

Il mondo come comunicazione. Linguaggio e cosmo in Florenskij

Francesco Vitali Rosati

Università di Torino

francesco.vitalirosati@unito.it

Πάν γὰρ τὸ φανεροῦμενον φῶς ἐστίν.

Ef 5,13

Abstract This paper aims to clarify the link between Pavel Florensky's philosophy of language and his metaphysics of the *ikona*, by focusing on the theoretical issues of *communication*. It will nevertheless introduce the historical background and the general features of Florensky's thought. The identity between names and ideas, as stated in fundamental works such as *Mysl i jazyk (Thought and Language)* or *Ob imeni Bozjem (The name of God)*, shall be read as an attempt to reassess the knowability of being. There is no such thing, Florensky argues, as a conventional or exterior sign, an arbitrary construction depending upon a subject: all beings ultimately reveal what they are, as they are what they reveal. Likewise, in his essays on aesthetics, Florensky strongly highlighted the ontological status of symbolic images as a paradigm of the peculiar symmetry between *intelligible sensibility* and *incarnated meaning*. In its immediate concreteness, the materiality of the world shows nothing but its transparency, a window to its own knowledge and purpose. Hence, both words and icons shall be interpreted as particular modes of this self-revelation.

Keywords: Pavel Florensky, Philosophy of Language, Russian Icons, Symbols, Metaphysics

Received 05/09/2022; accepted 22/12/2022.

0. Introduzione

Nel secolo scorso la riflessione russa sul linguaggio ha costituito un'alternativa filosofica e, in larga misura, un'opposizione polemica al progetto razionale della modernità. Numerose proposte consimili, fiorite specialmente nell'età d'argento, hanno articolato un eccentrico discorso sul segno e mobilitato un rapporto privilegiato tra cosmologia e comunicazione. Nelle declinazioni più spregiudicatamente metafisiche, di norma radicate nella controversia ortodossa della «venerazione del nome» (Имяславие,

Imjaslavie)¹, il pensiero russo sembra mirare all'espulsione dell'alogico dalla filosofia, al punto che *significare* diventa una sineddoche di *essere*: «tutto è significativo, tutto è espressione» (Losev 1927: 165). L'idea russa di una semiosi universale e sostanzialmente coestensiva al vivente (Lotman 1984: 77), una «comunicazione ontologica» (Bulgakov 1912: 103) o una *segnicità* costitutiva rispetto alla quale ogni linguaggio costituirebbe un caso particolare, riflette anzitutto alcune peculiarità grammaticali: la prossimità etimologica del termine знак (*znak*: «segno») al complesso знать (*znat'*: «sapere, conoscere»), знание (*znanje*: «conoscenza») rimanda infatti a una natura intrinsecamente *semiotica* del sapere; mentre l'uso implicito, tipico delle lingue slave, della copula nei giudizi, evoca l'aderenza reciproca di soggetto e predicato come un'unità inscindibile, cuore della postura «ontologista» del pensiero russo (Tremblay 2021: 123-140).

Non stupisce allora che, entro tale cornice culturale, il teologo e matematico Pavel Aleksandrovič Florenskij (1882-1937)² dedichi buona parte della sua vasta produzione enciclopedica alla questione delle parole. In Florenskij il tentativo di riarticolare un realismo metafisico passa inevitabilmente per la comprensione dell'atto del nominare, come luogo del rivelarsi, financo del realizzarsi dell'essere. *Pensiero uguale linguaggio*, allora, ma di un'uguaglianza di segno opposto rispetto alle direttrici occidentali: non già una riduzione del pensiero al verbale, ma un'estensione del linguaggio a qualsiasi manifestazione della vita. Se tutto è significante, in effetti, si deve rivendicare la piena efficienza ontologica di ogni parola, e di converso restituire il senso immanente alle cose stesse: rovesciare cioè la neutralizzazione nominalista dell'atto verbale mercé il coinvolgimento del parlante al cuore del reale. Secondo Florenskij, ogni dire effettua un certo svolgimento dell'essere in se stesso, una compenetrazione sul modello della *pericorese* intratrinitaria (Florenskij 2007: 8), come struttura fondamentale dell'enunciazione: nel soggetto s'insinua l'«energia attiva del conosciuto» (*ibid.*) e viceversa, disegnando un «dilatarsi» dell'uno nell'altro, una «mutua estensione» delle relative propaggini verso una piena comunione (Florenskij 1915: 32). Nel linguaggio si svolge dunque il commercio tra l'austera solitudine dell'intelletto e la molle materia del mondo: la parola infatti non è mai unilaterale, ma mutualmente rivelativa: in essa la realtà comunica sé stessa, poiché d'altronde «solo ciò che si comunica può essere compreso» (Florenskij 2001: 289).

Ciò che emerge in prima istanza è appunto l'affermazione del carattere eminentemente cosmico del soggetto grammaticale, inteso non già come un centro prospettico privilegiato, né al contrario come uno spettro insostanziale, bensì come una potenza agente risonante *con* le altre e *nelle* altre. Se l'oggetto della conoscenza è proprio la determinatezza e individualità (личности, *ličnosti*) di ciascuna forma, stabilita dalla continuità della sua stessa azione informante, allora l'unione gnoseologica di soggetto e oggetto assurge a garante della consustanzialità e «pan-unità» (всеединство, *vseedinstvo*) cosmologica, laddove questa è realtà attiva o comunicazione creativa, come ribadirà gran parte dell'agenda filosofica russa (cfr. Losskij 1952: 150-162).

¹ «Il nome di Dio è Dio stesso, sebbene Dio non sia il suo nome» (Florenskij 2001: 41). Dottrina di origine medievale, ma condannata solo nel 1913. Nei monasteri del Monte Athos, l'asceti dell'*esicasmo* (da ἡσυχία) promuoveva la completa teosi del corpo mediante la ripetizione del Nome, sincronizzato al respiro diaframmatico e al battito cardiaco. La pratica, insegnata nei compendi della *Philokalia* e difesa già nel XIV secolo da Gregorio Palamas (che convocava a riguardo l'esistenza di «energie divine» immanenti), ebbe nuova diffusione in seguito alla pubblicazione, nel 1861, di uno straordinario e anonimo libretto intitolato *Racconti di un Pellegrino russo* (Откровенные рассказы странника, *Otkrovennye rassказы strannika*).

² Il lettore italiano può conoscere Florenskij nelle numerose iniziative editoriali inaugurate da Elémire Zolla e proseguite da studiosi quali Nicoletta Misler e Natalino Valentini, perlopiù nelle traduzioni di Pietro Modesto e Claudia Zonghetti. L'editoria e la critica specialistica nostrane, quasi al pari di quelle slavofone, hanno omaggiato ampiamente l'opera del polimate russo, che rimane invece pressoché sconosciuta al resto d'Europa [n.d.a.].

È in un tale orizzonte di intelligibilità e comunione sensibile tra uomo e cosmo, di cui immagine e parola (образ и слово, *obraz i slovo*) sono modi paradigmatici, che va compresa anche la centralità epistemica dell'εἰκὼν slavo-ortodossa, della quale Florenskij fu interprete geniale.

1. *Nomina sunt res. Teurgia del linguaggio*

A partire dal 1908, terminati gli studi matematici e teologici, Florenskij inizia ad approfondire questioni di linguistica e filologia entro il contesto dell'attività didattica all'accademia moscovita. Le sue ricerche convergono presto in una filosofia del nome (φιλοσοφία ἰμενι, *filosofija imeni*)³ che riassume l'antica tesi platonica per cui ogni cosa «ha per natura un nome che gli si addice correttamente» (*Cratilo*: 383a). Se tutte le forme hanno una propria inconfondibile intonazione (φωνή), una figura (σχημα), un colore particolare (χρῶμα) (*Cratilo*, 423d) che le distingue, *inerenti* perciò alle cose stesse, viceversa nei nomi non può esservi nulla di arbitrario o soggettivo, nulla di accidentale, ma indicano al contrario una porta d'accesso, una finestra spalancata dal nominato su se stesso (Florenskij 1921: 86). L'onomastica è già un'ontologia, laddove la nominabilità stessa dell'essere ne esclude necessariamente l'indeterminazione, pena la ricaduta nell'amorfo, cioè nell'inintelligibile. Siccome è appunto vivo e individuo, mai inerte e cosale, l'essere *si dice* in molti modi, ripetendo in ciascuno la propria singolarità (единичное, *ediničnoe*; τα ἴδια) (Florenskij 1994: 21).

То, что живет, что творится и творит – что являет новое – оно непредвидимо. Оно не «вообще», а «в частности» – единичное. Оно – ἐνέργεια. Живой процесс есть то, что неповторяемо – именно потому, что он живой [C'è che vive, che si crea e crea – ciò che è nuovo – è imprevisto. Non è mai «in generale», ma solo «in particolare»: singolare. È ἐνέργεια. Un processo vivo, irripetibile proprio perché vivo]. (Florenskij 1994: 19-20) [trad. mia].

In un ampio corpus di testi intitolato *Pensiero e Linguaggio* (Мысль и язык, *Mysl' i jazyk*)⁴ Florenskij rende conto di questo chiasmo di vita e linguaggio, rintracciandone due tendenze contrapposte: dinamica e statica, creativa e monumentale, ἐνέργεια produttrice ed ἔργα prodotti⁵ – dicotomia generalissima che descrive le funzioni principali di ogni sistema culturale: da un lato la conservazione e la trasmissione della memoria, dall'altro lo sviluppo creativo. Se infatti la parola è viva solo nell'atto concreto, nel quale istituisce legami, subisce continui slittamenti semantici, muta diacronicamente *assieme* alla vita collettiva, d'altra parte essa muove entro sentieri già tracciati, depositi simbolici istituiti, grammatiche pronte all'uso. Alla continuità della codificazione si interseca la discontinuità della norma: l'una pare il limite dell'altra. Tale disposizione «bi-assale» dell'attività verbale funge da schema di ogni esperienza: come ascisse e ordinate, o come

³ Stando alla ricostruzione di Lingua (1999: 203-234), nella concezione florenskijana confluiscono istanze assai eterogenee: alla spiritualità esicasta si intrecciano il neoplatonismo, la linguistica romantica, la gnoseologia di tradizione filologico-linguistica russa, concezioni magico-teurgiche dell'ermetismo rinascimentale.

⁴ Quarto capitolo dell'opera enciclopedica incompiuta *У водоразделов мысли. Черты конкретной метафизики* [Agli spartiacque del pensiero. Lineamenti di una metafisica concreta], composta presumibilmente tra il 1917 e il 1922 e raccolta postuma nell'edizione russa delle *Opere* (3.1, 1).

⁵ Dilogia mutuata da Humboldt, che prelude alla coppia saussuriana *parole-langue* – persistendo come tratto peculiare della riflessione linguistica sovietica da Bachtin e Mandel'stam fino a Lotman (cfr. Ferrari-Bravo 2016: 34).

«due mani di un *unico* organismo» (Florenskij 1986: 122), i due piani divergenti si co-appartengono.

Secondo Florenskij, nel suo carattere *puntuale*, il linguaggio produce definizioni come luoghi di condensazione del pensiero, riassorbendo ogni volta l'oggetto in un sistema di termini. La lingua ritaglia chirurgicamente l'essere, lo incasella in partizioni rigide, specularmente al suddetto movimento de-terminante: è il reale, in una certa misura, a circoscriversi nelle strutture predicative. In senso matematico, ogni *termine* costituisce una sorta di integrazione nella quale convergono tutte le serie differenziali delle proposizioni relative all'oggetto determinato, così come, viceversa, il discorso è una sorta di dispiegamento analitico del termine (*Ivi*: 129). Come in greco ὄρισμός («limitazione, definizione, determinazione») e il χωρισμός («separazione»), il *termin* latino designa infatti un limite o confine di una porzione di realtà: i termini «delimitano l'estensione di un pensiero [...]. Dall'illimitata possibilità il pensiero si auto-delimita, rinchiudendosi nella sola ampiezza del soggetto e del predicato» (*Ivi*: 146). Questa delimitazione ha, appunto, il carattere di un'insorgenza ontologica: nelle leggi dell'identità si proietta l'individuarsi del reale, la sua intrinseca intelligibilità, per cui in ultima analisi «la denominazione viene ad identificarsi con la conoscenza» (Florenskij 2001: 87).

Tuttavia le cose non restano mai le stesse, ma trasmutano, scivolano a un'identità ottusa e coercitiva, ritrattano continuamente la propria dicibilità. Nell'attualità del verbo parlato (слово, *slovo*) si inverte questa mutevolezza, che però non nega o cancella, ma piuttosto riannoda la realtà nominata alla vita, lasciando che questa sia ancora una volta nominabile, cioè, di converso, che la sua *vis significativa* continui a esprimersi.

Florenskij parla in effetti di *stratificazioni* della parola (morfematiche, fonetiche), sviluppata a spirale o a sezioni concentriche attorno al nucleo del *semema*. Simile alla crescita radiale delle piante goethiane, il nocciolo del senso si dischiude nella materialità sonora, ove risuona collettivamente insieme a tutte le esperienze depositate, avviluppandole nel parlante, che a sua volta penetra in esse. Come un *ponte* o una *soglia*, tangenziale tra io e non io, la parola comprende ogni manifestazione del soggetto verso l'esterno, ogni inflessione del mondo in esso. Entità «anfibia» (*Ivi*: 51) tra l'intelletto e il cosmo, essa ne esprime e rinnova di volta in volta la profonda solidarietà, producendo «un canale di collegamento tra ciò che finora era separato. [...] La parola è un isotopo ontologico» (*Ivi*: 33): luogo di azzeramento della distanza spaziale, punto di confluenza di soggetto e mondo.

In senso più ampio, per parola si deve intendere ogni autonoma manifestazione della nostra essenza verso l'esterno [...]. La parola viene pronunciata dall'*intero* organismo, anche se vengono accentuati specificatamente questo o quel lato dell'autorivelazione del soggetto; in ogni tipo di linguaggio sono contenuti in germe tutti gli altri. Così parlando, gesticoliamo, cioè usiamo il linguaggio dei movimenti corporei, tendiamo a disegnare ideogrammi: è il linguaggio dei segni, o delle note musicali. [...] In altre parole, in fondo esiste solo *una* lingua – la *lingua dell'autorivelazione attiva attraverso l'organismo nella sua totalità* – ed esiste un *unico* tipo di parole, quelle che sono articolate dal *corpo intero*» (Florenskij 2001: 30-31).

Espressione simultanea di un'intensità pienamente estroflessa, quanto di un'esteriorità sempre ripiegata in un sé, la parola pronunciata circola ininterrottamente tra interno ed esterno, logico e prelogico, non limitandosi mai a una specularità fossile, ma innescando quella connessione creativa e trasformativa definita provocatoriamente come «forza magica» (магичность, *magičnost'*) del nome, il suo *peso ontologico*.

A partire da una nota apologia di A. Losev, pubblicata in appendice a *Pensiero e linguaggio*, si è discusso molto su tale uso del termine «magia», come sui molteplici riferimenti, nell'opera florenskijana, all'ambito del sovrannaturale e del misterico. Se la linea maggioritaria della critica ha condiviso l'opinione di Losev, secondo la quale il *magico* in Florenskij va ricondotto alla tradizione della grande filosofia naturale del Rinascimento, una parte importante, benché minoritaria, degli interpreti (cfr. Ćhoruzij 1996, Cantelli 2011) ha sottolineato invece l'impianto concettuale schiettamente precristiano e pagano della riflessione. È tuttavia verosimile riconoscere la vocazione eminentemente conciliarista di Florenskij, vocazione attenta soprattutto, come ebbe a dire il grande matematico Nikolaj Luzin, a «costruire ponti» (Demidov 1989: 148) tra saperi, civiltà, epoche disparate.

Ad ogni modo, si direbbe che, in Florenskij, possa dirsi *magico* tutto ciò che è irriducibile a un'interazione meccanica ed esteriore, richiedendo al contrario la comprensione di una «totalità organica» (органическое целое, *organičeskoe zelo*), intimamente intessuta, a un tempo viva e ontologica, ossia tenuta assieme e impregnata dall'interno, sebbene sglomerata esteriormente in una molteplicità di elementi separati. *Magico* sarà dunque il condensarsi dell'esperienza in *formule*, il suo riversarsi e delimitarsi in forme contratte, microcosmiche, che raccolgono e concentrano il vasto materiale accumulato dal flusso degli eventi, nonché vettori consustanziali al flusso stesso, capaci di orientarlo e strutturarli: di tale foggia è d'altronde la convinzione, condivisa con i sofologi e i simbolisti russi, nel carattere *teurgico* del linguaggio: mettendo *faccia a faccia* parlante e realtà e illuminandone la reciproca immanenza, la parola dona loro figura e senso.

In questo modo la lingua può essere compresa come *ratio essendi et cognoscendi*: dell'essere *come* comunicazione, parola, puro rivelarsi: «L'universo è l'ossatura della Parola; i sentimenti sono i muscoli della parola; i nervi della Parola sono l'Io [...]. Le parole della Parola sono la creazione di un mondo», scriveva Andrej Belyj nel 1922⁶, alludendo ancora a una struttura segnica-sonora della cosmogenesi. Analogamente, per Florenskij, dalla singola parola si dirama l'intera rete del dicibile, benché sempre contratta in una dimensione microcosmica, insinuando così, come arguisce Salizzoni (1992: 166), che il soggetto del linguaggio non sia l'uomo, ma appunto il cosmo, di cui l'uomo è solo un organo, un ricettacolo in cui il mondo si comunica, creandosi. Il senso umano non è che un caso particolare, una variazione possibile di un senso più vasto – al quale però è paradossalmente coestensivo, e dal quale non può mai scollarsi, riecheggiandone in ogni punto la totalità.

Nella risonanza della predicazione riverbera insomma il problema filosofico per eccellenza: l'individuo e il tutto, l'universale e il particolare, ἔν και πᾶν: «non esiste una lingua individuale che non sia universale alle sue radici; non esiste una lingua universale che non sia individuale nel suo manifestarsi» (Florenskij 2001: 74). Per Florenskij, infatti, l'endiadi parola-cosa ricalca quella fenomeno-idea, per cui, lungi dal rappresentare meramente un modello esterno, il nome *imita* il nominato (μίμησις) e *partecipa* della sua natura (μέθεξις); ciascuno è *presente* nell'altro (παρουσία), in continua *comunicazione* (κοινωνία). Sa la parola «tocca» la cosa nominata, legandola al contempo a tutto ciò che risponde a quel nome, cioè raccogliendo in sé tutte le serie divergenti e partecipando della sua universalità, quella tra eidetica e onomastica non è affatto un'opaca

⁶ Cit. in Ferrari-Bravo (2016: 25). Si noti l'affinità di questa posizione con alcune celebri riflessioni benjaminiane, ascrivibile verosimilmente alla comune matrice cabalistica. Per altri versi si palesa qui l'ambiguità irrisolta, in Florenskij, tra una prospettiva ermeneutica e un'altra più esplicitamente ellenica, cosmologica o appunto «ontologista».

similitudine: *le idee sono nomi*⁷, e per giunta nomi *propri* (Florenskij 2001: 38), nell'individuazione dei quali consiste il processo di conoscenza, cioè di determinazione qualitativa del reale.⁸

Ma se il nome rispecchia, rifrangendola, la singolarità universale dell'εἶδος, la filosofia stessa, quale teoria e prassi delle idee, diventa potenza del nominare, del farsi parola della vita. In tal senso, secondo l'autore, il discorso filosofico, enunciando il reale, lo *esperisce* direttamente, rispondendo anzi all'ininterrotta «esperienza-esperimento (опыт, опыт) della vita concreta, in crescita» (Florenskij 2011: 49). Il verbo imperfettivo пытаться (*pytats'ya*: «sperimentare, provare, tentare, sforzarsi», da cui appunto опыт, опыт: «esperienza») denota letteralmente un'attività processuale, riflessiva e intransitiva, simile all'autotelia di un atto che ritorna metodicamente su se stesso, secondo la propria virtù sperimentale: il dialogo platonico infatti «non è un discorso *sul* processo del pensiero, ma *il processo stesso del pensiero nella sua immediatezza*, è il pensiero palpitante... la vita stessa che per mezzo delle *sue* parole si riversa, scorrendo come un fiume vivo» (Florenskij 2011: 102).

Tra realtà e discorso non sussiste divaricazione scismatica, ma un getto reciproco (un συμ-βολή) che ne inverte la genesi simultanea, irriducibile a un'identità inerte proprio in quanto viva e mutua ricreazione. Ritmo dialogico che allude all'equazione parmenidea, o vero e proprio «*Cantico dei cantici* del pensiero con l'essere» (Ivi: 77), la filosofia è quel paradossale esercizio linguistico che prolunga in sé la pienezza della vita, accogliendone e *rilanciandone* il metodo sperimentale, la peculiare euritmia. Dopo tutto il filosofo, chiede Socrate, non è forse colui che, attraverso tutte le prove (διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν), rende ragione dell'essenza di ogni singola cosa (τὸν λόγον ἐκάστου τῆς οὐσίας)? (*Resp.* VII, 534b-c). Questo λόγος τῆς οὐσίας è per Florenskij l'intimo *linguaggio del reale*, nella classica duplicità del genitivo, oggettivo e soggettivo: la filosofia «è la parola della natura, la parola del mistero del mondo, la parola della vita» (Florenskij 2011: 89-90). Se comprendere equivale a ripetere la domanda fondamentale, *che cos'è*, allora «il nome - τὸ τι ἔστι - è il predicato di quanto esperiamo, esso è ciò che si dice del non detto» (Ivi: 79). Nel cerchio incantato della nominazione si rinnova sempre l'incontro con il prelinguistico.

2. *Visus est facies. L'iconicità del mondo*

Nei due noti saggi *La prospettiva rovesciata* (1919) e *Iconostasi* (1921), Florenskij completa la riflessione sul segno al di là del verbale, individuando nel canone pittorico della chiesa d'oriente l'espressione di un «pensiero iconico» che sovrappone compiutamente estetica e teologia mistica.

Qui il bersaglio polemico è il paradigma mimetico-rappresentativo della pittura e della filosofia moderne, instauratosi col formalizzarsi delle regole prospettiche rinascimentali, le quali, lungi dal riprodurre la realtà così com'è, impongono surrettiziamente una certa visione del mondo: il dominio di una soggettività statica in uno spazio euclideo amorfo (Florenskij 1919: 89-90). Denunciandone la distorsione epistemologica, Florenskij rivendica la ricchezza di posture diametralmente opposte – come quella dell'arte classica

⁷ Agamben (2016: 57-123) rintraccia in seno al pensiero antico una simile convergenza tra *idea* e *nome* nella concezione platonica della «cosa stessa»: ciò che l'ente rivela, nel linguaggio, non è che l'esposizione della propria *dicibilità*.

⁸ La concezione ellenica del nome proprio come nome divino o *teofania*, che sarebbe maturata attraverso una ipostatizzazione progressiva dell'epiteto culturale, è una tesi centrale di H. K. Usener (1896), autore caro a Nietzsche, che ebbe tra i suoi allievi anche Aby Warburg. La critica ha ignorato quasi interamente l'influsso fondamentale dell'approccio morfologico di Usener su Florenskij, che ne conobbe il lavoro tramite S. N. Trubeckoj, figlio di uno dei suoi maestri.

e medievale, o di alcune tendenze dell'avanguardia – che appaiono animate invece da un *pathos* platonico o «contemplativo-creativo», concentrato cioè non sulla riproduzione pedissequa del visibile, ma sulla figurazione paradossale dell'invisibile.

È anzitutto nella pittura sacra bizantina e poi russa che si delinea una precisa ontologia dell'iconicità. Nella sua volontà spregiudicatamente anti-prospettica, l'icona trasfigura *in primis* la dinamica sensibile, per cui «l'immagine non viene contemplata da *un unico* punto di vista, ma per l'essenza stessa della visione è immagine di una prospettiva policentrica» (Ivì: 111). Convenendo con Descola, è proprio nella pluralità divergente dei punti di vista che la prospettiva rovesciata sovverte i luoghi comuni del razionalismo, generando «les conditions d'une métaphisique suprapersonnelle, un espace polyperspectiviste animé par la communion sensible» (Descola 2021: 67). Dinnanzi all'iconostasi, lo spazio liturgico della *соборность* (*sobornost'*: collegialità, comunione, «essere-insieme») afferma proprio una concordia intensiva di differenze prospettiche.

Ci sono delle realtà, ci sono cioè dei centri dell'essere, dei grumi dell'essere che sono soggetti a *leggi proprie* e che hanno perciò, ciascuno, una *propria* forma; per questo nulla di ciò che esiste può essere considerato materiale indifferente o passivo... Per questo, ancora, le forme devono essere concepite in base alla *loro* vita, e non in base alle angolazioni di una prospettiva predeterminata (Florenskij 1919: 41).

Alla vitalità sinestetica della contemplazione concorrono, a ben vedere, tutti gli elementi del canone: la luce aurea uniforme, la simultaneità dei piani complementari, le venature dorate del drappaggio, il rapporto tra le parti e l'intero, fino alle minime irregolarità del legno e dell'incenso rituale. Sulle pareti della *lavra* gli artisti ascetici d'Oriente iscrissero così il segreto della forma: una superficie pura, priva di zone d'ombra, ove i volti divini si stagliano *sullo stesso piano* del fondo dorato. Come a dire che le figure non emergono mai da un'oscurità indifferenziata e amorfa, bensì sono originate da un nitore radioso e insistente che non è mai altro da esse.

Come la parola, catturandoci nel «campo di forze» del nominato, genera una nuova realtà dalla copula, l'iconostasi dispone l'*eros* contemplativo dell'orante a entrare nel dominio energetico del raffigurato, cioè dell'invisibile divinità resa *manifesta*. Propugnando in tal modo un'estetica né rappresentativa, né allegorica, ma di un «simbolismo spirituale semplice» (Carchia 1981: 72), l'arte dell'icona postula anzitutto una *circostrizione* della luce in uno spazio di senso, entro il quale solamente essa si rende fruibile: «Lo spazio della mediazione è appena una linea di confine, un semplice contorno [...], una barriera al proliferare del senso, all'arbitrarietà della significazione» (*Ibidem*). Cerniera della forma, limite-potenza della luce, la visione iconica può farsi quindi paradigma di ogni immagine, financo di tutta la sfera del senso, giocando sulla connessione tra la disseminazione fenomenica e l'integrità eidetica: essa è quella metafisica concreta (конкретная метафизика, *konkretnaya metafizika*) che Florenskij ricerca in tutto il suo percorso speculativo. Proprio in quanto *metafisica*, cioè filosofia prima, essa assume, a tutti gli effetti, la comunicabilità immediata del mondo: comprensione di ogni forma come «significato incarnato e visibilità intelligibile» (Florenskij 1921: 174).

Il chiasmo tra sensibile e intelligibile – suggerito già dal complesso etimologico dei lemmi εἶδος e ἰδέα, dalla cui radice **veid-* (vedere, conoscere) discendono anche il sanscrito *vedah*, il latino *video*, l'inglese *wisdom* – è condensato nell'antico termine

ecclesiastico ЛИК (*lik*: «faccia, sguardo»), il quale denota il volto luminoso dell'icona⁹, effigie della visione stessa. È lo sguardo stesso, per l'appunto, a farsi visibile, *riguardandoci*. L'idea si esprime come sguardo: il rovesciamento (обратный, *obratnyj*) della prospettiva indica questa peculiare *reversibilità* (обратно, *obratno*) del senso: un simultaneo e mutuo con-prendersi di percipiente e percepito¹⁰.

La luce iconica, mostrando e trasfigurando il volto (лицо, *liço*), esibisce così la priorità ontologica della manifestazione: la *determinatezza* originaria dell'essere come forma, che appunto si lascia *guardare*, cioè conoscere (Gv 14, 9). Viceversa, nello sguardo contemplativo (ЛИК vale qui come θεωρία, *visus*), la realtà si rivela come forma, cioè appunto volto, essere *frontale* (личность, *ličnosť*: «personalità»: letteralmente «l'aver volto», «voltità», πρόσωπον), instaurando una reciprocità indissolubile: l'immagine *guarda* lo spettatore, che si scopre già da sempre *coinvolto* nell'essere. Non a caso l'Apostolo profetizza una visione *faccia a faccia* (лицом к лицу, *ličom k liču*), in cui «conosceremo pienamente, come ora siamo conosciuti» (I Cor. 13, 12)¹¹.

Asserire l'efficacia della comunicazione iconica, di modo da emendarla da qualsiasi residuo di accidentalità insignificante, equivale ad ammettere che «l'esistenza metafisica che si manifesta concretamente dev'essere *tutta* chiaramente manifestata» (Florenskij 1921: 127), riproponendo una vecchia questione teologica: perché qualcosa riveli ciò che è, questo dev'essere compreso interamente nel suo manifestarsi, conducendo così a una piena identificazione tra Dio e mondo, essere e apparire. Al contrario, tuttavia, affermare la completa trascendenza del volto rigetterebbe la creazione nel nichilismo e l'icona nell'idolatria. Perché l'apparizione riveli e non illuda, allora, il manifestato deve coincidere in ultimo grado con il suo stesso *atto* comunicativo: «Il significato dell'icona – nella sua intellettualità visibile o intellettuale visibilità – è *l'incarnazione*» (Florenskij 1921: 173). Archetipo di ogni esperienza iconica, l'incarnazione si configura, agli occhi del teologo, come punto di massima criticità delle aporie dell'immanenza: conoscibilità e visibilità dell'invisibile (Gv 14, 7): ciò che nessuno ha mai visto, è stato «rivelato» (Gv 1, 18). L'uso giovanneo del perfetto ἐξηγησατο rimanda letteralmente a qualcosa di «condotto fuori, estratto»; ovvero ancora: «spiegato, fatto conoscere». Nella propria *esegesi* il Verbo si incarna per dispiegarsi, cioè *spiegarsi*, raccontarsi: non si nasconde dietro la sua apparizione, non è il segreto gnostico celato da un enigma: è il suo stesso farsi carne. Rivelarsi è la sua essenza.

Ciò che appare rivela immediatamente ciò che è: se l'essere si comunica, allora il comunicare è l'essere. L'intera realtà esprime un movimento autorivelativo di questo tipo, principio assoluto di conoscibilità (Rm 1, 19). «Infatti è luce tutto ciò che si manifesta (πᾶν γὰρ τὸ φανεροῦμενον ὡς ἐστίν)» (Ef 5, 13): per Florenskij ciò equivale a dire che «tutto ciò che è ha anche un'energia attiva con cui auto-attesta la sua realtà» (Florenskij 1921: 178), e viceversa ciò che non si manifesta, che non è attivo e *iconico*, non è punto reale. Nel mondo, dopo tutto, non può sussistere alcunché di inerte e insignificante, alcuna necrosi che non diventi veicolo di senso.

⁹ *Личности* (*ličnosť*: «persona, individuo») e *лицо* (*liço*: «volto, espressione del viso») derivano probabilmente dal proto-slavo **lice* (guancia, faccia), ma Florenskij li riconduce alla radice indoeuropea **luk-* o **lewke-* (splendere, bagliore, vedere), da cui il latino *lux, lumen, lucere*, il greco *λευκός*; l'inglese *look, light*; il tedesco *Licht*.

¹⁰ Cusano, riferimento privilegiato di Florenskij, avanzava considerazioni analoghe nel trattato *De visione Dei* (1453: VI, 17 sg.), ponendo l'identità divina di *vedere ed esse, volto e sguardo*: «Ita est facies tua ad omnes facies te intuentes conversa. *Visus tuus, Domine, est facies tua*» (*Ivi*: VII, 24). Nello sguardo si esprime «la bellezza che non può non comunicare se stessa» (*Ivi*: IV, 10), alludendo così all'equazione di ontologia e manifestazione.

¹¹ Sulla centralità del termine *лик* nella gnoseologia florenskijana si vedano ancora Florenskij (1915: 85-95) e il prezioso saggio di V. V. Byčkov (1990).

3. Conclusione. Senso e forma

La teoria florenskijana del segno fa quindi tutt'uno con la sua estetica e la sua metafisica, cioè con l'idea di un reale intimamente creativo, scandito dalla trama di significati, risonanze e nessi iconici che ne rinnovano continuamente il volto. Immagine e nome riflettono la medesima significatività, rendono conto di una stessa potenza comunicativa ed espressiva. Dopo tutto l'icona, come la parola, si *scrive*: è anch'essa una grammatica, la cui realizzazione suggella un'inclusione, una tregua dal conflitto millenario che le contrappone. Nella sua ambivalenza di atto grafico consocia il regime di visibilità del verbo incarnato (Col. 1, 15) alla logica epifanica del volto. In quanto scrittura geroglifica, ideografica, che rinnega ogni modello mimetico, trovando il proprio paradigma solo nell'attualità viva *intrinsecamente emblematica*, essa non rappresenta alcunché, né abbisogna di rimandi o riferimenti, ma fa segno di sé, traspare, «auto-rivela», rimettendo semmai in moto quel formidabile dispositivo metessico, tipico delle cosmologie degli Antichi: *partecipando* all'idea nel movimento della determinazione, essa estrapola, *circoscrive* una figura particolare, un campionamento d'essere, un *simbolo*.

Non è facile precisare la posizione del simbolico, sia esso linguistico o iconico, nella riflessione florenskijana, entro la quale è caratterizzato di volta in volta come soglia di contatto, vincolo o legame unitario di parti separate. Si è parlato, a ragione, di una rifondata «epistemologia del simbolo» (Valentini 2007: XXXI; Tagliagambe 2013), foriera di una logica peculiare: non duale, antinomica, financo aporetica. Proprio in quanto *unità*, lo spazio simbolico non denota mai uno iato invalicabile, ma rivela quel coinvolgimento o «sorta di affinità che agisce dall'interno», mediante la quale ogni cosa «*compenetra* le altre... *Tutte* le cose si contemplan reciprocamente e mille volte si riflettono l'una nell'altra». (Florenskij 2009: 28-29). Nell'immediatezza concreta del mondo il nesso tra senso ed espressione, semiotico e semantico rimane al di là del concetto, inesplicito, ma non per questo può essere assunto come arbitrario o contingente. Il rivestimento espressivo di una data realtà, la disposizione con la quale viene colta e della quale manifesta una data tonalità, non è qualcosa di scollabile dalla realtà stessa, per quanto convenzionale appaia. Tutto il pensiero di Florenskij può esser letto come un tentativo di render conto dell'identità viva, benché sfuggente, di senso (смысл, *smysl*) e manifestazione (явление, *yavlenje*) (Florenskij 2001: 51), immagine e significato, cioè dell'unità morfologica del fenomeno.

Si comprende allora perché, nella produzione intellettuale dell'autore, il termine «simbolo» valga quasi da sinonimo di «forma», incrociando la metafisica aristotelica al canone della poesia simbolista russa: nella *forma formata* si rivela una *forma formans* o «forma interna» (Ghidini 1997: 159-222), quale realtà agente trans-fenomenica involupata sul piano empirico, che di contro gioca una funzione mediale, di soglia di comunicazione con altri strati, altri piani.

Se l'εἶδος è ancora il «principio creativo del reale» (Florenskij 1994: 40) – ciò che, secondo l'antico motto, *dat esse rei* – esso non è però altrove che nella realtà dello sperimentato, che a sua volta ne è solo un aspetto esplicito, un momento della sua organizzazione e manifestazione sensibile.

Tutto ciò che è ha una forma [...]. Non c'è vita senza forma e non esiste una forma vuota, priva della vita da essa formata. Non ci sono né nocciolo né guscio, ma i petali, i petali della rosa, e ognuno di essi è involucro e contenuto insieme, profumo di fiori e fiore odoroso, involucro che contiene e contenuto visibile, o più semplicemente: un fenomeno nel senso antico della parola, in quanto φαινόμενον, in quanto *noumenalità incarnata*, in quanto intelligibilità contemplabile (Florenskij 2011: 88-90).

Convenendo con Lubomir Žak, diremo quindi che la stessa totalità dinamica che si sviluppa nello spazio e nel tempo come una realtà mai data, «sempre in cammino» e dispiegata in una molteplicità di manifestazioni qualitativamente distinte, sia unificata, internamente, da un che di sovratemporale, di assoluto, sebbene non certo come oggetto compiuto, ma piuttosto come una reale e unitaria «potenza di formarsi» (Žak 2017: 526), di compenetrarsi liberamente con altre vite, altre forme. È questa stessa «energia» della forma, per Florenskij, a garantirne la consistenza ontologica, quindi la possibilità concreta della comunicazione.

Il cosmo, a ben vedere, è sempre già *simbolico*, in quanto luogo emblematico di incontro, di convergenze, di legami che punteggiano la morfogenesi perpetua della significazione. Ogni simbolo rinnova questo *grado zero* della distanza, dove all'informarsi della materia corrisponde l'incarnarsi di una forma. Sotto questo aspetto lo spazio dei simboli, diaframma tra interno ed esterno, idea e fenomeno, è identico alla $\chi\omega\rho\alpha$ platonica (*Tim.* 48e-53b): «ricettacolo, [...] abito confezionato su misura, [...] massa plastica e malleabile [...] non avente affatto forma propria e idoneo, in qualsiasi momento, a tutto» (Florenskij 1986: 123)¹². La simbolica, per Florenskij, non va dunque presa in quanto tale, ma nella sua funzione di *lasciar passare* la realtà formante, «metà mancante» della tessera. Inverando un cortocircuito referenziale, il simbolo raggiunge il proprio scopo se, annullando la propria oggettualità, cancella la scissione di significante e significato: suo gioco precipuo rimane la *teofania*, la trasparenza implicata nel nome e nell'icona, che non devono «rimandare a», ma sempre «rivelare in»¹³.

L'idea si comunica se non ci si arresta sulla sua materialità in quanto tale, che di per sé *non è nulla*. Il mondo intero è come una *finestra* che, lasciandosi attraversare dalla luce, diviene essa stessa luce (Florenskij 1921: 60-61). Al di fuori di questa trasparenza, preso ottusamente in sé, è certamente solo «legno e vetro».

Bibliografia

Aa. Vv., *La Bibbia concordata*, Mondadori, Milano 1982.

Agamben, Giorgio (2016), *Che cos'è la filosofia?*, Quodlibet, Macerata.

Bulgakov, Sergej Nikolaevič (1912), *Философия хозяйства* [Filosofia dell'economia], Moskva.

Byčkov, Viktor Vasil'evič (1990), *Эстетический лик бытия* [Il volto estetico dell'essere. Speculazioni di Pavel Florenskij], Znanie, Moska.

¹² Tagliagambe (2013) ha insistito a lungo sullo statuto «intermedio» e «di confine» (граница, *graniza*) del concetto florenskijano di simbolo, del tutto analogo, in questo senso, al *terzo genere* platonico (*Tim.* 48e).

¹³ Sebbene Florenskij stesso, come si è visto, spinga ambiguamente la coincidenza fino al panteismo o all'animismo, alcuni commentatori hanno sottolineato viceversa l'impossibilità definitiva della comunicazione, per cui, nonostante l'incarnazione, «mai la distanza sarà colmabile. È proprio la misura della separazione ciò che l'icona illumina; il suo stesso 'segno' media, per così dire, la trascendenza dell'Idea» (Cacciari 1985: 183).

Cacciari, Massimo (1985), *Icone della legge*, Adelphi, Milano.

Cantelli, Chiara (2011), *L'icona come metafisica concreta. Neoplatonismo e magia nella concezione dell'arte di Pavel Florenskij*, Aesthetica: Centro Internazionale Studi di Estetica, Palermo.

Carchia, Gianni (1981), *Estetica ed erotica. Saggio sull'immaginazione*, Celuc, Milano. Nuova ed. Quodlibet, Macerata 2021.

Choružij Sergej Sergejevič (1996), *Философский символизм П. А. Флоренского и его жизненные истоки* [Il simbolismo filosofico di P. A Florenskij e le sue fonti vitali]: in Aa. Vv., *P. Florenskij, Pro et contra. Antologija*, Izd-vo Russkogo Christianskogo Gumanitarnogo Instituta, S. Peterburg.

Cusano, Niccolò (1453), *Tractatus de visione Dei*, ed. it. Peroli, Enrico (a cura di), *Opere filosofiche, teologiche e matematiche*, Bompiani, Milano 2017.

Demidov, Sergej Sergejevič, et al. (éds.), *Correspondance entre N. N. Lužin et P. A. Florenskij*, «Istoriko-Matematičeskie Issledovanija», 3, 1989.

Descola, Philippe (2021), *Les formes du visible*, Seuil, Paris.

Ferrari Bravo, Donatella (2016), *I confini del pensiero linguistico di Florenskij: nella forma e oltre la forma*, in Cerrigone, Mario Enrico (a cura di), *Pavel Florenskij*, «Divus Tomas» (119), ed. Studio Domenicano, Bologna, pp. 15-43.

Florenskij, Pavel Aleksandorovič (1915), *Смысл идеализма*, tr. it. Zonghetti, Claudia, Valentini, Natalino (a cura di), *Il significato dell'idealismo. Metafisica del genere e dello sguardo*, SE, Milano 2012².

Florenskij, Pavel Aleksandorovič (1919), *Обратная перспектива*, tr. it. Misler, Nicoletta (a cura di), *La prospettiva rovesciata*, Gangemi, Roma 1990. Nuova ed. a c. di Dall'Asta, Adriano, Adelphi, Milano 2021.

Florenskij, Pavel Aleksandorovič (1921), *Иконостаc*, tr. it. Modesto, Pietro, Zolla, Elemire (a cura di), *Le porte regali. Saggio sull'icona*, Adelphi, Milano 2004⁹.

Florenskij, Pavel Aleksandorovič (1986), *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*, ed. it. Treu, Elena (a cura di), introduzione di Ivanov, Vjačeslau, Guerini, Milano.

Florenskij, Pavel Aleksandorovič (1994-1999), *Сочинения в четырех томах* [Opere in quattro volumi], ed. rus. di A. Trubacëv, M.S. Trubaceva, P.V. Florenskij (a cura di), Mysl', Moskva.

Florenskij, Pavel Aleksandorovič (2001), *Il valore magico della parola*, ed. it. Lingua, Graziano (a cura di), Medusa, Milano.

Florenskij, Pavel Aleksandorovič (2007), *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, tr. it. Zonghetti, Claudia, Valentini, Natalino e Gorelov, Alexander (a cura di), Bollati Boringhieri, Torino.

Florenskij, Pavel Aleksandorovič (2009), *Realtà e mistero*, tr. it. Zonghetti, Claudia, Valentini, Natalino (a cura di), SE, Milano.

Florenskij, Pavel Aleksandorovič (2011), *Stupore e dialettica*, tr. it. Zonghetti, Claudia, Valentini, Natalino (a cura di), Quodlibet, Macerata.

Ghidini, Maria Candida (1997), *Il cerchio incantato nel linguaggio. Moderno e antimoderno nel simbolismo di Vjačeslav Ivanov*, Vita e Pensiero, Milano.

Lingua, Graziano (1999), *Oltre l'illusione dell'Occidente. Pavel A. Florenskij e i fondamenti della filosofia russa*, Zamorani, Torino.

Losev, Aleksej Fëdorovič (1927), *Философия имени* [Filosofia del nome], Abyshkov, Sankt-Peterburg 2015.

Losskij, Nikolaj Onufrijevič (1952), *History of Russian Philosophy*, George Allen and Unwin, London.

Lotman, Juri Michailovič (1984), *O семуосфере*, tr. it. Salvestroni, Simonetta (a cura di), *La semiosfera. L'asimmetria e il dialogo nelle strutture pensanti*, Marsilio, Venezia 1985.

Platone, *Cratilo*, a c. di F. Aronadio, Laterza, Bari-Roma 1996.

Platone, *Repubblica*, a c. di G. Reale, R. Radice, Bompiani, Milano 2009.

Platone, *Timeo*, a c. di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2018⁸.

Salizzoni, Roberto (1992), *L'idea russa di estetica. Sofia e cosmo nell'arte e nella filosofia*, Rosenberg & Sellier, Torino.

Tagliagambe, Silvano (2013), *Il cielo incarnato. Epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij*, Aracne, Roma.

Tremblay, Frederic (2021), *Russian Ontologism: an Overview*, «Studies in East European Thought», 73 (2), pp. 123-140.

Usener, Hermann Karl (1896), *Götternamen: Versuch einer Lehre von der Religiösen Begriffsbildung*, Bonn, tr. it. Ferrando, Monica, *I nomi degli dei. Saggio di teoria della formazione dei concetti religiosi*, Morcelliana, Brescia 2008.

Valentini, Natalino (2007), *La simbolica della scienza in Pavel A. Florenskij*, Introduzione a *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a c. di Valentini, Natalino e Gorelov, Alexander, Bollati Boringhieri, Torino, pp. IX-LXII.

Žak, Lubomir (2017), *Il "realismo" come visione del mondo: introduzione al concetto di complessità sviluppato da Pavel A. Florenskij*, «Lateranum», LXXXIII, 3, pp. 513-534.