPECULAZIONE FILOSOFICA*

3.1 *L'esegesi mistica*

3.2 *La dogmatica persuasiva*

3.3 *Secondo assunto: "Il numinoso è rapimento"*

CAPITOLO QUARTO. *DEL PERCORSO ASCETICO*

4.1 *Rivelazione e Weltanschauung*

4.2 *Terzo assunto: "Il numinoso è viatico"*

CONCLUSIONE

Sigle

CICERO Vincenzo

BFL *"La bellezza vi farà liberi"*, 2006

DN *Dexter e i suoi nomi*, 2010

EA² *Essere e analogia*, 2024²

EU *Eros e utopia*, 2010

IDR *Istante durata ritmo*, 2007

MP *Mulholland Peaks*, 2021

SM *Sapienza muta*, 2022

FLORENSKIJ Pavel Aleksandrovic

A *L'amicizia*, 2013

AE *L'arte di educare*, 2015

AP *Attualità della parola*, 2013

CC *Il cuore cherubico*, 2014

CCM *La concezione cristiana del mondo*, 2019

CFV *La colonna e il fondamento della verità*, 2012

FC *La filosofia del culto*, 2016

I *Iconostasi*, 2008

IC *L'infinito nella conoscenza*, 2014

IL *Pavel A. Florenskij. Invito alla lettura*, 2002

MAR *La mistica e l'anima russa*, 2006

MF *Ai miei figli*, 2021

ND *Non dimenticatemi*, 2015

PR *La prospettiva rovesciata*, 1990

RM *Realtà e mistero*, 2013

SD *Stupore e dialettica*, 2013

SE *Simboli dell'Eternità*, 2020

STA *Lo spazio e il tempo nell'arte*, 2001

Stolp *Stolp i utverzhdnie istiny*, 1914 (v. CFV)

SuMi *Sulla superstizione e il miracolo*, 2014

VMP *Il valore magico della parola*, 2003

INTRODUZIONE

In questo studio intendiamo esporre i valori concettuali dell'illuminazione e della rivelazione nell'ambito di una dialettica intrinseca all'esperienza filosofica.

Il *tempo dorato* illuminativo e rivelativo brilla poche volte, ma la sua imprevedibile evenienza lascia un segno indelebile, scoprendone un versante straordinario. Infatti, non c'è localizzazione, esperienza, idea, per quanto abituale, effimera, volgare o semplice, in cui non possa *anche* manifestarsi. C'è piuttosto un *extra-ordinario* – potenziale – in ogni ordinario. Ecco perché nulla è precluso al pensiero filosofico, alla sua dialettica. Accade così che l'illuminazione e la rivelazione irrompano improvvisamente sul piano empirico, sovvertendo la prevedibile ordinarietà e catalizzando discontinuità, non in una frattura che la separi dall'*extra-ordinario*, ma nella *fenditura attimale* che li unisce. Il finito s'apre nel flusso della temporalità fino a conficcarsi nell'eternità dell'infinito, in un *nesso* di congiunzione tra opposti ch'è luogo di adesione al mistero e, altresì, punto di avvento della effettuabilità *sua*, del mistero stesso. I termini “fenditura” e “nesso” ne esprimono il *valore sistemico di soglia*: l'una designa l'incrinatura e l'apertura da cui trapassa la luce, l'altro ne rappresenta il raccordo. L'*extra-ordinario* non implica infatti la rottura del vissuto esperienziale, ma la soluzione di discontinuità vitale in cui a risolversi è appunto un *tratto* del mistero. E la realtà, d'un tratto, si tramuta, perché si lascia illuminare in una misura indeterminata quanto epistemologicamente “smascherante”.

Pavel Aleksandrovič Florenskij ne ebbe vivida consapevolezza, come scrive Natalino Valentini:

«anche il muro più spesso ha crepe sottilissime attraverso le quali si infila il mistero». Queste crepe quasi impercettibili apriranno a poco a poco un varco, spalancando un vero e proprio abisso della ragione. L'immensa e raffinatissima architettura del pensiero scientifico, chiuso nelle proprie certezze dogmatiche, inizia a vacillare e a fremere, suscitando non soltanto desolato timore, ma anche inatteso impulso verso un definitivo «smascheramento del sapere».¹

La presente ricerca intende quindi svilupparsi proprio dal *nesso* tra l'eventuar-si del mistero e la speculazione filosofica, sulla scorta peraltro di una riflessione sul *numinoso*. È questo, com'è noto, il neologismo con cui Rudolf Otto designa il sentirsi avvolti nell'aura sacrale divina, che ispira soggezione, riverenza, timore, orrore ecc.² Florenskij, in un contesto di significazione analogo, ravvisa il presentarsi

¹ N. Valentini, *Introduzione* a Florenskij *MF*, pp. 34-35.

² Il concetto di “numinoso” [*das Numinose*], coniato dal teologo e storico delle religioni tedesco Rudolf Otto in *Das Heilige* (1917), ha un carattere pneumoenergetico, riferito a una forza

dell'energia numinosa – ma senza aggettivarla così³ – innanzitutto nell'annuncio rivelativo in cui si anticipa l'illuminazione, e poi la persegue per mantenersi sempre *presso* il suo varco, *verso* il divino. La riscopre anche nella ricerca scientifica, in matematica, nell'ambito della successione ordinata dei numeri che s'apre all'infinito, nella geometria dello spazio e, infine, nella vita stessa, dopo la *svolta* dovuta al rafforzamento della fede.

L'anima è come straziata dall'incombere di due asserzioni taglienti non più aggirabili: «La verità è irraggiungibile – non si può vivere senza la verità». Questo è l'inizio di una ricerca tormentata e travolgente della verità, oltre le forme logiche della conoscenza razionale, della verità come *sensò* e *fonte* della vita. All'improvviso il tessuto della visione scientifica del mondo inizia a lacerarsi e ad esso si congiunge l'esperienza, alla scientificità l'umanità, alla verità logica la «verità vivente». La realtà colta dal «di dentro», nella sua relazione sostanziale con la vita, si trasforma. Attraverso quelle piccole fenditure, mentre l'anima precipitava nell'agonia del non-essere, una «chiamata» irrompe come raggio di luce nella «notte oscura», indeducibile e folgorante, una «presenza misteriosa» che s'incarna e diviene simbolo oggettivo di una rivelazione divina: «Contro quella roccia io sbattei e da ciò ebbe inizio la consapevolezza dell'ontologicità del mondo spirituale». Contro il potere e la presunzione di tutto dominare, s'impongono lo stupore e l'ammirazione ritornati al loro stadio sorgivo, mediante i quali l'unità e la verità ardentemente agognate diventano miracolosamente percepibili nella relazione mistico-simbolica.⁴

Abbiamo scelto, pertanto, di approfondire l'opera florenskijana abbracciandone tematiche, filosofemi, teologemi, fin nelle intime annotazioni biografiche, perché anch'esse costituiscono tracce percorribili, utili a risalire alla comprensione delle esperienze numinose del filosofo. La natura dell'argomentazione esige la presa in considerazione di alcuni fatti emotivi che, *inquanto*⁵ *extra-ordinari*, lasciano segni indelebili nella memoria.

L'attenzione allo sfondo biografico si allinea del resto allo stesso convincimento di Florenskij, che ha mostrato la spiccata tendenza a legare speculazione filosofica, pensiero e vita. Già alla pubblicazione del suo capolavoro, *La colonna*

spirituale che, “provenendo” dal divino, può toccare l'umano fino ad avvolgerlo potentemente. Per ulteriori approfondimenti si rimanda anche all'interessante tematizzazione junghiana del “numinoso” nell'ambito della psicologia analitica (in particolare in *Psicologia e religione*, pp. 18 e 179), di cui qui non possiamo occuparci.

³ Non sarà inutile precisare che in Florenskij non si trova mai la parola “numinoso”.

⁴ Valentini, *Introduzione* a Florenskij *MF*, p. 35.

⁵ Cfr. *infra*, pp. 103 ss.

e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere (1914), alcuni contemporanei rimarcavano questo aspetto, ma in tono negativo⁶. Qui Florenskij si ispira al modello delle epistole neotestamentarie e patristiche, rivolte all'annuncio del messaggio cristiano (*kerygma*)⁷, e lo sceglie intenzionalmente, perché da esso traspare lo sfondo di una corrispondenza spirituale, ossia quella da lui intessuta con l'amico ormai defunto⁸, con gli asceti «vivi per i vivi e morti per i morti»⁹, con la Chiesa «Corpo di Cristo, “pienezza di Lui che riempie tutto in tutte le cose”»¹⁰, e con Dio.

Se inoltre cerchiamo di ripercorrere il legame tra ricerca concettuale e piano fenomenico di “illuminazione” e “rivelazione” – sia *speculativamente*, sia *sentimentalmente* – è perché così lo ha avvertito lo stesso Florenskij, il quale scrive:

A mio rischio e pericolo io *provo* a edificare qualcosa lasciandomi guidare non dalla scepsi filosofica, ma dal mio *sentimento*, desistendo per ora dal bruciarlo con la lava di Pirrone. Nutro, infatti, in me una segreta speranza, la *speranza nel miracolo*.¹¹

Ciò perché nella fondazione della ricerca filosofica non è per lui sufficiente affidarsi alla ragione, né all'intuizione, che discorsivamente può reclamare *ad infinitum* argomentazioni che la sostengano. Il dubbio, poi, non solo quello pirroniano, tende sempre a far vacillare ogni sapere fino alla sospensione del giudizio (*epochè*):

Per quanto lo scetticismo possa essere arguto, non vi si può credere, perché esso non ha un contenuto proprio; e, dato che la fede è necessaria, alla fine lo scettico tornerà per un'altra strada a ciò che aveva confutato.¹²

E poiché la sapienza intellettuale non implica necessariamente anche una ricchezza spirituale, che disseti con la certezza della verità, essa può divenire un'inutile zavorra di nozioni vuote.

⁶ Cfr. N. Valentini, *Pavel A. Florenskij. La sapienza dell'amore*, Centro Edizioni Dehoniane, Bologna 2012, pp. 58 ss.

⁷ Cfr. *ibidem*, p. 66.

⁸ Probabilmente si tratta di S. Troickij, che Florenskij frequentava durante gli studi all'Accademia Teologica di Sergiev Posad.

⁹ Florenskij *CFV*, *Al lettore*, p. 55.

¹⁰ *Ibi*, p. 57.

¹¹ *Ibi*, *Lettera seconda – Il dubbio*, p. 85. La speculazione filosofica florenskijana costituisce un ampio superamento dello scetticismo. E il riferimento al miracolo è qui, anche al di là del contesto ecclesiale della seconda lettera di *CFV*, la fiducia nell'esito positivo della coniugazione del sentimento con l'attività del pensare.

¹² Florenskij *MAR*, p. 207.

L'uomo, dunque, davanti al senso supremo dell'esistenza umana, nell'incapacità strutturale di dimostrarlo o giustificarlo definitivamente, ha come unica possibilità l'umile accoglienza dell'avvento della *Verità donativa* del numinoso, come grazia misteriosa, nell'attesa, colma di speranza, della seconda venuta del Cristo – l'unico da cui e per cui può ottenersi *al momento* la sapienza e il senso: «Tutto è stato dato a me dal Padre mio: e nessuno conosce il Figlio se non il Padre; e nessuno conosce il Padre eccetto il Figlio e colui al quale il Figlio avrà voluto rivelarlo» (*Mt 11,27 s.*)¹³.

Un'altra categoria concettuale essenziale per la presente trattazione, oltre a quella di numinosità, è l'*improvvisità*, da cui il titolo del saggio, *All'improvviso il numinoso*. Il tema favorisce un dialogo ulteriore con studi contemporanei. Nello specifico, Florenskij ritiene che nell'improvvisità della illuminazione o della rivelazione sia possibile cogliere l'"istante eterno", irroratore di nuovo significato per una svolta netta dell'esistenza. Vincenzo Cicero, specie nei suoi testi recenti, insiste invece sull'*attimalità esafanica*, per la quale le teofanie numinose non possono non percorrere la via dell'*esafania*, la quale sta tra l'incommensurabilità dell'inapparenza e la misuratezza del cosmo visibile e invisibile. Conseguentemente, secondo una considerazione "temporale", non si tratta di un *momento*, né di un *istante*, ma della emersione della radice stessa della temporalità mentre si lega alla significazione di una vita, colta nella luce che vorremmo dire ultraeterna: si tratta dell'*attimo improvviso*, ovvero della rapente irruzione indivisibile nell'*estante*.

Nell'introdurre una concettualità dei nostri giorni, non intendiamo affatto sovrascrivere testi del passato con stilemi odierni, ma cerchiamo piuttosto di dischiudere i mondi celati nelle possibilità di neologismi semanticamente pregni, come esafania ed estante. Sicuramente, parafrasando Heidegger, ogni epoca storica viene investita di uno specifico compito che disambigua la parola dell'essere che la reca¹⁴, ma questa non tramonta, esprime tremula un senso che piano piano prende fiato in parola. La stessa terminologia di Cicero si rifà, in parte, alla speculazione di Platone: esafania è da *exaiphnes*. Si tratta allora di cogliere quello che il *pensare estatico*¹⁵ reca alle soglie filosofiche dello stupore e della meraviglia, specie quando consegna la domanda nella «coappartenenza di pensare e sentire»¹⁶, la quale

¹³ I versetti sono citati da Florenskij in *CFV, Lettera prima – Due mondi*, p. 64.

¹⁴ Cfr. Cicero *EA*², pp. 10-11.

¹⁵ Cfr. *ibi*, pp. 12 s.

¹⁶ *Ibi*, p. 20.

autenticamente ode «la promessa di ciò che deve venire nell'interrogazione. [...] Infatti l'interrogare è la *pietas* del pensare»¹⁷.

Allora, volendo riferire questo domandare all'apertura dello sguardo filosofico sul numinoso, la questione stringente della ricerca si riformula in due interrogativi:

1. L'“illuminazione” e la “rivelazione” sono strutturalmente distinte, o possono convergere spontaneamente in un'unica esperienza?
2. La rivelazione può implicare un'unica svolta netta nell'esistenza, oppure rinviare a ulteriori momenti rivelativi?

Nell'ancorare il focus dell'indagine alla notevole forza speculativa dell'opera florenskijana, ci ispireremo anche alla fecondità di certe riflessioni ciceriane per approfondire ulteriormente, ed eventualmente integrare, i temi in questione.

¹⁷ Queste espressioni di Heidegger vengono citate *ibi*, p. 22.

CAPITOLO PRIMO

Del numinoso

Non c'è niente di misterioso che non divenga evidente, e viceversa tutto ciò che è evidente nasconde in sé il mistero.¹⁸

1.1. *La conoscenza del numinoso*

Nella lettera al figlio Kirill del febbraio 1937¹⁹, Florenskij parte dal tema della velocità finita di ogni comunicazione d'energia – inclusa quella delle onde elettromagnetiche – e del suo rapporto con la percezione, per poi indugiare su alcune importanti questioni connesse:

[N]ella vita concreta noi riconosciamo la comunicazione o la sua possibilità direttamente, non attraverso lo spazio, ma *al di sopra* dello spazio, senza tener conto della percezione. [...]

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 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. O [la percezione passa]²⁰ attraverso lo spazio fisico, e allora [ne deriva] il principio della relatività e la negazione della contemporaneità; oppure la percezione è al di là dello spazio fisico e allora [rimane] la possibilità di accettare la contemporaneità. Ancora: o le cose e i fenomeni come *causa* della conoscenza, oppure le cose e i fenomeni come percepibili direttamente, ma in rapporto di causalità, come *contenuti* della conoscenza.

Del resto, non volevo scriverti di questo, ma delle mie opere, o, più precisamente, del loro senso, della loro essenza interiore, perché tu possa continuare

¹⁸ Florenskij *STA*, xx, p. 48.

¹⁹ Lettera n. 92 del 21.2.1937 dalle isole Solovki, in Florenskij *ND*, pp. 351-354.

²⁰ Cfr. *ibi*, p. 354; «[la percezione passa]» è congettura del traduttore, nel manoscritto le parole sono illeggibili.

questo corso del pensiero, a cui la sorte non mi permette più di dar forma, e possa non portarlo alla fine – perché la fine qui non c'è –, ma renderlo comprensibile agli altri.²¹

Il filosofo russo ritiene di non aver più la possibilità di continuare lo sviluppo del suo pensiero, lì dov'è confinato in prigionia²², ma di poter comunque afferrare e trasmettere il senso complessivo dei propri scritti. La conoscenza è da lui intesa come germinazione di un sapere che già risiede nella mente, in una forma inconscia, o che vi sopraggiunge in quanto al di là della coscienza²³. Il suo contenuto non dipende innanzitutto dai fenomeni percepiti, perché i suoi lineamenti si comunicano al di qua e al di là dello spazio-tempo, anche con mezzi non fisici. Inoltre, lo sviluppo complessivo della conoscenza segue un corso inarrestabile, verso là dove “fine non c'è”.

Noi vogliamo dunque porre il problema concettuale della illuminazione e della rivelazione nell'ambito di questo processo della conoscenza intenzionale prospettato da Florenskij, per chiarirne struttura e contenuto. Tale processo si attiva nell'esperienza “ordinaria” consentendo l'emersione alla *coscienza del numinoso*, con cui ci riferiamo a entrambe queste manifestazioni fenomeniche del divino, appunto illuminazione e rivelazione.

Nell'esperienza del numinoso – la quale si potrebbe meglio definire “*fe-noumenica*”, poiché è *nel* fenomeno che si dà insieme la dimensione noumenica²⁴ – la coscienza è il luogo in cui nella persona si dispiega (sottosoglia, subliminale) un processo conoscitivo sia *interiore*, nell'inconscio, sia *esteriore*, al di là della coscienza. La “struttura” del numinoso non è dunque un oggetto concreto, né un mero concetto astratto, ma si rende “visibile”, cioè conoscibile, attraverso un “contenuto” che a primo impatto appare di natura percettiva, derivante dal ve-

²¹ *Ibi*, p. 352.

²² Nei *gulag* dal 1933 al 1937. Fucilato l'8 dicembre 1937, venne gettato in una fossa comune a Toksovo, a 30 chilometri da Leningrado.

²³ In Florenskij *CCM*, pp. 94-95, viene discusso il parallelismo tra la confessione e la psicoanalisi, e quest'ultima è considerata come nefasta, specie se operata da un medico non credente.

²⁴ “Fenoumeno” è neologismo di Cicero *BFL*, pp. XII-XVI. Per Kant i noumeni (come Dio, mondo, anima, libertà) sono notoriamente entità solo pensabili, senza riscontri nella fenomenicità; per Cicero, invece, quelli kantiani (tranne la libertà) indicano mere astrazioni, mentre i noumeni autentici (come bellezza, numinosità, giustizia, malignità ecc.) hanno sempre estrinsecazione fenomenica, dando così luogo ai “fenoumeni” (cfr. anche Cicero *SM*, § 7). La posizione ciceriana presenta qui diverse affinità col punto di vista di Florenskij *MF*, p. 201: «Per tutta la vita ho pensato, in sostanza, a una sola cosa: al rapporto tra fenomeno e noumeno, al rinvenimento del noumeno nei fenomeni, alla sua manifestazione, alla sua incarnazione. Sto parlando del simbolo. E per tutta la vita ho riflettuto su un solo problema, il problema del SIMBOLO».

dere, sentire, udire, toccare, annusare. Ma Florenskij chiarisce che le percezioni visive, olfattive, uditive ecc., non sono il contenuto, bensì il *mezzo di contatto* della coscienza: attraverso esse passa la mediazione tra il soggetto e il divino, ed è così che quest'ultimo si comunica sotto forma di luce, suono, odore, immagine, parola.

Riepilogando, il numinoso non viene meramente traducendosi in un sistema percettivo secondo le coordinate spazio-temporali, ancorate al cronotopo²⁵, cioè alla continuità immediata dell'*hic et nunc*. Piuttosto, il numinoso si sporge sempre rispetto al cronotopo, eccedendo la realtà, amplificandola e rendendola straordinaria²⁶. E nel momento della sporgenza del *numen*, la percezione ne recepisce l'influsso al di sopra del *continuum* dello spazio-tempo, in una discontinuazione vibrata e simultanea sia con l'entità numinosa comunicantesi, sia con il riverbero inconscio corrispondente – una ricezione del tutto svincolata dalla abituale successione causa-effetto e con una spiccata differenza qualitativa dall'ordinario, per cui possono darsi allora suoni inudibili, luci invisibili, corpi evanescenti ecc.

Dal punto di vista temporale, l'illuminazione e la rivelazione si presentificano in un momento *distinto* rispetto a tutti gli altri, e quindi esso va adeguatamente ripensato. Florenskij lo definisce “istante”²⁷. Eppure, questa parola non esprime appieno la straordinarietà prospettata dal numinoso; ad esempio, si può individuare l'istante del tramonto, qualitativamente sempre irripetibile, ma ci-

²⁵ Il *cronotopo* indica qui l'indissociabilità fenomenica dello spazio e del tempo, la loro compenetrazione nel concreto fisico, il loro intreccio indissolubile in ogni punto d'universo, la continuità dell'uno nell'altro, solo prevalendo ora il *chronos* ora il *topos*: il punto d'universo è più spaziale quando lo spazio vi si sta contraendo, mentre il tempo va dilatandosi; il punto è invece più temporale quando il tempo è in via di contrazione, lo spazio in via di espansione. Cfr. Cicero *IDR*, pp. 49 ss.

²⁶ La straordinarietà può essere anche solo ermeneutica, quindi relativa a fatti ordinari, non prodigiosi.

²⁷ Roberto Revello (in Florenskij *CFV*, p. 75) specifica che «Florenskij utilizza il termine filosofico tedesco *Moment* (l'atomo temporale quantitativamente uguale e indistinguibile da ogni altro, nello scorrere anonimo dal tempo) distinto da *Augenblick* (l'istante presente, qualitativamente sempre diverso e irripetibile)». La parola russa момент, *moment*, è in realtà di chiara origine latina, e Florenskij la impiega due volte poco prima (*ibi*, p. 71 = *Stolp*, p. 21]) nel significato di «momento storico, o meglio teocratico» [*moment istoricheskij ili točnee, teokraticeskij*], quello in cui per gli ebrei la Verità si è data loro come Parola di Dio: dunque un'occasione epocale, teo-kairologica, il contrario di un atomo anonimo. Per “istante” Florenskij usa in genere due espressioni: миг, *mig*, e мгновение ока, *mgnovenie oka* (“batter d'occhio”, corrispondente al tedesco *Augenblick*), che giungono in effetti a designare pure il *lapsus temporalis* in cui la realtà si rivela nella sua unità ontologica (cfr. *ibi*, p. 87 = *Stolp*, pp. 43-44), nonché l'accadimento del “protofenomeno” (*Urphänomen*). Cfr. anche Florenskij *MF*, p. 206.

clicamente prevedibile. A nostro parere è preferibile la parola “*attimo*”, almeno come viene pensata nei testi di Vincenzo Cicero, dove essa rinvia a qualcosa di qualitativamente unico, indivisibile e, soprattutto, imprevedibile, implicando peraltro un elevato grado di consapevolezza che non arride all’istante, il quale per etimo si presta più all’iterazione meccanica dell’insistenza continua²⁸.

Nell’attimo improvviso si è rapiti dal turbinio ultrapercettivo del numinoso, come investiti dalla sua straripante energia, profusa in una multilingua di tocchi, suoni, odori, immagini, parole. Questi sono i segni che rimandano a qualcosa che è al di là della realtà immediata, simboleggiando qualcos’altro di straordinario. Inoltre, è nell’attimo che, come scrive Cicero, si raggiunge strutturalmente «*la radice di ogni temporalità: la esafanicità*»²⁹. Il concetto di “*esafanico*”³⁰ abbraccia una visione “temporalmente” più comprensiva e “anteriore” – quanto anche “posteriore” – a passato presente e futuro, e non coincide neanche con l’eterno, il quale è infatti pensabile a sua volta solo a partire dall’esafanico (e, come vedremo tra poco, dall’inquanto). Esso «è irruzione improvvisa di un *novum* del/dal non-manifesto in una o più dimensioni temporali»³¹. Bisogna pensare che

l’irruzione dell’esafania³² si eventui analogicamente [...]. Come se l’inquanto, il trascendentale dei trascendentali, nel momento in cui consente di pensare speculativamente l’esafania, si lasciasse attraversare dal riverbero del suo attimo improvviso prestandole la propria medesima medietà analogica formale, e ritrovasse così rafforzati e corroborati i legami temporali tra i vari livelli fenomenici [...] allora l’inquanto si rivelerebbe il canale strutturale (proporzionale) di manifestazione dell’esafania divina, quasi la Deità inclini privilegiatamene a dare (e a darsi) la temporalità umana nella repentinità di un’irruzione improv-

²⁸ Per la concezione ciceriana dell’*attimo* (e le distanze da *istante* e *momento*) cfr. *EU*, pp. 62-65; *IDR* (dove “istante” = attimo), pp. 27-31, 62-65, 70, 84-86, 93, 121; *EA*², §§ 15, 26; *SM*, § 8.

²⁹ Cicero *SM*, p. 54.

³⁰ Il termine “esafanico” è neologismo recente (*ibidem*), ma già definito precedentemente in Cicero *MP*, p. 11, nota n. 7: «Perché il neoconio “esafanico”? In italiano non esiste un corrispettivo aggettivale di *exaiphnes*, come invece c’è già per *aion* (aionico o eonico), *eidos* (eide-tico), *kairos* (kairotico), *chronos* (cronico) ecc. [...] L’etimologia linguistica ci offre una bella occasione: “*ex*” indica il provenire-da; “*aiphnes*” è versione di ἀφανής (*aphanés*), “immanifesto, non (pre)visto”. Infatti l’ἐξαίφνης è irruzione improvvisa di un *novum* del/dal non-manifesto in una o più dimensioni temporali».

³¹ Cicero *SM*, p. 54, n. 173.

³² Il termine “esafania” deriva dall’aggettivo esafanico; cfr. *ibi*, pp. 54-55, n. 173: «Se poi dal neoconio aggettivale “esafanico, -a” si volesse far zampillare un sostantivo, allora τὸ ἐξαίφνης potrebbe venir tradotto in italiano con l’*esafania* (*ἐξαφάνεια, sul modello di ἐπιφάνεια|epifania, “manifestazione, apparizione”)».

visa, folgorante, estatica, estantanea, rapida e rapente: è questo un teologema speculativo la cui hybris nei confronti dell'inquanto [...] è sfida inevitabile³³.

L'irruzione dell'esafania avviene attraverso l'"inquanto", il *segno* della trascendentalità eminente, designato da una locuzione monoverbale

per marcare anche graficamente la differenza rispetto all'"in quanto" causale. Senza contare che, con "inquanto" a tradurre $\tilde{\eta}$, *quā*, *als* ecc., "come" diventa libero di designare meno equivocamente comparazioni e similitudini.³⁴

Da quanto esposto, riteniamo allora sia lecito dire che *il numinoso, folgorante e rapente, irrompe nell'attualità esafanica – nella manifestatezza dell'estante*³⁵ – *attraverso l'inquanto*.

Ora, in Florenskij questa folgorazione è atto conoscitivo estatico in cui sarebbe invece proprio l'eternità a venire intuita. In realtà, la catena continua dei momenti e degli istanti, dalla quale sono condizionate sia la temporalità tridimensionale sia l'eternità come "ora" staticamente sempre presente, viene spezzata nella discontinuità dell'*estante (attimo esafanico)*³⁶, da cui prendono avvio tanto un ordine temporale eccentrico, quanto un nuovo processo di significazione ermeneutica. Ecco perché, *di fatto*, l'esafania diventa cruciale per (l'imprevedibilità di) tutte le scelte avvenire, in quanto vi trapassa, attraverso l'inquanto, tutta la complessa stratificazione della "temporalità trinitaria"³⁷. Tuttavia Florenskij, non approfondendo il carattere extratemporale-ed-extraeterno dell'attimo (del "suo" *mig* o, più poetico,

³³ *Ibi*, p. 55.

³⁴ Cicero *EA*², pp. 45-46, n. 85.

³⁵ A tal proposito scrive Cicero (*SM*, p. 54): «Il demiurgo platonico non è né eterno né temporale-transeunte, ma *esafanico*: opera improvvisamente, irrompendo dalla non-manifestatezza nell'attimo, nell'estante, a partire da cui si dipanano poi le dimensioni temporali conosciute (eterna, chronica, kairotica, astronomica, synchronica ecc.)».

³⁶ Al contrario, nella "concezione rinascimentale del mondo" si affermava il principio della continuità, applicato sia nello spazio che nel tempo, con considerevoli conseguenze nell'ambito del cristianesimo e del suo impianto dogmatico. Cfr. Florenskij *CCM*, p. 174: «La filosofia di Kant, come tutta la filosofia rinascimentale, si fonda sul principio di continuità: nello spazio non possono esserci bruschi sbalzi, nel tempo non possono esserci fratture».

³⁷ Il concetto di temporalità trinitaria è di Florenskij; esso inoltre, una volta collegato alle coordinate spaziali, diventa "la quarta coordinata spaziale". Cfr. Florenskij *CCM*, pp. 18-19: «Il nostro sviluppo personale oltrepassa la temporalità, possiamo abbracciare una cosa qualunque come un intero, sì, persino una sinfonia di Beethoven: inizialmente fluisce, man mano che viene assimilata si compatta. Impariamo a percepire l'ordine temporale dei suoni come un intero che va oltre il tempo. Riconoscendo una logica, colleghiamo tra loro in un unico insieme dei momenti isolati. Il tempo può essere considerato come la quarta coordinata dello spazio».

mgnovenie), interpreta quest'ultimo ancora nei termini classici dell'eternità, e così riconsidera le tre dimensioni temporali alla luce eventuale di quest'ultima (il passato nel suo essersi originato dall'eterno, il futuro nel suo provenire dall'eternità, e il presente nel suo estante rivelativo-illuminativo).

Noi riteniamo invece che si possa pensare più adeguatamente la temporalità trinitaria, e quindi la stessa dimensione della rivelazione e dell'illuminazione, entro una prospettiva – la esafanica – che implichi entro sé eternità e temporalità e il loro rapporto, ma non coincida con nessuna delle due. Poiché però la concezione florenskijana dell'eterno presenta comunque dei tratti interessanti e fecondi, e “contaminati” da esperienze esafaniche non riconosciute come tali, da ora in avanti – quando la *contaminazione* sarà evidente – tradurremo automaticamente l'eternità (e il connesso mondo invisibile eterno) di Florenskij con l'esafania teorizzata da Cicerone.

Dal punto di vista concettuale noi tematizziamo dunque il passaggio dal florenskijano “istante noumenico” all'estante (attimo esafanico) – attraverso l'inquinto – del numinoso divino. È un possibile sviluppo attuale del pensiero florenskijano. Florenskij stesso, pur proiettandosi verso il nuovo, si radica nella cultura del suo tempo, riscopre la tradizione cristiana conciliare e patristica, e recupera a un tempo le memorie della sua stessa stirpe (salvaguardia dell'eredità materiale, avvertita come dovere di ciascuno), per farne dono alle generazioni successive – *in primis*, ai suoi figli.

In questo intendimento, lui redige anche un memoriale autobiografico³⁸, d'impronta epistolare. Nell'intima corrispondenza con se stesso e con i suoi familiari, Florenskij supera la mera soggettività e sottolinea l'importanza di un sentire come intimo scavo interiore e insieme collettivo, radicato nella cultura e ispirato a una costante ricerca di domande: «scrivo “lettere” invece di compilare articoli, proprio perché temo di affermare e preferisco interrogare»³⁹.

Ed è sulla scia di questo continuo interrogare che vuol porsi la nostra indagine, poiché intende “ripensare” l'attualità del nostro tempo con un'attenzione terminologica che implica, ad esempio, la connivenza del “noumeno” florenskijano col “numinoso” di R. Otto⁴⁰, e inoltre marcare l'“estante” di Cicerone, rispetto

³⁸ A questo memoriale è dedicato Florenskij *MF*.

³⁹ Florenskij *CFV*, lett. V, p. 150.

⁴⁰ Florenskij dà molta importanza al tralucere nel fenomeno del simbolo che in esso si incarna, come nel rito liturgico o nella concezione dell'anima *incarnata*; cfr. Florenskij *MF*, p. 202: «il simbolo mi è sempre stato caro nella sua immediatezza, nella sua concretezza, con la sua carne e la sua anima. In ogni vena della sua carne io vedevo, volevo vedere, cercavo di vedere e credevo di poter vedere l'anima, la sola sostanza spirituale; e tanto salda era la mia convinzione che la carne non fosse solo carne, che non fosse solo materia inerte, solo esteriore, quanto lo era

all'istante", fissandone comunque il "sembiante" nelle sfumature semantiche⁴¹.

Lo stesso Florenskij rimarca del resto l'istanza della necessaria conformità dell'uso terminologico all'oggetto della conoscenza scientifica:

La natura specifica della scienza consiste nella costruzione o, più precisamente, nell'organizzazione della *terminologia*. Forgiare la parola corrente e indeterminata in un termine ben riuscito significa trovare la soluzione al problema posto. Ogni scienza è un sistema di termini. Per questo la vita dei termini è anche storia della scienza, si tratti indifferentemente di scienze naturali, giurisprudenza o matematica. Studiare la storia della scienza significa allora studiare la storia della terminologia, cioè la storia della conquista, da parte dell'intelletto, dell'oggetto di conoscenza che gli si presenta innanzi. Non cercate nella scienza nient'altro che i termini dati nelle loro correlazioni: tutto il contenuto della scienza come tale si riduce proprio ai termini nelle loro connessioni, le quali si danno innanzitutto come definizioni dei termini stessi.⁴²

1.2. *La crisi mistica*

Il centro nodale intorno a cui gravita la parabola esistenziale di Florenskij è l'adolescenza, quando viene sorpreso da una illuminazione. Negli anni successivi non smette di ricordarla, e la documenta chiarendo i molteplici aspetti di una appercezione totalizzante, radicata nello sconforto, ma culminante in una elevazione dello spirito.

Altrettanto forte, però, era la sensazione o, per meglio dire, la percezione mistica del buio, del non-essere, della clausura. Mi sentivo ai lavori forzati, forse in miniera; non mi vedevo in quella condizione, ma ne portavo le conseguenze, vividissime dentro di me; sì, mi sentivo come se fossi stato in miniera. A voler

la convinzione opposta, e cioè che fosse impossibile, inutile e presuntuoso pensare di vedere quest'anima incorporea, spogliata del suo velo simbolico. Più semplicemente mi vergognavo di vederla spogliata e non acconsentivo a coglierne la nudità. [...] Io volevo vedere l'*anima*, ma volevo *vederla* incarnata».

⁴¹ Florenskij si preoccupava di «fissare il sembiante ormai sfumato» (Florenskij *SuMi*, p. 11) di alcuni termini, ad esempio di "superstizione", spingendosi oltre la rassegna delle varie accezioni fino alla stessa riedificazione concettuale. Cfr. *ibi*, pp. 17-18: «A noi spetterà edificare un *nuovo* concetto che rimpiazzì il vecchio, elaborandone i tratti e fornendone una definizione costruttiva. [...] Il nuovo concetto è, come dire, il centro del vecchio, ma dilatatosi come una macchia: il nuovo concetto sarà una sorta di tipo dell'intero gruppo che, prima, faceva capo alla parola *superstizione* e, nel contempo, sarà un *prìus* storico del significato del termine».

⁴² Florenskij *AP*, p.119.

usare una terminologia che all'epoca ancora non impiegavo, potrei dire che la forte emozione non-figurativa e ineffabile che mi aveva colpito era mistica e per di più in forma pura. Anche in assenza di cause plausibili per riconoscere che ero perduto o morto, provavo un enorme dolore che mi soffocava. Era come quando chi è stato sepolto vivo sente sopra di sé *verste* e *verste* di terra impenetrabile. Era un'oscurità in confronto alla quale anche la notte più scura pareva luminosa, un'oscurità fitta e densa, un buio pesto che mi avvolgeva e soffocava. [...] Fui preso da una grande disperazione e dovetti ammettere l'impossibilità di uscire di lì, l'evidenza di essere definitivamente tagliato fuori dal mondo visibile. In quell'attimo [*v èto mgnovenie*] un raggio sottilissimo, che era o una luce invisibile o un suono impercettibile, mi recò un nome: Dio. Non era ancora un'illuminazione né una rinascita, ma solo la notizia di una possibile luce. Però conteneva la speranza e nel contempo la consapevolezza tumultuosa e improvvisa che la morte o la salvezza erano tutte in quel nome e in nulla più.⁴³

Si tratta della memoria di un'esperienza vissuta in tempo di crisi esistenziale e spirituale, da cui il filosofo esce cambiato. Eppure – scrive – non si tratta *ancora* di una «illuminazione», né di una «rinascita», ma solo della «notizia di una possibile luce». Florenskij considera quell'esperienza come la fase principale di ciò che è “possibilità”, non necessità. La “notizia” va intesa come il rendersi noto di qualcosa che forse si darà a conoscere. La “luce” si annuncia recando invisibilmente un suono inudibile per una possibile rinascita. Quindi, dalle parole di Florenskij si desume che *una illuminazione si dispiega di per sé come rinascenza*.

All'apice dello straniamento improvviso di questa illuminazione “annunciata”, cioè non ancora pienamente *ad-veniente*, s'impone un nome e tutto si fa chiaro. È il centro radiante dell'illuminazione, recato da un raggio sottilissimo. In un *unicum* numinoso si concentrano: luce invisibile, suono impercettibile e nome. Ora, in che rapporto è Dio con il Nome?

Il Nome di Dio è Dio, ma Dio non è il suo nome. L'Essenza Divina è superiore alla Sua energia, nonostante tale energia esprima l'essenza del Nome di Dio. [...]

Ma poiché a Dio possiamo guardare solamente dal basso in alto, di conseguenza non siamo in grado di separare Dio dalla Sua energia, di distinguere fra Lui e la Sua energia.⁴⁴

Rivelandosi esafanicamente con l'irruzione in una datità cronotopica, cioè in una puntuazione spazio-temporale a partire dall'attimo esafanico, Dio si comunica da sé alla sua creatura e Florenskij matura una fede incrollabile in Lui.

⁴³ Florenskij *MF*, pp. 266-267.

⁴⁴ Florenskij *RM*, p. 81.

La teofania, la manifestazione divina, si dà qui mediante una fisica paradossale: una luce invisibile come raggio e un suono impercettibile come Nome; perciò, onde di energia quasi-luminosa e quasi-sonora. Ancora più decisamente: la teofania si dà attraverso l'inquanto, analogicamente, facendo capo qui alla somiglianza⁴⁵. In questo modo il divino mette come in fibrillazione la possibilità percipiente della sua creatura, la quale non può afferrarlo nella sua totalità, eppure riesce a intuirlo *entro e oltre* il limite dei propri dispositivi percettivi.

Florenskij ritiene che si conosca solo ciò che è già in qualche modo conosciuto e, quindi, attraverso l'inquanto il divino si immagin-azione per essere esperito e conosciuto in tale somiglianza con la sua creatura, mentre questa lo ri-conosce perché è già riflessa nella sua immagine⁴⁶. È a questo punto che riteniamo proficuo intersecare la trattazione florenskijana con alcune acquisizioni teoretiche di Cicero, a cominciare dall'a-fenomenicità dell'inquanto:

ecco – l'inquanto, la prima volta che t'incontra, somiglia piuttosto a una finestra che s'apre improvvisa, insospettata, nella zona parietale che credevi intatta, cieca, inodore, muta, insapore.⁴⁷

L'importanza del concetto di inquanto deriva dal fatto che esso, consentendo ogni distinzione e nominazione, permette anche il riconoscimento. Cicero scrive: «l'inquanto costituisce [...] l'impronunciato legame trascendentale tra nome e nominato, grazie a cui possono attuarsi ogni nominazione e denominazione»⁴⁸. L'inquanto “è” perciò finestra, nei cui vetri a specchio si mostra la distinzione – tutta interna al mondo fenomenico – tra visibile e invisibile⁴⁹.

⁴⁵ Cfr. Florenskij *IL*, p. 27: «Dio ha messo nell'uomo il suo dono più grande: *l'immagine di Dio*».

⁴⁶ Cfr. Florenskij *CC*, p. 222: «Non è forse lo Spirito Santo che abita in voi, che il sacerdote incensa quando vi asperge con il turibolo? Non è il trono del tempio interiore ad essere rivolto all'incenso? E l'uomo non è forse l'icona di Dio? Proprio come nell'icona, oltre i colori e la tavola si nasconde la forza benefica di Dio, così oltre il corpo e oltre la sua anima peccatrice vive, nel tempio interiore, nella coscienza, lo Spirito Santo dai molti occhi. Perciò non c'è niente di più prezioso dell'anima umana».

⁴⁷ Cfr. Cicero *EA*², p. 59.

⁴⁸ *Ibi*, p. 63.

⁴⁹ Florenskij considera invece lo stesso esempio della finestra come soglia tra due mondi. Cfr. Florenskij *CCM*, p. 193: «Con il simbolo è possibile sottintendere qualsiasi realtà che, con la sua energia porta l'energia di un'altra realtà superiore dal punto di vista del valore, della gerarchia: perciò, la prima energia è latrice, è una *f i n e s t r a* che dà su una realtà superiore, e con la frantumazione di quella inferiore si offre la luce anche di quella superiore, non di per sé, ma dal momento che si è chiusa la finestra. Ciò non significa che la stessa realtà superiore abbia

Ecco allora [...] l'eventualità di pensare [...] non più solo entro le sacre pareti del trascendentale, ma davvero come il locum fenestrato privilegiato, spalancando esafanicamente, kenoticamente il quale la Deità si (in)comunica all'umano.⁵⁰

A preparare la rivelazione della «Deità che si (in)comunica all'umano» è allora l'esperienza dell'inquanto inquanto inquanto (iii)⁵¹ «*possibilitato* dall'attimo improvviso»⁵², il quale ne dischiude la fenestralità (ne apre improvvisamente le imposte, per repentinamente richiuderle), lasciandosi coinvolgere/fenestralizzare nella nominazione. Cicero scrive:

Che cosa viene *prima* del pensare? Poiché la domanda non cerca un *prius* cronologico, né fenomenologico, né meramente ontologico, ma trascendentale, la risposta netta [...] non può che essere: l'*inquanto* (::). [...] Non mera idea, ma struttura analogico-eidetica prima di ogni pensante e pensato; non mero essere, ma comunanza [κοινωνία], senso primo di essere. L'inquanto inquanto originaria sensuostruttura.⁵³

È grazie all'inquanto che si nomina il – e si rende possibile la considerazione ontologica del – nominato. Ora, Florenskij nel corso delle sue meditazioni filosofiche scrive a proposito del nome⁵⁴:

«*Nomina – numina*» non è superstizione, bensì la definizione autentica di ciò che nell'antichità erano i *nomina*, giacché il nome veniva inteso come sostanza viva, come oggettivazione dell'essenza mistica alla base del mondo, come onda a sé stante o guizzo dell'oceano della volontà universale.⁵⁵

cessato di esistere, ma che la finestra sia stata chiusa. Qualcosa di percepibile attraverso i sensi, un certo fenomeno si manifesta attraverso quella stessa finestra, senza la quale la realtà superiore non si presenta, e al di fuori di questa essenza porta [... Tale deve essere considerata la realtà sensoriale: in sua assenza non abbiamo accesso alla realtà superiore]. La realtà inferiore prende il nome da quella superiore, e la denominazione inferiore si trova al secondo posto in base al valore gerarchico della risposta. Ciò che è inferiore si ribella al superiore. Per esempio, l'olio santo è anche un profumo, ed è quella Grazia divina che indissolubilmente è congiunta all'energia di quel profumo». Il testo tra parentesi [...] è scritto *ibidem*, in nota, come annotazione a margine di Florenskij, là dove vi è una lacuna del testo; spaziato nostro.

⁵⁰ Cicero *SM*, p. 58.

⁵¹ Definita «tri-tautologia dell'iii» in Cicero *EA*², p. 61.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cicero *SM*, p. 59.

⁵⁴ Nel 1921 scrive il saggio *Il nome di Dio*, poi pubblicato postumo.

⁵⁵ Florenskij *RM*, p. 51. È, questo, un passo che a nostro avviso autorizza senz'altro l'impiego della parola “numinoso” in riferimento alla spiritualità florenskijana.

[...] evocando il Nome di Dio, noi abbandoniamo l'immanenza così come, aprendo una finestra, lasciamo entrare la luce in una stanza. La finestra appartiene alla casa ed è l'apertura che consente alla luce esterna di entrare. Della finestra possiamo dire che è «il sole», e allo stesso modo dell'energia di Dio possiamo dire che è Dio stesso.⁵⁶

Per quanto astratte possano essere le nostre riflessioni, per quante teorie possiamo creare, di fatto è nostra convinzione immutabile che pronunciare il Nome di Dio significhi entrare con tutto il nostro essere in Colui che Nominiamo.⁵⁷

Il Nome di Dio si fenestralizza in un centro radioso; esso è viatico al mondo fenomenico, in cui visibile e invisibile s'intrecciano. Usiamo il termine "viatico", non adoperato da Florenskij, perché allude non soltanto a una via da seguire, ma anche all'ausilio necessario per inoltrarsi lungo tale cammino: la guida, il sostegno, il conforto.

Dapprima Florenskij avverte il buio, il non-essere⁵⁸ e la chiusura, ossia la chiusura e l'impenetrabilità del mistero che immobilizza, perché esso, in quanto segreto e separato dal reale, non ammette una causa razionale plausibile, né è in alcun modo afferrabile dai sensi. Segue lo spaesamento, la costrizione di chi, sotterrato da *verste* e *verste* di terra, soffoca nel buio avvertendo l'imminenza della morte.

Emotivamente, Florenskij descrive il senso di solitudine, l'abbandonarsi radicale nell'attesa della morte, per la disperazione, ossia per la perdita dell'orizzonte di salvezza. Il suo dolore è soffocante, come chi avverte il dissiparsi del soffio della vita. È proprio a questo punto che Florenskij viene colto dalla teofania, e tutto cambia: al buio si contrappone la luce, alla disperazione la speranza e alla morte la salvezza e la rinascita. Tutto ciò è recato da un nome unico, improvviso, potente, intimo col trascendente: Dio.

⁵⁶ *Ibi*, p. 86.

⁵⁷ *Ibi*, p. 88. Così finisce il saggio *Il nome di Dio*, scritto da Florenskij per il concilio Panrusso di Mosca del 1917, intervenendo nell'ambito delle tematiche della *imeslavie* (glorificazione del nome) e della onomaclastia, dopo il Santo Sinodo del 1913; riferimenti *ibi*, pp. 65, 70, 85.

⁵⁸ Il non-essere è usato nel senso di una definizione conciliare del 1351: «i Padri della Chiesa dicono testualmente che solo il non-essere è privo di energia»; cfr. Florenskij *RM*, p. 78. Cfr. anche Florenskij *CCM*, p. 181: «in ogni essere, l'essenza è ciò che si rivolge a se stesso, mentre l'energia è ciò che si rivolge all'esterno; ciò significa che soltanto il non essere non possiede energia. La teoria della concezione simbolica del mondo insegna che ogni realtà dotata di un'energia propria può essere illuminata dall'energia di un'altra cosa».

1.3. *Primo assunto: “Il numinoso è (il Nome di) Dio”*

Fin qui abbiamo quasi sempre menzionato illuminazione e rivelazione in coppia. Ma riproponiamo adesso la questione espressa nell'Introduzione: “L'‘illuminazione’ e la ‘rivelazione’ sono strutturalmente distinte, o possono convergere in un'unica esperienza?”.

Nella descrizione dell'esperienza di Florenskij scopriamo un rapimento mistico che è insieme illuminazione e rivelazione del numinoso, il quale si dà come luce e suono paradossali, e si annuncia con l'attestazione del Suo Nome.

Tutto ciò apre alla conoscenza di Dio, facendo emergere un processo già in atto, inconscio, come attenzione al mistero che inquieta, perché non è giustificabile attraverso l'intelletto o la “logica della ragione”, ma può essere colto dal senso (o sentimento) interno. Infatti, vi è una “logica del sentimento”, a carattere intermedio tra il raziocinio e i sensi, che, sostenuta dalla fede, consente di *vedere* ciò che è occulto e di *credere*.

In Florenskij la crisi è il momento della separazione dal passato, in vista del nuovo cammino. La costrizione, il soffocamento, la morte: sono ciò da cui germina la sua fede in Dio, mentre *la teofania lo salva* dall'annichilimento dell'io – soffocato da *verste* e *verste* di terra – e dalla “sua morte”, intesa come estrema forma di umiliazione e annullamento dell'identità. L'illuminazione lo coglierà proprio *chiaramente*, come luce che avrà rasserenato e addirittura donato speranza e salvezza. Inoltre, vi sopraggiunge non da sé, ma da *altro da sé*, il nome di Dio: questo è *annuncio*.

Florenskij non avverte solo il darsi infuturantesi della luce di salvezza, ma anche la presenza del Nome di Dio, foriera di ulteriori ri-velamenti: questa è *rivelazione*.

L'illuminazione a-venire viene annunciata dalla rivelazione del Nome di Dio, e quest'ultima prepara nuove eventuali ri-velazioni illuminanti. Quindi, *l'“illuminazione” e la “rivelazione” sono strutturalmente simili, ma cronotopicamente distinte, e possono convergere in un'unica esperienza*.

La distanza tra queste due manifestazioni del numinoso è più che altro a livello ermeneutico, poiché entrambe sono attraversate direttamente dall'inquanto, come medio proporzionale tra l'economia incommensurabile dell'afania (dell'inapparenza) e il cosmo visibile/invisibile in cui viene implicata anche la nominazione. Nonostante la comunanza strutturale di fondo, l'illuminazione e la rivelazione si caricano di un valore di senso differente: l'una sprigiona una luce anticipatrice, l'altra svela/ri-vela gradualmente il suo mistero – via via illuminando il termine umano della rivelazione.

L'illuminazione e la rivelazione sono accomunate dalla medesima struttura energetica fenomenica, poiché tralucono nell'esperienza donandosi *gratis* attraverso segni paradossali.

CAPITOLO SECONDO

Lo sguardo interiore

2.1. *L'ingenuità rivolta al mistero*

Illuminazione e rivelazione sono centrali – per importanza – nella vita di chi ne fa esperienza. Ma qui non si allude a una mera centralità cronologica. Per Florenskij l'evento improvviso, che diventa cruciale, prescinde dall'età. Infatti, vi è da una parte la vita, che matura a partire dalla nascita, e dall'altra l'evento che fa da spartiacque tra un prima e un dopo, a prescindere dalla sua collocazione temporale. Non solo, ma già prima dell'evento, vissuto come tale, è in atto una predisposizione istintiva volta ad accogliere il numinoso, in quanto è viva l'attenzione alla fascinazione del mistero, ed esso sta così a cuore da diventare oggetto di ricerca scientifica. Tale istinto, mosso dal sentimento, diventa fecondo pensiero di idee scientifiche ed è osservabile nei bambini⁵⁹.

Ciò comporta allora un'inversione di percorso, procedendo cioè a ritroso rispetto all'esperienza adolescenziale florenskijana esaminata; anche perché non basta studiare i fenomeni specifici, ma bisogna risalire da essi al cosiddetto *Urphänomen*, il “protofenomeno” di matrice goethiana il quale consente di superarne la generalità *esteriore*, per rivolgersi piuttosto al tratto specifico – *interiore* – che risiede nell'attività della coscienza.

Florenskij ritiene che dall'attenzione al “mistero di un'*incognita*” sorga la disposizione del pensiero a porsi domande, guardando al simbolo che esso rappresenta, mentre acuisce il desiderio di conoscenza fino ad avvertirne una profonda brama: il cuore batte all'impazzata e sale forte l'eccitazione di scoprire, penetrando in profondità nel suo enigmatico sapere. Il “protofenomeno” è appunto questo *sentimento*⁶⁰ che si può chiamare autenticamente fenomenico: uno struggimento,

⁵⁹ Cfr. Florenskij *ND*, p. 261: «tutte le idee scientifiche che mi stanno a cuore sono sempre state suscitate in me dalla percezione del mistero. Tutto ciò che non ispira questo sentimento, non rientra affatto nell'ambito del mio pensiero, mentre ciò che lo ispira vive in esso e prima o poi diventa oggetto di ricerca scientifica. Per questo ti ho scritto a più riprese che non ti devi preoccupare per i bambini e che io ho fiducia in loro: anche in loro, infatti, deve abitare l'istinto del pensiero scientifico, che si basa su questo sentimento di ciò che è misterioso e viene da esso alimentato; è un sentimento inspiegabile, ma che non delude».

⁶⁰ Riguardo a ciò cfr. Florenskij *MF*, pp. 205-208: «Le vesti non velano, ma svelano un corpo splendido, e lo fanno, tra l'altro, in modo ancora più splendido, rivelandolo nel suo casto pudore. Al contrario un corpo denudato sfacciatamente si chiude alla conoscenza, poiché ha

come una sete di sapere, un'urgenza a cui il pensare non può sottrarsi. Tale tensione erotica alla conoscenza è come un ricordo *antico* dell'anima, attratta da ciò che è destinata a conoscere⁶¹.

Già nell'infanzia⁶² si ravvisa questo approccio sentimentale alla conoscenza che dispone a una visione mistica – fenomenica – del reale aperta al mistero e in grado di cogliere, ingenuamente, con stupore e meraviglia, l'essenza più pura del mondo e la sua bellezza.

È un *pensiero integrale* che Florenskij chiama *celomudrie*⁶³. Il termine, di derivazione russa, è usato con riferimento sia al significato di “castità”, “purezza”, sia anche alla “integrità”, cioè allo “sguardo sapienziale su tutto il reale”, e quindi a una benevolenza verso il mondo in generale. Tale benevolenza, tipica nella fanciullezza, va poi ad affievolirsi nell'età adulta, attratta com'è quest'ultima dalla fascinazione superficiale della esteriorità⁶⁴, oppure, al contrario, dallo sguardo scien-

perso la partita con il proprio pudore, che è di fatto la misteriosa profondità della vita e la luce dal profondo. Ora, guardandomi indietro, capisco perché sin da bambino, sin da quando imparai a leggere – o quasi –, avevo sempre in mano Goethe e ancora Goethe. [...] Razionalmente lo capivo poco, mentre sentivo con certezza che era qualcosa a me affine. E ciò a cui tendevo era il profenomeno goethiano, pur se, secondo Platone, in una sua carnalità più ontologica. Era lo URPHÄNOMENON. [...] La mia attenzione, però, si inchiodava con una forza incontrastabile a tutto ciò che lasciava trasparire un'evidente profenomenicità. L'inconsueto, il mai visto, lo strano quanto a forme, colori, odori e suoni, tutto ciò che era molto grande o molto piccolo, quanto era lontano, quanto violava i confini chiusi del consueto, che irrompeva già nel visto, era una calamita, e non dirò per la mia mente, poiché si trattava di qualcosa di più profondo, ma per tutto il mio essere. Poiché, quando percepiva qualcosa di particolare, tutto il mio essere gli si avventava incontro, e né le esortazioni, né le difficoltà, né la paura erano in grado di trattenermi, se solo qualcosa mi si presentava come profenomeno. [...] ed è lì che bisogna guardare, lì che bisogna tendere l'orecchio al mistero del mondo, pronti a cogliere l'attimo».

⁶¹ Cfr. Florenskij *CCM*, p. 126: «Ἀνάμνησις è ricordo, impressione seconda del contatto sensoriale con il mondo celeste. Quando guardiamo le cose, rammentiamo gli archetipi spirituali che un tempo avevamo a disposizione. In Platone c'è la preesistenza delle anime. Il senso più immediato del termine ἀνάμνησις è il dischiudimento dei sensi nell'iniziazione al mistero, dopo di che l'anima, avvolta dall'emozione, lo comprende».

⁶² Cfr. Florenski *ND*, p. 262: «i bambini sono saggi, anche se probabilmente non tutti. Richiamo alla mente la mia infanzia e vedo quanto da allora sono diventato più stupido e come, in generale, non ho fatto che diventare sempre più stupido. Ogni passo nella vita è un passo indietro. Forse solo nella vecchiaia, ma inoltrata, si può cominciare il ritorno all'infanzia».

⁶³ Sul concetto di *celomudrie* cfr. Florenskij *CC*, p. 21.

⁶⁴ Cfr. *ibi*, p. 92: «Io, invece, volevo immergermi nel profondo della vita del mare che, lo ripeto, per me era un dato di fatto. Quel che cercavo erano le forze segrete della vita interiore mediante le quali si produceva un dato fenomeno. Invece gli adulti trascinarono il fenomeno alla superficie sostenendo che fosse quanto mai semplice ed esteriore».

tifico, sistemico, dettagliato, ma frammentario sulle cose, con il rischio di perdere la visione unitaria del tutto. Il fanciullo è invece umilmente attratto dal mistero che discretamente si cela e si rivela in uno sguardo, corrisposto, con l'altro o con la Natura, sia essa un fiore, una roccia, lo sciabordio delle onde, la forma delle nubi, solcate dalla luce del sole e dalle loro stesse ombre⁶⁵.

Questa profonda valorizzazione dell'infanzia, come primo scintillio del pensiero mistico, creativo, filosofico, rappresenta una *prospettiva rovesciata*⁶⁶ rispetto alla prospettiva del Rinascimento. Nonostante l'avanzamento tecnologico e scientifico, Florenskij riabilita e valorizza la percezione del mondo dell'antica cultura medievale, mentre critica quella rinascimentale per «frammentarietà, soggettivismo, astrattezza e superficialità»; la cultura anteriore viene invece valorizzata «per organicità, oggettività, concretezza, profondità»⁶⁷.

Da essa trae un interessante studio sulla spazialità nell'opera dantesca, preso in considerazione nell'ambito della rappresentabilità dei numeri immaginari. Florenskij vi scopre un'interessante chiave di lettura, applicabile in contesti assai differenti, poiché afferma la teoria secondo cui *dalla organizzazione dello spazio deriva la stessa concezione del mondo*⁶⁸.

2.2. L'esperienza estatica

In una lettera indirizzata ai figli l'8 gennaio 1924, Florenskij, ormai ultraquarantenne, narra l'esperienza estatica vissuta ai tempi del liceo. La descrive “integralmente” nei vari aspetti fenomenici, esplicitando *esteriormente* la straordinaria salita dell'altopiano, e *interiormente* il suo “sentire” corporeo, emotivo, mentale.

Dapprima prova la fatica della salita, interrotta a più riprese, ma poi d'un tratto, colto da un'intensa elevazione estatica, non se ne cura più e procede ulteriormente volando o compiendo falcate dall'ampiezza inimmaginabile, e avvertendo la sensazione di leggerezza del corpo e della mente. Si chiede se allora, pesandosi, sarebbe stato effettivamente più leggero, mentre sente di levitare vincendo la forza gravitazionale. La mente è come innanzi alla «Grande Ragione» divina, dimentica di ogni fardello: meschinità, incomprensioni, angosce, incombenze. L'essere è

⁶⁵ Il modello della spiritualità del *celomudrie* è considerata Maria, la *Theotokos*, la Madre di Dio, che nell'infanzia avrebbe avuto prefascinationi del suo destino.

⁶⁶ *La prospettiva rovesciata* è anche il titolo dell'opera del 1919. La prospettiva rovesciata è soprattutto nelle icone, lì dove, cioè in quelle dal XIV al XVI secolo, la si può notare tanto da non poter essere considerata come casuale, ma intenzionale. Cfr. Florenskij *CC*, pp. 199-200.

⁶⁷ Per le espressioni citate cfr. N. Valentini, *Il Dante di Florenskij. Tra poesia e scienza*, Lindau, Torino 2021, p. 25.

⁶⁸ Ovviamente, non è questa la sede per prendere in considerazione tale chiave di lettura.

completamente assorto nella gioia celeste e nell'armonia con la totalità del mondo, tale da non nutrire alcuna preoccupazione del futuro, sia esso terreno o dopo la morte. Egli non è solo: è come assecondato da un flusso etero celeste che lo conduce, mentre si compenetra nella sua interiorità, inebriandosi nel senso di pienezza.

L'estasi è la massima esperienza mistica del numinoso di cui talora l'uomo fa esperienza, senza disporre del potere di attivarla a proprio piacimento. Ne è infatti avvinto e sorpreso, e perciò tale stato viene descritto come un inspiegabile rapimento, in cui si ha esperienza di ciò che è «occulto» (*occultus*: nascosto da un velo perché degno di venerazione), cioè al di là di ciò che è conosciuto come meramente visibile o inferito come meramente invisibile⁶⁹.

In riferimento al vissuto, è nella fede e nella preghiera che Florenskij trova il modo di rapportarsi col divino di cui ha fatto esperienza. E, accendendosi in lui il desiderio di conoscere Dio, si accorge di non poter seguire una via scientifica o dimostrativa, senza ricadere in soluzioni aporetiche o adducendo argomentazioni concatenate secondo una successione confluyente nel *regressus ad infinitum*. L'unica via sembra quindi quella veritativa: «Credi nella Verità, spera nella Verità, ama la Verità»⁷⁰. Ciò implica anteporre la credenza alla conoscenza, rinunciando alla dimostrazione logica, evitando la sospensione del giudizio come *epochè*, mediante l'affermazione di un giudizio di verità sulla Verità di Dio per fede.

In effetti, dopo le diverse occasioni di esperienza del numinoso, non gli occorre dimostrare: gli basta credere. E se si obietta che la ragione dell'uomo non possa conoscere ciò che non è propriamente umano, è allora plausibile per Florenskij addurre l'esempio dell'estasi come «un distacco momentaneo da se stessi»⁷¹; un'uscita momentanea da sé che giustifica la possibilità dell'incontro «conoscitivo» col divino.

La conoscenza è una *uscita* reale del conoscente da se stesso, oppure (le due cose si equivalgono) un reale *ingresso* del conoscente nel conosciuto, un'unione reale del conoscente e del conosciuto [...], qualificando direttamente il cuore e l'anima di questo «uscire da se stessi» come un atto *di fede* nel senso religioso e ortodosso della parola, perché l'«uscita» verace è proprio *la fede* mentre tutto il resto può essere sogno o inganno.⁷²

Quindi, nell'estasi si conosce Dio perché si è al di fuori di sé. In tale processo conoscitivo Dio ci dona il Suo amore, mentre a Lui ritornano la conoscenza e la gioia per la contemplazione della Sua bellezza.

⁶⁹ Cfr. Florenskij *RM*, p. 29: «Tutte le cose si contemplan reciprocamente e mille volte l'una nell'altra si riflettono. Tutte le cose sono fulcri dai quali sprizzano forze misteriose».

⁷⁰ Florenskij *CFV*, Lettera quarta – *La luce della verità*, p. 108.

⁷¹ Florenskij *RM*, p. 43.

⁷² Florenskij *CFV*, Lettera quarta – *La luce della verità*, p. 109.

CAPITOLO TERZO

Della speculazione filosofica

3.1. *L'esegesi mistica*

Vissuta l'esperienza dell'asceti, Florenskij si addentra nello studio della mistica, poiché ritiene che non basti dedicarsi alle pratiche religiose esteriori, che nel tempo finiscono per disperdere pian piano il senso profondo del rapporto col divino, svuotandosi gradualmente della loro carica spirituale. È necessario che la fede sia nutrita, proprio in ragione delle antinomie intime che la caratterizzano:

È difficile, è faticoso, è impossibile non essere cristiani, non esserlo a parole, quando si è contenti e in pace, ma nella vita, tra tormenti e sofferenze; non nella contemplazione, ma nell'azione.

Non ci sono le forze per vivere cristianamente: ma come si può non vivere cristianamente? È facile dire: "Sii cristiano!". È facile dire: "Non essere cristiano!". Ma per l'uomo è difficile mettere in pratica sia l'una sia l'altra cosa. Contraddizione, contraddizione, contraddizione. La disintegrazione della realtà. E quanto più la vita si fa intensa, tanto più acute diventano queste contraddizioni contrapposte l'una all'altra.

Arriva [...] si imprime nella testa, infuoca il cervello, tormenta e strazia; nessuna sofferenza corporale, nessuna malattia, nessun supplizio ci tormenta quanto la contraddizione.⁷³

Lo scopo dell'esegesi mistica non può essere quindi una mera erudizione: Florenskij intende dedicare la sua vita a Dio e approfondire la conoscenza di Colui che gli si è rivelato per grazia. L'esperienza mistica ha infatti il suo esordio proprio dall'intervento di Dio: è *chàrisma* che ne permette la contemplazione intelligente, poiché altrimenti la Sua presenza resterebbe inavvertita.

Le vie in cui opera la grazia sono molte: alle volte l'uomo nella sofferenza riscopre la propria insufficienza e si rimette a Lui; altre volte, al contrario, in un

⁷³ Florenskij CC, p. 230 (in *La forza di Dio*, orazione funebre del 06/11/1908, dedicata al sacerdote Georgij Ch. Pop-Charalampiev, compagno di studi dal 1903 al 1907, all'Accademia Teologica di Mosca). Particolarmente spiacevole risulta il fardello della contraddizione, così come narrato da Florenskij in riferimento alla sorte del compagno, ammalatosi poco dopo la sua tanto desiderata rinascita spirituale, e che viveva antinomicamente questa condizione. Eppure, Florenskij trovava, nella sua incrollabile forza di non abbandonarsi all'ira, il sostegno di Dio (*ibi*, p. 232): «Nella forza di Dio c'era per lui proprio la soluzione vitale alla contraddizione, tra la necessità di essere cristiani e l'impossibilità di esserlo fidandosi delle proprie forze».

improvviso rapimento estatico, avverte la beatitudine. Comunque avvenga l'esperienza del numinoso, segna la vita sia del singolo, sia della comunità ecclesiale nella sua interezza:

La mistica non riguarda soltanto il vissuto, l'esperienza personale e intima dei misteri divini, le visioni interiori riservate a pochi, ma è una vera e propria facoltà della conoscenza che investe l'intera esperienza ecclesiale. In questa tradizione si è saldamente custodito un nesso vitale tra amore di Dio, visione divina e conoscenza di Lui. Per questo la mistica è intesa come culmine della teologia, vale a dire, in ultima istanza, «contemplazione della Trinità».⁷⁴

L'instaurarsi di un legame mistico con la vita si corrobora nell'intreccio con varie forme di religiosità e culto, ora espresse come adorazione devota e intensa partecipazione liturgica sottoforma di preghiera, meditazione e contemplazione, in una *vita ecclesiale*, ora come ascetismo in un intimo percorso di scavo interiore, pentimento e cammino di espiatione e perfezionamento spirituale, nel ritiro a vita consacrata, solitaria, come degli eremiti e anacoreti, o nei cenobi monastici.

Florenskij congiunge lo studio della mistica alla teologia, anzi l'una non può fare a meno dell'altra, perché solo così è possibile approfondire la conoscenza del numinoso in un concreto rapporto sia col singolo sia con l'intera ecclesialità dedita al culto, su cui si radica e germina ogni cultura, con i suoi propri caratteri di unicità. Di fatto, già dalla fine del XIX secolo emergeva il peculiare carattere della mistica orientale slavo-ortodossa dai contorni distinti rispetto a quella occidentale; eppure, Florenskij recuperava con cura tutta la ricchezza ermeneutica tramandata, sin dai padri conciliari, passando dai testi patristici – omelie, commentari biblici, inni, preghiere – alle fonti tratte dalla poesia, letteratura, arti e filosofia, in cui emerge l'attenzione ai temi della trasfigurazione del reale nella manifestatività del numinoso, il simbolismo dei misteri, la cristologia, la *kenosis* ecc.

Così, per Florenskij è la mistica a tenere insieme «*Instrumenta, Notiones, Sacra*»⁷⁵. Essa fonda il legame tra l'aspetto economico, che comprende ciò che è utile alla realtà, cioè gli strumenti (I), l'aspetto ideologico, ossia il complesso dei concetti (N), e l'aspetto religioso, che attiene alla sfera della coscienza (S). Anzi, «la mistica è il centro di I, N, S, i cui legami si conservano in virtù della sua presenza. È la radice delle relazioni»⁷⁶.

Nella *Colonna* Florenskij tenta di connettersi al divino grazie alla intermediazione dell'amico destinatario delle lettere, sperando in «un raggio di pace serena,

⁷⁴ Florenskij *MAR*, p. 13; cfr. anche riferimenti in nota.

⁷⁵ Florenskij *CCM*, p. 129.

⁷⁶ *Ibi*, p. 130.

di purezza e di fede». Qui l'esperienza mistica comporta quindi un rapporto col mistero quantomeno triadico, con l'accantonamento dell'autoaffermazione del sé e l'abbraccio amicale essenziale con l'umano.

Nel saggio *Per un giudizio sulla mistica*, 1915, dedicato al poeta simbolista V.I. Ivanov, Florenskij studia la mistica sul piano antropologico partendo dalle conclusioni del suo stimato contemporaneo, che aveva definito l'uomo «*animal religiosum o, più precisamente, animal exstaticum*»⁷⁷, considerando l'estasi come momento cruciale dell'esperienza religiosa al punto da collocare in essa la fede in Dio, l'inizio delle religioni e della vita mistica. Secondo Ivanov l'amore incenerisce l'io immolandolo a Dio:

Finché non amo io sono;
nell'amore come l'araba Fenice io muoio:
io stesso appresto il talamo di fuoco,
nel sole i miei due occhi fissando;
raccolgono le faville ardenti, avvampo...
Non spegnere l'incendio!
Sul rogo, mentre brucio,
a me l'amore canta: "Sei".⁷⁸

In questo fuoco d'amore il divino s'incarna nell'uomo, grazie allo Spirito Santo, mentre Cristo è l'emblema di questa estasi mistica che muore e risorge incarnando l'amore per la croce. L'uomo, con l'illuminazione mediata dalla grazia, vive la morte del suo io, come kenosis di sé e, successivamente, rapito da Dio, vive l'esperienza dell'estasi mistica con la propria divinizzazione, cioè la compenetrazione col divino. L'estasi è un'esperienza in cui Dio è come Dioniso Ade/Elios, cioè essa è antinomicamente insieme ascensione, come elevazione, e sprofondamento, come annientamento di sé, per la divinizzazione e unificazione con Dio. Così Florenskij studia il rapimento estatico pensandolo dai "luoghi ctoni" alle "sacre dimore"⁷⁹; poi la persona, riavendosi, rievoca le immagini simboliche del mondo invisibile.

La legge generale è sempre una: l'anima si inebria del visibile e, perdendolo di vista, si estasia sul piano dell'invisibile – questa è *l'abolizione dionisiaca dei ceppi del visibile*. Sollevata che sia in alto, nell'invisibile, e a questo punto le vengono incontro ancora le immagini simboliche del mondo invisibile – i volti delle cose, le idee: questa è la *visione apollinea del mondo spirituale*.⁸⁰

⁷⁷ L. Žák in Florenskij *MAR*, p. 127, nota.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibi*, p. 128.

⁸⁰ *Ibi*, p. 129.

Nell'estasi vi è il più alto grado di elevazione mistica in cui partecipano l'umano e il divino attraverso un doppio stato kenotico, cioè: *di Dio*, che si spoglia dei suoi caratteri per rispecchiarsi nella somiglianza analogica con la sua creatura in modo da farsi ri-conoscere; e *dell'uomo*, che annulla il proprio io nullificandosi e umiliandosi, per poi elevarsi nell'estasi mistica. Ciò prevede due momenti distinti: dapprima Dio nella sua kenosis si fa uomo verso la sua creatura e, con il suo sacrificio, libera l'uomo dal peccato; quindi, nel secondo momento, l'uomo *si divinizza* elevandosi verso Dio attraverso l'*estasi mistica*. Quest'ultima è una uscita fuori da se stessi, un rapimento per ascendere verso Dio⁸¹.

3.2. *La dogmatica persuasiva*

L'illuminazione segna la vita di Florenskij, che scopre e approfondisce una nuova *Weltanschauung* come concezione cristiana del mondo e la approfondisce. Dapprima ciò avviene attraverso l'esegesi mistica, e successivamente in un crescente impegno sul fronte della dogmatica e della speculazione filosofica; lui è infatti conscio della propria «missione storica che gli era stata assegnata da Dio nel momento della conversione al cristianesimo e che si era manifestata tramite alcuni santi russi, in particolare san Sergej di Radonež»⁸².

Tra il 1904, anno in cui si iscrive all'Accademia Teologica di Mosca, e il 1917, anno della Rivoluzione di Ottobre, Florenskij comprende che il proprio sentire è comune a quello del popolo russo, attratto dal misticismo, ma tormentato dai rivolgimenti politici in atto. Trova una guida spirituale nello *stareč* Isidor, che lo sostiene nel delicato momento della scelta dell'ordinazione a sacerdote ortodosso uxorato, nel tempo in cui era invece osteggiato dal padre naturale.

Pavel si inoltra in un cammino spirituale che è insieme anche teologico e filosofico, alla ricerca dei nessi tra i due mondi e dell'ontologia con la soteriologia.

⁸¹ Florenskij recupera il senso del rapimento estatico dalla tradizione letteraria e filosofica, espressa attraverso il mito e scritti poetici. Il rapimento in tutte le sue manifestazioni, così come è stato descritto, è un'apertura verso il mondo ultraterreno e implica l'acquisizione di ciò che non è proprio dell'umano. Il distacco dal mondo terreno per la visione estatica dell'altro mondo o regno dei misteri è spesso associato alla morte; quindi, il rapimento estatico, procurando un'altra morte, inizia la persona a morire bene, poiché la morte è soltanto un passaggio al mondo invisibile. Colui che è colto dal rapimento estatico – il consacrato –, ritornando al mondo visibile, manifesta poi l'attesa nostalgica del mondo invisibile. Lasciando ciò che è ctonio, terreno, si accede a un altro mondo ora come mondo celeste, superno, ora come mondo sotterraneo, come l'Ade. Dunque, il rapimento estatico può essere anche evocato, non solo subito. Cfr. Florenskij *MAR*, pp. 97 ss.

⁸² V. Valentini - L. Žák, *Introduzione a Florenskij CC*, p. 16.

Da qui l'impegno nel libero sforzo ascetico per coltivare la bellezza spirituale, nel segno del *celomudrie*⁸³. Il forte legame con Dio ispira il desiderio di conoscerlo più in profondità. Perciò è fermamente convinto che anche la teologia ufficiale ortodossa, insegnata nelle Accademie teologiche, non può che promuovere tale cammino di conoscenza, rendendo noto colui che è Padre e carne in Cristo, compenetrata dallo Spirito Santo⁸⁴.

Quindi, se la grazia illumina, non basta prostrarsi in adorazione e seguire la via del pentimento, della preghiera, o di un silente e assorto misticismo, perché così si può cadere nello psicologismo religioso o in un muto apofatismo. Per dare fondamento all'esperienza religiosa bisogna invece orientarsi verso l'esegesi mistica, chiarendo alcuni aspetti dell'esperienza dei santi, e penetrare nella pregnanza dei misteri attraverso la dogmatica ecclesiale.

La dogmatica deve abbracciare la mistica, come accoglimento del numinoso che ci può raggiungere, e la mistica a sua volta non può rinunciare alla dogmatica. Il nesso tra mistica e dogmatica è nella conoscenza del *Revelatum*, la quale è unitamente grazia e cammino ascetico, in un'esperienza viva dell'ordinarietà, corroborata dalla traspirante numinosità. La dogmatica va dunque colta nella fiduciosa persuasione della graduale rivelazione del volto di Cristo, «Colui che porta in sé l'umanità ideale»:

Sono le Sue esperienze a costituire il vero fondamento della dogmatica. Le esperienze di Gesù di Nazaret sono il ponte attraverso cui la dogmatica può passare dalla terra al cielo, dalla psicologia alla metafisica.⁸⁵

E così Florenskij si persuade all'amore verso Dio entrando nel corpo mistico della Chiesa per servirla.

La vita non ci aspetta, la vita reclama le sue esigenze, ed ora non si potrà più restare semi-credenti o semi-ortodossi come la maggior parte di noi, ma bisognerà o dare colpi con mano ferma alla Chiesa ortodossa ed essere spietati anche nei confronti di ciò che ci è più caro (non escludendo nemmeno la pietra angolare), oppure raccogliere tutte le forze dell'anima in vista di un unico fine: per servire la Chiesa, per difendere la Chiesa e, chi lo sa, forse per il martirio.⁸⁶

Perciò la Chiesa detiene i tesori della religione e li custodisce senza vacillare, nonostante le minacce dei miscredenti. Saldi nella comunità ecclesiale, due sono le

⁸³ *Ibi*, p. 21.

⁸⁴ *Ibi*, p. 31.

⁸⁵ Florenskij *CC*, p. 161.

⁸⁶ *Ibi*, p. 29. Il martirio di fatto vi fu nella vita di Florenskij, se così si può considerare la sua prigionia nei gulag russi, terminata con la fucilazione.

vie della vita volta alla ricerca della verità religiosa: la teodicea e l'antropodicea. La prima è la via dell'ascesa dall'uomo a Dio, la seconda la discesa di Dio a noi, ma entrambe sono possibili solo tramite l'energia della grazia divina, e «non possono essere scisse rigidamente l'una dall'altra. All'interno dell'esperienza religiosa ogni passo congiunge antinomicamente la via dell'ascensione e quella della discesa»⁸⁷.

La *teodicea* è il cammino di giustificazione dell'esistenza di Dio, di ricerca, di ascesa verso colui che dona la salvezza. L'uomo non può riuscire in tale impresa con le sue uniche forze, ma appunto per tramite della grazia mentre cerca il fondamento della sua Verità. Tale fondamento lo trova nella Verità stessa, ossia quando l'accetta per fede rinunciando alla propria aseità:

«Agli uomini questo è impossibile, ma tutto è possibile a Dio» (*Mt* 19,26). Ed ecco che «la Verità stessa spinge l'uomo a cercare la verità» [...] la stessa Verità triuna compie per noi ciò che a noi è impossibile, la stessa Verità triipostatica ci trascina a Sé.⁸⁸

Alla teodicea fa da contraltare l'*antropodicea*, che è invece il percorso in cui l'uomo, accogliendo la grazia di Dio, si salva. Stavolta è la giustificazione dell'uomo il giogo da sostenere. La kenosis di Dio⁸⁹ illumina l'anima della sua creatura e la salva, mentre questa, riconoscendo entro sé la Sua immagine, perde la sua identità. Questo può essere un momento sofferto, poiché è la stessa *kenosis* di Dio in Cristo che si accompagna a quella dell'uomo, il quale rinuncia alla propria aseità affidandosi a Lui.

⁸⁷ *Ibi*, p. 14.

⁸⁸ Florenskij *CFV*, *Epilogo*, p. 401.

⁸⁹ Cfr. Florenskij *IL*, pp. 21-22: «Dio non può cessare di essere Dio, come il triangolo non può far sì che la somma dei suoi angoli non sia equivalente a due retti»; l'egoismo divino – ecco l'idea che trasformava Dio in demonio. Al contrario l'idea cristiana di Dio è quella di un Amore Sostanziale, amore internato in Se stesso, e quindi esternato fuori di Sé, ossia l'idea dell'umiltà di Dio, della sua auto-umiliazione, manifestatasi per la prima volta nel creare il mondo, cioè nel porre accanto a Sé un essere autonomo, nel dargli la libertà di evolversi secondo le leggi proprie, e quindi nel volontario limitarsi di Dio stesso. Quest'idea – l'idea dell'umiltà di Dio, dell'auto-umiliazione di Dio – è stata, secondo me, la prima a fornire la base per riconoscere alla creatura l'autonomia e quindi la sua responsabilità morale davanti a Dio. [...] Cristo ha portato al limite l'idea dell'umiltà divina: venendo nel mondo, Dio depone la forma della Sua gloria e assume la forma della Sua propria creatura (*Fil* 2,6-8), si sottomette alle leggi della vita creata, non infrange il corso del mondo, non sorprende il mondo col fulmine e non lo stordisce con il tuono come pensavano i pagani (basti ricordare il mito di Giove e Semele); invece si limita ad accendervi una modesta luce, attirando a Sé la Sua creatura peccatrice e sfinita, cercando di farla rinsavire e non castigandola. Dio ama la sua creatura e si strugge per essa e per il suo peccato. Dio stende la mano alla creatura, la prega, la chiama, attende il ritorno del suo figlio prodigo. E l'umanità è a capo del creato, ne è responsabile davanti a Dio, come l'uomo è responsabile per l'uomo».

All'accoglienza di Dio che discende si accompagna l'ascesi dell'uomo verso di Lui; quindi, teodicea e antropodicea si compiono contemporaneamente, per mezzo della grazia e della fede nella Chiesa che tiene uniti i fedeli in Dio. La Chiesa è «Santa, peccatrice, eppure necessaria»⁹⁰.

3.3. *Secondo assunto: "Il numinoso è rapimento"*

Dal percorso fin qui compiuto possiamo tracciare un ulteriore passo chiarificatore riguardo alla struttura, alla fenomenologia, nonché all'ermeneutica della "illuminazione" rispetto alla "rivelazione".

Si tratta di una inattesa, improvvisa e *rapente* manifestazione del numinoso, non dipendente dalla volontà del soggetto, ma dalla grazia divina. Le coordinate spazio-temporali di tale evento *fenomenico* sono quattro, così come ne parla Florenskij: alle tre coordinate spaziali si aggiunge infatti la quarta, il tempo. L'illuminazione non avviene semplicemente né innanzitutto nel cronotopo, bensì nell'*estante* – l'attimo improvviso –, avvinto nella discontinuità esafanica che in-segna nel cuore, sentimentalmente, la fede in Dio.

Nell'arte questo estante si può coglierlo per esempio nell'enigmatico *Salvator mundi* di Leonardo da Vinci, nella cui sfera brilla uno scintillio, nella trasparenza paradossale del mondo, come tralucere sincronico dell'esafania, pur nell'*unicum* cronotopico che è mondo. È comunque l'estante, sulla soglia a partire da cui si danno tempi e spazi e mondi tra loro diversi, che si offre allo sguardo con i suoi propri segni accomunati dal sentimento della loro straordinarietà, anche se ammantati di quotidiano.

L'illuminazione non è prodigio, ma piuttosto un essere *in lume*. I segni possono perciò addurre a tante e varie illuminazioni, o meglio manifestazioni del numinoso, sottoforma di trasognanza⁹¹, visione, allucinazione, prodigio, sogno, obnubilamento, abbacinamento, volo, ma anche semplice vita che si "aggruma dilatandosi" nell'estante. Dal punto di vista psicologico, l'illuminazione vera e propria è antici-

⁹⁰ Cfr. Florenskij *SE*, p. 139.

⁹¹ Neologismo di Cicero, con cui rende il termine francese bachelardiano "*rêverie*". Trasognanza si distingue nettamente da "trasognatezza", per la peculiare carica immaginativo-creativo-poietico-intenzionale, tale da unire sogno e vividezza in uno stato psichico "diurno". Cfr. Cicero *IDR*, pp. 9 ss., part. p. 17: «Le immagini immaginate, sognate, trasognate, sono in un certo senso le necessarie preimpronte – inizialmente inaggirabili – dei pensieri e dei concetti, addirittura della conoscenza e della scienza. E questa noi non sapremmo chiamarla se non appunto filiazione, derivazione, discendenza diretta – del concetto dall'immagine».

pata dalla tensione sentimentale del *protofenoumeno*, come attenzione verso il mistero, tipica nell'età infantile, che si accresce come sete di sapere, fino a diventare anche brama, accompagnata dalla passione e dal sentimento dell'attesa (v. *supra*, 2.1). Eppure, l'illuminazione è imprevedibile ed è avvertita come un rapimento, improvviso, contro la propria volontà, attraverso il *medium* proporzionale dell'inquanto, tramite cui l'energia numinosa si fenestralizza negli schemi concettuali di tipo analogico, marcati dall'*analogon* (che è principio non solo di somiglianza, ma anche di uguaglianza e identità; cfr. Cicero *SM*, § 7).

L'illuminazione è quindi segno. Non così la rivelazione, che è piuttosto senso, ascrivibile al tempo in cui si fa chiaro il *Revelatum* come chiarificazione del messaggio o del significato della grazia ricevuta. La rivelazione si pone dunque come anteriore e, nelle sue ulteriori fanie, come contingente all'illuminazione, ma la precede sempre, così come il senso precede sempre il segno.

La rivelazione e l'illuminazione sorgono strutturalmente *nel* punto di intersezione dei mondi, sono entrambe *energia* numinosa, ma la prima annuncia, attraverso l'inquanto, il senso del messaggio della grazia divina, la seconda – sempre attraverso l'inquanto – ne segnala la discesa. Entrambe dipendono dalla grazia e avvengono mediante l'analogon, ma nella rivelazione l'uomo è attivo, perché ne elabora il senso offerto che dischiude possibilità di scelta, mentre nell'illuminazione l'uomo accoglie passivamente la luce divina.

L'illuminazione si rivolge all'uomo già investito dall'annuncio rivelativo del mistero. La realtà ne è trasfigurata, e ad avvertirlo è il sentimento.

La rivelazione non investe il meramente umano, bensì il santo dell'umano⁹², l'asceta, colui che in qualche modo, sia pur ancora inconsapevolmente, è già preso nel cammino della fede, in un inquieto e vacillante peregrinare, come in uno stato di crisi.

Riepilogando, l'"illuminazione" e la "rivelazione" sono – secondo il primo assunto – distinte dal punto di vista puramente ermeneutico-concettuale, mentre hanno il comune sfondo strutturale esplicito nell'inquanto, e, pur essendo in connessione scalare, possono darsi singolarmente o convergere in un'unica esperienza. Ma la rivelazione precede sempre l'illuminazione. Mentre la rivelazione annuncia il nome che rapisce estaticamente, l'illuminazione accompagna lo scandirsi temporale delle scelte conseguenti alla rivelazione. L'annuncio, rivolto all'anima, può certo essere disatteso, ma incide comunque in profondità, passando nel sottofondo umbrale come inquietudine, sia pur soltanto nei sogni. Ma se smuove la volontà, allora può avviare a un cammino ascetico.

⁹² Cfr. Florenskij *CC*, p. 222: «L'uomo è santo nell'intimo della sua anima; è santificato perché Dio lo ha reso tale, incurante del luridume esteriore».

CAPITOLO QUARTO

Del percorso ascetico

4.1. *Rivelazione e Weltanschauung*

L'esperienza del numinoso è propedeutica alla fede, e ogni scelta ne viene direttamente influenzata poiché cambia la concezione del mondo, ovvero quella *Weltanschauung* che si era strutturata inizialmente sul modello intra-familiare, ma viene poi personalizzata allorché una *crisi* segna il passaggio da ciò che era un dono tramandato, semplicemente accolto, a una conquista personale. Florenskij teorizza allora una “*Weltanschauung* integrale” (globale)⁹³, nell'intento di superare la separatezza tra le ristrette e claustrofobiche ragioni dello sguardo scientifico, evitando l'abbandono remissivo alla fede religiosa e la sudditanza alla superstizione.

Ciò avviene in un percorso di vita nuovo, caratterizzato dalla ricerca conoscitiva ascetico-mistica e insieme teologica e speculativa. Florenskij riscopre che la pregnanza ermeneutica della rivelazione può essere declinata sia ordinariamente sia nella mistica, riguardando il vissuto personale, oppure nell'intera ecclesialità, rispetto al *Revelatum* della dogmatica trinitaria. Ciò accade in quanto la rivelazione è parte integrante dello stesso processo conoscitivo, il quale si può considerare sia integralmente, come oggetto di conoscenza, sia analiticamente, come – *unicum* integrale di – conoscenza del numinoso, specificazione della sua irruzione acausale, e poi del graduale dispiegamento del suo annuncio in termini di causa/effetto, dal carattere teleologico (orientando verso “un fine”), escatologico (prevedendo “una fine”) e/o soteriologico (preannunciando la salvezza dell'anima eletta dalla grazia).

Per cui, concludendo, l'irruzione rivelativa è parimenti un'improvvisa rimodulazione della stessa *Weltanschauung*, con la conseguente ri-significazione esperienziale nella prospettiva dell'estante, a partire da cui tutte le scelte vengono ermeneuticamente vagliate e con-formate con un orientamento a carattere teleologico, ma possibilmente anche escatologico o soteriologico. Da qui l'incamminarsi nella vita ascetica come perfezionamento spirituale.

⁹³ Florenskij confronta differenti concezioni del mondo da cui scaturiscono specifiche tendenze ermeneutiche: 1. la concezione religiosa del mondo, che è permeabile alla percezione del miracolo; 2. la *Weltanschauung* scientifica, che lo rinnega adducendo spiegazioni razionali; 3. l'occultismo, che include il miracolo nella superstizione. Florenskij contrappone loro un'altra visione, in grado di accogliere la pregnanza presente in ciascuna di esse, superando i loro intrinseci limiti unilaterali.

4.2. Terzo assunto: “Il numinoso è viatico”

Alla domanda se l’illuminazione e la rivelazione possano implicare una svolta netta e definitiva nell’esistenza, abbiamo già in parte risposto sopra (1.3), nel primo assunto, chiarendo la loro distanza ermeneutico-concettuale, pur nella comunanza strutturale di fondo, per cui l’una sprigiona una luce anticipatrice, l’altra svela/ri-vela gradualmente il suo mistero – via via illuminando il termine umano della rivelazione. Qui intendiamo completare la risposta inserendola nella sfera florenskijana della fede e dell’amore.

Per Florenskij, possiamo dire, *credere è amare e amare è credere*. L’amore è la chiave. «Soltanto l’amore unisce le creature con Dio e una con l’altra in unità di pensieri»⁹⁴. L’importanza del rapporto con l’altro è tale che «l’unità mistica di *due* è condizione della conoscenza e quindi della manifestazione dello Spirito di Verità che dà questa conoscenza»⁹⁵. E aggiunge: «L’amicizia è la visione di sé con gli occhi dell’altro, ma al cospetto di un terzo, e precisamente del Terzo»⁹⁶.

Posto l’inquanto come la finestra speculare attraverso cui irrompe l’improvvisa rapina del numinoso, l’amore è allora il fiore energetico che innanzitutto rapisce l’umano, così aprendo poi al co-rapimento degli umani; la fede risulta invece viatico per il cammino ascetico.

Florenskij sottolinea che il ruolo del sentimento è innanzitutto l’anticipazione della fede, poiché è coinvolto nel profenomeno come attenzione al mistero attivata da un *pathos* travolgente: vi opera nella creatura come un’energia numinosa che ispira il magnetismo verso la sua fonte originaria, Dio. Successivamente, il sentimento tiene vivo il legame con Lui, con gli altri e il mondo, perché la Sua energia si trasmette nell’instaurazione dei legami affettivi⁹⁷, contribuendo a creare una catena amorosa che cinge l’*ecclesia*, la comunità dei credenti, e il mondo tutto. È così che *l’unità diventa diade e la diade diventa moltitudine*.

Questo amore divino è amore totale; lo stesso che viviamo nel quotidiano che, a volte, in *quel* sentire di intenso trasporto emotivo può divenire straordinario, bello, ma anche struggente e straziante.

L’amore sa essere perciò scala che congiunge il divino all’umano e viceversa, ma se – rapiti da Dio – si è in una luminosa ascesi estatica, dopo si ridiscende al gradino più basso dell’autoumiliazione personale, come *kenosis* dell’umano, a cui

⁹⁴ Florenskij *A*, p. 35, in cui viene citato l’abate Talassio.

⁹⁵ *Ibi*, p. 33.

⁹⁶ *Ibi*, p. 40. Florenskij dedica all’amicizia l’undicesima lettera della *Colonna*.

⁹⁷ Florenskij, infatti, scrive di amare l’amico perché in lui sente la presenza di Dio e ama Dio attraverso questa amicizia.

non resta che una risalita su un'erta e faticosa scalinata. Questa è la durezza della vita ascetica: un continuo ripensare all'Amore divino che si è goduto per un solo attimo esafanico, nell'estasi mistica, e poi si è apparentemente dileguato, altrettanto improvvisamente, rispetto alla Sua prima irruzione fenestrata.

Ma allora, alla seconda domanda sulla possibilità della reiterazione dei momenti rivelativi, cosa rispondere?

Intendiamo rispondere affermativamente, in linea con la stessa filosofia del culto di Florenskij. Grazie alla fede, l'uomo può cogliere il divino nella quotidianità dei riti, non solo quelli liturgici, ma anche nella ordinarietà della vita culturalmente orientata. Questa cultura germina proprio dal culto come stratificazione di pratiche che in profondità e originariamente si legano a un senso di sacra devozione, gratitudine e affidamento alla Deità. In ogni espressione culturale troviamo una connessione culturale col divino.

Quindi, sorretti dalla fede che afferma la credenza sulla conoscenza; spinti dall'amore che è fuoco che arde senza consumarsi; possibilitati dall'inquanto (dal lato umano) e dalla grazia (dal lato divino) – è giocoforza evocare il numinoso, abbandonandosi alla speranza di ulteriori attimi rivelativi.

Nel suo percorso di vita l'asceta è comunque un illuminato, perché vive alla luce divina, ricercando la pregnanza rivelativa del numinoso in ogni momento e pratica: la meditazione, la contemplazione, la preghiera, gli inni, il silenzio, la parola, la poesia, l'arte, il pentimento, lo sforzo, la rinuncia, la contrizione, ma anche la pace, la quiete, la gioia e la benedizione.

Questa richiesta di adorare Dio come Verità è soddisfatta dall'uomo nelle esperienze concrete [immediate] di Dio, perché solo in esse Dio si dona come realtà, ed è solo in quest'ultima – cioè nella stessa realtà e non nel concetto che noi ci siamo costruiti di essa – che viene a manifestarsi l'esistenza di Dio, che implicitamente contiene in sé anche gli elementi per la Sua giustificazione. Solo stando faccia a faccia con Dio l'uomo, grazie alla coscienza illuminata, comprende la verità divina, al punto da benedire Dio per tutto.⁹⁸

⁹⁸ Florenskij *CC*, p. 140.

CONCLUSIONE

Il lavoro si è sviluppato lungo quattro differenti linee di ricerca:

1. il numinoso;
2. lo sguardo interiore;
3. la speculazione filosofica;
4. il percorso ascetico.

La demarcazione dei vari capitoli ricalca il percorso del pensiero florenskijano, caratterizzato dall'intima corrispondenza tra il pensato e il vissuto. La sua speculazione filosofica è infatti spesso declinata in forma epistolare, come nella sua struggente *Colonna*, perché tale stile rievoca il bisogno di sentirsi in dialogo e nell'alterna e complice attesa del parlato e dell'ascolto *diadico*. A tal proposito Nikolaj A. Berdjajev scrive che Florenskij «era stato l'iniziatore di un nuovo metodo di filosofare e di teologizzare, non scolastico, ma “sperimentale”»⁹⁹. E così la vita è diventata il banco di prova del pensiero filosofico di quest'ultimo, che passava dal rigore del metodo scientifico all'aporetica filosofica e all'argomentazione “sentimentale” sulle tematiche di fede della teologia, per errare in ogni campo dello scibile in cui si involava il suo brillante e polifonico genio.

In questa ricerca è stato arduo – anche per noi – mantenere la via speculativa argomentativa senza inclinare, alle volte, verso tematizzazioni teologiche. L'illuminazione e la rivelazione sono infatti manifestazioni del numinoso, le quali s'impongono con una forza dirompente che, come tale, eleva e abbatte, ma mai può lasciare indifferenti, e così si fondono nella trasfigurazione del reale e richiamano la cristologia, la *kenosis*, i dogmi ecclesiali ecc.

Abbiamo limitato al massimo questa dispersione di energia, mantenendoci il più possibile nell'alveo filosofico d'impostazione prevalentemente ermeneutico-esistenziale. Qui si è espresso il riferimento ad altri pensatori in grado di chiarire l'opera florenskijana, come Valentini, o ancora si è rimandato a R. Otto, V.I. Ivanov, C.G. Jung, G. Bachelard. Alla fine, ha avuto particolare incisività la comparazione o, meglio, l'intreccio della speculazione filosofica florenskijana con alcuni rilevanti nodi concettuali di V. Cicero, ritenuti imprescindibili per una trattazione “contemporanea” su temi inattuali.

L'illuminazione e la rivelazione sono state quindi considerate quali manifestazioni del numinoso, così come da Rudolf Otto, coevo di Florenskij. Ma soprattutto Cicero permette di giustificare speculativamente la possibilità del “mi-

⁹⁹ Valentini, *Pavel A. Florenskij. La sapienza dell'amore*, cit., p. 61.

racoloso pensiero e riconoscimento di Dio”, con le sue categorie concettuali a-fenomeniche sgorgate dall’inquanto, mentre con la nozione di attimo esafanico consente di dischiudere una maggiore capacità di comprensione – dell’extra-eter-nità e dell’extra-temporalità – nel soffio vitale di un unico estante, là dove, in una specularità fenestrale, si danno stratificazioni dell’essente.

Sulla scorta di Cicero, occorre secondo noi sottolineare l’importanza della fondazione sia strutturale-concettuale, sia temporale, sia cristologica dell’eventuarsi del numinoso, perché solo così possiamo ancora – legittimamente, a partire da Cristo-Logos-incarnato – parlare della Deità. Infatti, se nonostante l’impressionante sviluppo delle *machinae sediscentes* possiamo ancora argomentare su ciò che è inspiegabile e indimostrabile, è perché, per l’appunto, lo possiamo pensare, e poiché addirittura *vieniamo pre-pensati dal numinoso che convoca*¹⁰⁰.

Insomma, tutta l’argomentazione va dall’inquadramento ermeneutico-esistenziale attraverso l’esegesi delle opere florenskijane, e talora il confronto con quelle di Cicero, per passare poi alla verifica sul campo esperienziale, attraverso il memoriale autobiografico florenskijano che, seppur indirizzato prevalentemente a familiari e non specialisti, riserva pittoreschi squarci di rilevante pregnanza speculativa.

A conclusione dell’indagine, risaltano alcuni nuclei tematici di peculiare importanza:

1. la ridefinizione terminologica;
2. la riconsiderazione speculativa delle accezioni temporali;
3. l’inquadramento dei presupposti strutturali e dei fattori ermeneutici catalizzatori del numinoso, cioè l’inquanto, il senso interno (sentimento), la fede, il *celomudrie*, la logica argomentativa, la riflessione ermeneutica;
4. la diadicità o scambievolezza del rapporto tra l’umano e il divino e la trasposizione di tale rapporto divino nell’amore reverenziale e devoto, nutrito *per, con e nell’altro*, inteso come uno, come comunità e come mondo.

Inoltre, nel corso della trattazione abbiamo cercato di articolare adeguatamente le risposte ai due quesiti iniziali (v. *supra*, p. 89).

In particolare, alla prima domanda si è risposto che la *struttura* dell’illuminazione e della rivelazione non è distinta, ma similmente fondata nell’inquanto. Abbiamo inoltre anteposto la rivelazione alla illuminazione, giacché in Florenskij *sempre il senso precede il segno*.

¹⁰⁰ Dobbiamo però precisare che la nostra qualificazione dell’amore cristiano come energia numinosa non appartiene alla prospettiva di Cicero, il quale anzi ha fatto una netta distinzione (in *DN*, § 8) tra il nucleo centrale del cristianesimo (l’agape) e il numinoso, dichiarando quest’ultimo non idoneo a costituire l’essenza più intima del sacro cristiano.

Alla seconda questione la ricerca ha dato una risposta che passa per l'inquadramento esistenziale e culturale dell'asceta, visto come colui che fa esperienza del numinoso nel tessuto culturale in cui vive, nella sinergica relazione con l'altro. Il suo stile di pensiero è nel segno del *celomudrie*; il suo senso interno è sentimento dell'amore divino, colto nella bellezza del mondo; la sua fede è *fiardello* che mortifica con la *croce* dello sforzo ascetico, ma anche *viatico* che consola, spera e guida. L'asceta non è il buono, moralmente irreprensibile, ma il bello, perché riflette la bellezza dell'amore divino.

BIBLIOGRAFIA

1. *Opere di P.A. Florenskij in italiano*

Oro, a cura di L. Coco, Aragno, Torino 2025.

Sulla soglia della fede. Taccuino (1904-1905), a cura di L. Coco, EDB, Bologna 2024.

Al confine dei mondi, tr.it. di L. Coco, Aragno, Torino 2023.

Le tentazioni di Sant'Antonio. Il Buddha di Flaubert, a cura di N. Valentini, tr.it. di C. Zonghetti, SE, Milano 2023.

Gli immaginari in geometria. Estensione del dominio delle immagini bidimensionali nella geometria (Esperimento per una nuova interpretazione dei numeri immaginari), a cura di A. Oppo e M. Spano, tr.it. di A. Maiorova – A. Oppo – M. Spano, Mimesis, Milano-Udine 2021.

Le porte regali. Saggio sull'icona, tr.it. di L.M. Pignataro, Adelphi, Milano 2021.

Lo stato futuro, a cura di K. Mamayusupova, Il nuovo melangolo, Genova 2021.

Primi passi della filosofia. Lezioni sull'origine della filosofia occidentale, a cura di A. Dezi, Mimesis, Milano-Udine 2021.

Bellezza e liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura, a cura di N. Valentino, tr.it. di C. Zonghetti, SE, Milano 2020.

Simboli dell'Eternità. Meditazioni e preghiere, a cura di A. Žáková e L. Žák, Lipa, Roma 2020.

La concezione cristiana del mondo, a cura di A. Maccioni, Pendragon, Bologna 2019.

Antonio del romanzo e Antonio della tradizione. Commento a La tentazione di Sant'Antonio di G. Flaubert, a cura di N. Valentini, tr.it. di C. Zonghetti, Edizioni degli animali, Roma 2018.

La filosofia del culto, a cura di N. Valentini, tr.it. di L.M. Pignataro, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2016.

Scritti sullo spazio, Beatrix, London 2016.

L'arte di educare, a cura di N. Valentini, La Scuola, Brescia 2015.

Non dimenticatemi. Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo, a cura di N. Valentini e L. Žák, tr.it. di G. Guaita e L. Charitonov, Mondadori, Milano 2015.

Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici, a cura di N. Valentini e L. Žák, tr.it. di P. Modesto, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 2014.

L'infinito nella conoscenza, a cura di M. Di Salvo, Mimesis, Milano - Udine 2014.

Sulla superstizione e il miracolo, a cura di N. Valentini, tr.it. di C. Zonghetti, SE, Milano 2014.

- Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, a cura di E. Treu, tr.it. di M.C. Pesenti ed E. Treu, Guerini e associati, Milano 2013.
- L'amicizia*, tr.it. di P. Modesto, Castelvechi, Roma 2013.
- Realtà e mistero. Le radici universali dell'idealismo e la filosofia del nome*, a cura di N. Valentini, tr.it. di C. Zonghetti, SE, Milano 2013.
- Il significato dell'idealismo. La metafisica del genere e dello sguardo*, a cura di N. Valentini, tr.it. di R. Zupan, SE, Milano 2012.
- La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, introduzione di R. Revello, tr.it. di E. Sassi e K. Mladič, Mimesis, Milano - Udine 2012. Originale: *Stolp i utverzhenie istiny*, Put', Moskva 1914.
- Stupore e dialettica*, a cura di N. Valentini, tr.it. di C. Zonghetti, Quodlibet, Macerata 2011.
- Iconostasi. Saggio sull'icona*, a cura di G. Giuliano, Medusa, Milano 2008.
- Il concetto di chiesa nella Sacra Scrittura*, a cura di N. Valentini e L. Žák, San Paolo, Cinisello Balsamo 2008.
- Stratificazioni. Scritti sull'arte e la tecnica*, a cura di N. Misler, tr.it. di V. Parisi, Diabasis, Reggio Emilia 2008.
- Il simbolo e la forma. Scritti di Filosofia della scienza*, a cura di N. Valentini e A. Gorelov, tr.it. di C. Zonghetti, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- La mistica e l'anima russa*, a cura di Natalino Valentini e Lubomír Žák, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 2006.
- Amleto*, tr.it. di S. Zilio, a cura dell'igumeno Andronik (A.S. Trubacev) e A. Dell'Asta, PasSaggi Bompiani, Milano 2004.
- Florenskij P.A. - Belyj A., *L'arte, il simbolo e Dio. Lettere sullo spirito russo*, a cura di G. Giuliano, Medusa, Milano 2004.
- Ai miei figli. Memorie di giorni passati*, a cura di N. Valentini e L. Žák, tr.it. di C. Zonghetti, Mondadori, Milano 2021.
- Il valore magico della parola*, a cura di G. Lingua, Medusa, Milano 2003.
- Lo spazio e il tempo nell'arte*, a cura di N. Misler, Adelphi, Milano 1993.
- Il sale della terra. Vita dello starec Isidoro*, introduzione di Nina Kauchtschischwili, Qiqajon, Magnano 1992.
- La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. Misler, tr.it. di C. Muschio e N. Misler, Gangemi, Roma 1990.

2. Letteratura secondaria citata

- Cicero V., *L'immagine come finestra. A proposito di Über die Sixtina di Martin Heidegger*, "Studi di estetica", 33 (2006), pp. 279-289.
- Cicero V., "La bellezza vi farà liberi". *Sull'estetica fenomenologica di Dietrich von Hildebrand*, in D. v. Hildebrand, *Estetica*, a cura di V. Cicero, Bompiani, Milano 2006, pp. v-xxiv.
- Cicero V., *Dexter e i suoi nomi*, in Id. (a cura di), *Nel nome di Dexter*, Vita e Pensiero, Milano 2010, pp. 105-125.
- Cicero V., *Istante durata ritmo. Il tempo nell'epistemologia surrazionalista di Bachelard*, Vita e Pensiero, Milano 2007.
- Cicero V., *Eros, Agape e Bellezza in von Hildebrand*, "AGON. Rivista Internazionale di Studi Culturali, Linguistici e Letterari", 17 (aprile-giugno) 2018, pp. 73-89.
- Cicero V., *MULHOLLAND PEAKS. Il sé multiplo nel film di Lynch Mullholland Drive – Filosofia del cinema e delle arti performative DAMS (L3) Cospecs UniMe – a.a. 2020/2021, 2° semestre*, Appunti ufficiali del corso.
- Cicero V., *Sapienza muta. Dio e l'ontologia*, Morcelliana, Brescia 2023.
- Cicero V., *Essere e analogia* (2012). Nuova edizione aumentata, Morcelliana, Brescia 2024.
- Crapanzano L., *La famiglia come ambiente divino in Pavel Florenskij*, Marcianum Press, Venezia 2018.
- Jung C.G., *Psicologia e religione*, tr.it. di E. Schanzer e L. Aurigemma, Boringhieri, Torino 1979.
- Lingua G., *Le parole e le cose. La filosofia del nome di P.A. Florenskij*, "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia" [in linea], 26 luglio 2002.
- Losapio M., *Il discontinuo nel pensiero di Pavel A. Florenskij. Appunti di un divenire alla luce*, "Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia" [in linea], luglio 2019.
- Valentini N., *Il Dante di Florenskij. Tra poesia e scienza*, Lindau, Torino 2021.
- Valentini N., *L'ethos trinitario del culto liturgico. La via mistica e sacramentale di Pavel Florenskij*, Cittadella, Assisi 2017.
- Valentini N., *Pavel A. Florenskij. La sapienza dell'amore: teologia della bellezza e linguaggio della verità*, Centro Edizioni Dehoniane, Bologna 2012.
- Valentini N., *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004.
- Valentini N., *Memoria e risurrezione in Florenskij e Bulgakov*, introduzione di P. Coda, Pazzini, Verucchio 1997.
- Žák L., *Verità come ethos: la teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*, Città nuova, Roma 1998.
- Žák L., *Pavel A. Florenskij. Invito alla lettura*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2002.