

THEOLOGICA & HISTORICA

ANNALI DELLA PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELLA SARDEGNA

XXXIII - 2024

THEOLOGICA & HISTORICA

ANNALI
della
PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA
DELLA SARDEGNA

XXXIII

CAGLIARI
2024

© Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna
Via Sanjust, 13 - 09129 Cagliari
tel. 070.407159 - fax 070.4071557
<http://www.pfts.it/ricerca/pubblicazioni/theologica-historica>

Direttore responsabile:

Mario Farci

Redattore capo:

Daniele Vinci (danielevinci@pfts.it)

Comitato redazionale:

Luigi Castangia, Francesco Maceri, Andrea Oppo, Fabio Trudu,
Matteo Vinti

Direzione e Redazione:

Via Sanjust, 13 - 09129 Cagliari
tel. 070.407159 - fax 070.4071557
theologica&historica@pfts.it - info@pfts.it

Autorizzazione del Tribunale di Cagliari n. 29 del 6.7.1992

ISSN 1973-6193

Peer reviewed

INDICE

- 7 *Luca Diotallevi*
La fine del cristianesimo, religione degli italiani
Prolusione all'Inaugurazione dell'Anno Accademico 2024-2025
della Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna
- 31 *Matteo Vinti*
«Se tu conoscessi il dono di Dio...».
Sul 'dono' come paradigma della grazia
- 59 *Francesco Testa*
Non putavit fidem esse in schismate
Una proposta interpretativa di AMBR. exc. Sat. 47
- 73 *Tiziano Ferraroni*
Esercizi spirituali e conformazione a Cristo
 "Affinché Cristo cresca in me"
Esercizi spirituali e discernimento
 "Liberare la libertà"
Esercizi spirituali, Chiesa e missione
 "Por estar en uno con el amor divino" [ES 370]"
- 117 *Andrea Martis*
Il gesto dell'imposizione delle mani come luogo teologico
del sacramento dell'Ordine
- 139 *Maurizio Mirai*
L'identità e la ministerialità del catechista in Italia:
formazione e accompagnamento nello Spirito
- 159 *Marco Placentino*
"Tale figlio, tale madre". Maria, via di filiazione eucaristica
negli Scritti della Beata Martire Leonella Sgorbati
- 187 *Andrea Oppo*
La logica della Trinità nella teologia di Pavel Florenskij

- 209 *Ignazio Ferreli*
Il principio di eteriorità: analogia nella materia
- 227 *Alberto Cosseddu*
La dimensione etica del messianico negli *Écrits confessionnels*
di Emmanuel Lévinas
- 249 *Fabrizio Congiu*
Salvatore da Ozieri, al secolo Pietro Lorenzo Saba: primo ministro
generale sardo dell'Ordine dei frati minori cappuccini
- 259 *Tonina Paba*
La Pasión de Cristo Nuestro Señor di Juan Francisco Carmona
nel contesto della Cagliari secentesca. Edizione e studio
- 295 *Joan Armangué i Herrero*
Pisani nella memoria leggendaria della sardegna: il caso di Esterzili
- 309 *Massimo Atzori*
Tiberio, l'astrologia e l'inizio di una nuova era

LA LOGICA DELLA TRINITÀ NELLA TEOLOGIA DI PAVEL FLORENSKIJ

Andrea Oppo*

Sommario. Il pensiero teologico di Pavel Florenskij mira principalmente a fondare un'antropologia Cristiano-Ortodossa basata sul dogma della Trinità e lo fa attraverso una logica diversa rispetto a quella standard di Aristotele e Frege: la sua è, infatti, una logica dell'antinomia o contraddizione. La questione metodologica centrale che Florenskij affronta nella sua opera *La colonna e il fondamento della verità* (1914) è quella riguardante una logica che sia capace di sorreggere la contraddizione insita nello stesso concetto trinitario. In tal senso, la teologia di Florenskij può essere vista come una spiegazione logica "alternativa" delle verità divine. Se la contraddizione è un operatore della verità e non della menzogna, da ciò deriva un intero mondo antinomico di senso che, potenzialmente, può dischiudere un punto di vista più alto sulla realtà. Quest'ultimo, come direbbe Florenskij, è proprio ciò che la mente umana "euclidea" fatica a comprendere.

Abstract. Pavel Florensky's theological thought aims, above all, to establish a Christian Orthodox anthropology based on the Trinitarian dogma. To achieve this goal, he employs a form of logic different from the standard logic of Aristotle and Frege—namely, a logic of antinomy or contradiction. The central methodological question Florensky addresses in his work *The Pillar and Ground of the Truth* (1914) is, in fact, the search for a logic capable of supporting the contradiction inherent in the Trinitarian concept itself. In this sense, Florensky's theology may be seen as an "alternative" logical explanation of divine truths. If contradiction is an operator of truth rather than of falsehood, this gives rise to an entire antinomic world of meaning that can potentially open up a higher perspective on reality. The latter, as Florensky would say, is precisely what the "Euclidean" human mind struggles to comprehend.

Introduzione: Florenskij e la Trinità, uno sguardo da Oriente

TRA I POSSIBILI APPROCCI FILOSOFICI alla Trinità, quello offerto dal teologo e filosofo russo Pavel Florenskij è di un genere del tutto particolare. Per quanto una delle domande di fondo che attraversa tutta la sua opera teologica fondamentale, *La colonna e il fondamento della verità* (1914), ovvero "Come è traducibile razionalmente la Trinità?", sia riconducibile a un'indagine di teologia naturale, il modo in cui egli risponde a questa domanda

* Professore Associato di Filosofia Teoretica presso la Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna.

coinvolge metodi e contenuti della logica formale, a tal punto che, alla fine, la sua teologia trinitaria finisce per essere, almeno in parte, una autentica “teoria logica della Trinità”. Ma prima di entrare in questa questione – che è già complessa di per sé se si considera che Florenskij qui va a mettere in discussione il principio di identità così come inteso in modo classico da Aristotele in avanti – non è banale far osservare che un approccio di questo tipo nasce dentro una tradizione di tipo orientale. Questo fatto, se si parla di Trinità, è molto significativo. Da un punto di vista dogmatico e non solo, la questione trinitaria è uno dei problemi maggiormente sensibili per ciò che riguarda le differenze tra la teologia cristiana occidentale e quella orientale: e questa differenza va ben oltre la pur decisiva questione dogmatica del *filioque*, in quanto investe la spiritualità, l’esperienza stessa della fede, ma anche – seppure in maniera più implicita – un’intera visione razionale del mondo¹.

Parlare di teologia trinitaria da una prospettiva orientale significa anzitutto considerare in una maniera molto più radicale di quanto non avvenga nella teologia occidentale quella che Florenskij, sulle orme di Gregorio Palamas, definisce come l’antinomia fondamentale della teologia cristiana: ovvero l’opposizione tra la totale alterità e invisibilità di Dio, da un lato, e la sua presenza e rivelazione nel mondo per mezzo del Figlio, dall’altro. L’enfatizzazione di questa antitesi – che si caratterizza nell’atteggiamento di rifuggire facili soluzioni armonizzanti e mantenere fermo lo sguardo della ragione e della fede sulla natura irriducibile della stessa contraddizione – è tipica della teologia cristiana orientale e si manifesta come un elemento centrale dei principali trattati di trinitaria prodotti negli ultimi decenni dai maggiori teologi ortodossi². Come scrive John Meyendorff nel suo studio

¹ È bene osservare che sulla questione trinitaria, forse ancor più che su altre questioni teologiche, il mondo ortodosso ha mantenuto un binario ben preciso che dai Padri della Chiesa orientali, passando per il Grande Scisma, ha portato ai tempi moderni. Basti pensare che la posizione di Agostino in tema di Trinità, così centrale per la teologia occidentale, è praticamente stata sconosciuta al mondo orientale per secoli: la prima traduzione in greco del *De Trinitate* risale al XIII secolo, ma una vera e propria discussione e confronto con la posizione agostiniana all’interno della teologia ortodossa è un fatto quanto mai recente, in pratica, degli ultimi decenni. Su questo si veda: G.E. DEMACOPOULOS – A. PAPANIKOLAOU, *Orthodox Readings of Augustine*, St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood (NY) 2008.

² Si veda, a titolo esemplare, l’opera fondamentale di Vladimir Losskij che influenzerà in maniera significativa i successivi trattati teologici in ambito ortodosso: V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d’Oriente. La visione di Dio*, tr.it. di M. Girardet, EDB, Bologna 1985 (1° ed. francese: 1944). In quest’opera che nasce come una sistemazione contemporanea e una sintesi della teologia dogmatica ortodossa rivolta all’Occidente, la que-

fondamentale su Palamas, appare evidente come queste due verità antinomiche non possano essere riconciliate all'interno di una cornice di «filosofia essenzialista»³.

È interessante, a questo proposito, come il termine “antinomia” – che Florenskij, per primo, utilizza in senso tecnico e filosofico, prendendolo in prestito da Kant – sia entrato a titolo definitivo nella teologia ortodossa in una maniera che si potrebbe definire strutturale e positiva, e quasi a indicare una via alternativa al pensiero filosofico occidentale⁴. In altre parole, una teologia razionale di tipo orientale, cioè fedele alla tradizione bizantina, così come si è sviluppata nel XX secolo nel fenomeno storico della riscoperta di Palamas, da un punto di vista filosofico non poteva che essere una teologia che affronta il problema della contraddizione logica in una maniera differente dalla versione aristotelico-tomistica. In anni recenti, infatti, sull'onda della traduzione in inglese degli scritti florenskiani, sono apparsi diversi studi – i primi in assoluto di questo genere – che esplorano la possibilità di una logica delle verità divine sulla base della teologia ortodossa⁵. A monte di tutto questo processo, ben prima che arrivassero le figure cruciali per l'Ortodossia moderna di Vladimir Losskij e John Meyendorff, il ruolo di Florenskij, come accertato ormai da numerosi studi, fu decisivo⁶.

stione trinitaria è presente in modo trasversale in tutti i capitoli, diventando di fatto il nucleo centrale del trattato. Per un confronto tra la dottrina trinitaria di Gregorio Palamas e quella di Tommaso d'Aquino si veda l'illuminante studio curato da Michael Fahey e John Meyendorff, che rappresenta anche un confronto stimolante tra ortodossia e cattolicesimo a partire dalla questione trinitaria: M. FAHEY and J. MEYENDORFF (a cura di), *Trinitarian Theology: East and West*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline (Massachusetts) 1977.

³ J. MEYENDORFF, *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, tr.ing. A. Fiske, Crestwood (NY), St Vladimir's Seminary Press 1998, 119 (1° ed. francese: 1959). Con l'espressione “filosofia essenzialista” Meyendorff verosimilmente intende anzitutto il tomismo, ma anche qualunque filosofia dell'essere di matrice occidentale.

⁴ Il termine è usato correntemente sia da Vladimir Losskij sia da John Meyendorff nei loro scritti proprio per indicare la struttura relazionale fondamentale del dogma trinitario. Per un inquadramento del significato del concetto di antinomia all'interno dell'intera opera di Florenskij, si veda il mio recente lavoro: A. OPPO, *Antinomy and Symbol. Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity*, Brill, Leiden-Boston 2024.

⁵ Si veda in modo particolare: A. SCHUMANN (ed.), *Logic in Orthodox Christian Thinking*, De Gruyter, Berlino 2012.

⁶ Lo studioso che forse più di tutti ha dimostrato il ruolo cruciale di Florenskij, sia nella riscoperta di Gregorio Palamas sia nel rinnovamento generale avvenuto nella teologia ortodossa nel XX secolo (si pensi tra le altre cose alle discussioni sull'esicasmo e alla “nuova” teologia dell'icona), è stato Nikolaj Pavljučenkov con i suoi numerosi studi. Mi limito qui a citarne uno in lingua italiana: N. PAVLJUČENKOV, “L'influenza delle idee di P.A. Florenskij sulla teologia di V.N. Losskij”, in *Il pensiero polifonico di Pavel Florenskij*, a

Alla vigilia della diaspora: la teologia di Florenskij

La fama di Florenskij tra i suoi contemporanei, ad eccezione della ristretta cerchia dei suoi amici intellettuali (come Sergej Bulgakov, Vasilij Rozanov e Aleksej Losev) che erano a conoscenza dei suoi pensieri più profondi e dei suoi scritti inediti, si basava quasi interamente sulla sua opera *La colonna e il fondamento della verità*: un capolavoro della teologia ortodossa russa, che, fin dalla sua comparsa nel 1914, attirò una notevole attenzione. Per quanto il pensiero teologico di Florenskij si estenda ben oltre il lavoro della *Colonna*, è tuttavia in quest'opera che è contenuto il cuore della sua teologia nel suo progetto più ambizioso, anche se ancora del tutto parziale: quello di creare una teodicea ortodossa⁷. Basti pensare che nella *Colonna* manca del tutto il pensiero di Palamas, che Florenskij stava scoprendo proprio negli anni della pubblicazione dell'opera e che avrebbe avuto un ruolo decisivo nella sua concezione generale filosofico-teologica a partire dal 1916 in avanti. La scoperta di Palamas, l'acceso dibattito sulla questione esicastica e un generale clima di rinnovamento all'interno della Chiesa ortodossa avvengono contestualmente ad altri eventi ben più drammatici: come la Prima Guerra Mondiale, la Rivoluzione bolscevica e la conseguente nazionalizzazione dei beni ecclesiastici in Russia (1920) che avrebbe portato di fatto alla chiusura dell'Accademia Teologica di Mosca dove Florenskij insegnava e viveva. Dall'oggi al domani, si può dire, la teologia in Russia diviene costretta alla clandestinità, essendo se non proprio fuorilegge quantomeno invisibile al nuovo corso di governo.

Tutti gli scritti di Florenskij successivi alla *Colonna* risentono ovviamente di questa situazione: egli si dedica suo malgrado all'ingegneria elettrotecnica e alla ricerca scientifica nel campo della fisica, ottenendo peraltro risultati – almeno a livello quantitativo – superiori a qualunque altro ambito di ricerca da lui praticato. Nel privato approfondisce i suoi interessi filosofici con numerosi scritti che verranno alla luce solo molti anni dopo la sua morte, avvenuta per fucilazione in un gulag nel 1937. La *Colonna*, dunque, esce nel peggior momento possibile: cioè alla vigilia di una generale diaspora, politica e religiosa, in Russia; di una cesura storica radicale come poche se ne sono viste in ogni epoca e in ogni luogo. In quella cesura molte idee nuove e originali – perfino troppe per essere qui elencate – che stavano fiorendo in Russia sono divenute dei binari morti e il pensiero di Florenskij,

cura di S. Tagliagambe, M. Spano e A. Oppo, PFTS University Press, Cagliari 2018, 301-319.

⁷ Cfr. su questo Oppo, *Antinomy and Symbol*, 81-98.

in tal senso, non fa eccezione. Complice la sua estrema complessità, novità e difficoltà di fruizione immediata, il destino della *Colonna* fu inevitabilmente quello di essere rimandata a tempi migliori per una analisi serena e completa.

In aggiunta a tutto questo, occorre dire, anche internamente alla Chiesa ortodossa Florenskij scontò, e forse ancora sconta, un paio di pregiudizi che minarono una sua piena accoglienza dogmatica: il primo è la sua amicizia con Sergej Bulgakov il quale, osteggiato dalla Chiesa ufficiale per la sua dottrina sofianica, è sempre stato associato interamente al pensiero di Florenskij, cosa che non è vera. Le idee di Florenskij sulla “Sofia” si riducono alla lettera (la decima) presente nella *Colonna* che, in sé, non porta affatto alle conclusioni problematiche della dottrina bulgakoviana. Il secondo pregiudizio, questa volta più fondato, è la posizione di Florenskij in favore dell’*esicasmo*⁸. In questo caso, al di là delle legittime o meno considerazioni su una simile questione, bisogna osservare che tale posizione non è presente nella *Colonna* e non può costituire un ostacolo di tipo dogmatico alla sua lettura. La verità è che *La colonna e il fondamento della verità* è un testo molto particolare, allo stesso tempo di avanguardia e conservazione, ricco di citazioni secolari così come della assoluta presenza del pensiero dei Padri. In quest’opera sono compresenti, nella stessa misura e con uguale dignità, la dottrina dei Padri orientali, la scienza moderna, la filosofia e la letteratura: e seguire passo per passo la modalità con cui Florenskij trae fuori una teologia dogmatica da una simile compresenza non è affatto facile per chi non sia capace di penetrare a fondo la prospettiva florenskiana.

Secondo Nikolaj Pavljučenkov, uno dei maggiori studiosi della teologia di Florenskij, l’elemento che maggiormente caratterizza la visione del filosofo russo è la volontà di dare alla teologia ortodossa un fondamento antropologico. Per Florenskij, infatti, “teodicea” vuol dire l’atto di rintracciare la verità divina all’interno della conoscenza umana e, in particolare, di quella scientifica. Come sostiene ancora Pavljučenkov, questo era forse uno degli aspetti che più di tutti erano assenti nei testi dei Padri orientali della Chiesa,

⁸ A differenza della sofologia, sulla quale Florenskij di fatto non si pronunciò se non nel limitato spazio della decima lettera della *Colonna*, sull’*esicasmo* egli difese apertamente le posizioni di Antonij (Bulatovič) e dei monaci del Monte Athos accusati di eresia, per quanto mantenendo sempre un atteggiamento di profondo rispetto e devozione verso la Chiesa ufficiale. Le vicende storiche della Rivoluzione bolscevica fecero sì che non vi sarebbe stato un seguito a questa polemica la quale, di lì a poco, sarebbe caduta nel dimenticatoio. Su tutta questa vicenda si veda l’accattivante studio: L. GRAHAM – J.-M. KANTOR, *Naming Infinity: A True Story of Religious Mysticism and Mathematical Creativity*, Belknap, Londra 2009.

e Florenskij cerca precisamente di riempire una simile lacuna, con il rischio calcolato di non essere capito a causa del suo approccio così inconsueto e originale⁹. In questo senso, si può dire, la sua teologia è una teologia filosofica allo stesso modo in cui la sua filosofia è una filosofia religiosa¹⁰. Seguendo il modello della dialettica medievale delle *quaestiones disputatae*, Florenskij propone la sua teologia attraverso un vero e proprio modello di dibattito delle due più forti versioni di una questione. Dal momento che egli considera Kant il più solido “scienziato” moderno, colui il quale detiene la più aggiornata conoscenza scientifica del mondo, è proprio Kant che egli sceglie di confutare. Non sorprende che, nello stesso periodo in cui scriveva la sua tesi all’Accademia teologica di Mosca, intitolata “Sulla verità spirituale” – una tesi che sarebbe poi diventata il libro *La colonna e il fondamento della verità* – egli studiasse assiduamente, con interesse e tormento, il pensiero di Immanuel Kant. La teologia di Florenskij è nata dal suo interesse per queste due direzioni: da una parte, la confutazione della cosmologia kantiana e, dall’altra, la ricerca di una logica scientifica che fosse in accordo con le verità cristiane della fede.

Florenskij cita il nome di Kant più volte nella lettera di presentazione della propria tesi di laurea magistrale (1914) indirizzata al vescovo Fëdor (Pozdeevskij), come se, parlando di teologia naturale, egli volesse sottolineare la “via sbagliata” prima di esprimere la propria visione¹¹. Per Florenskij, la giustificazione di Dio (teodicea) consiste in una teologia naturale e in un’antropologia teologica che confutano, più o meno esplicitamente, la falsità principale (cioè la filosofia kantiana) e poi rivelano l’autentica verità divina rispetto all’esistenza del mondo. La colonna e il fondamento di questa verità è, pertanto, la forma logica corretta per comprendere questa relazione. Per questo motivo, Florenskij studia Kant in modo approfondito nelle parti secondo lui più convincenti del pensiero del filosofo tedesco, cioè

⁹ In anni recenti Teresa Obolevitch ha esplorato a fondo il rapporto tra la tradizione patristica e il pensiero religioso russo moderno, inclusa la questione dell’accordo tra fede e scienza/ragione. Si veda: T. OBOLEVITCH, *Faith and Science in Russian Religious Thought*, Oxford University Press, Oxford 2019 e ID., *The Eastern Christian Tradition in Modern Russian Thought and Beyond*, Brill, Leiden 2022.

¹⁰ Sulla specificità della filosofia di Florenskij in riferimento all’esperienza religiosa, si veda N. PAVLJUČENKOV, “P.A. Florenskij o religioznom opyte i religioznoj dogmatike”, in *Vestnik PSTGU* 52, 2 (2014), 61-77. Pavliučenkov è anche uno dei pochi che ha esplorato l’antropologia di Florenskij: si veda N. PAVLJUČENKOV, “Antropologija sviaščennika Pavla Florenskogo: kritičeskie otsenki i issledovanija (materialy, opublikovannye do 1917 g.)”, in *Vestnik PSTGU* 33, 1 (2011), 56-66.

¹¹ P. FLORENSKIJ, “Ragione e dialettica”, tr.it. di C. Zonghetti, in N. Valentini, *Pavel A. Florenskij*, Morcelliana, Brescia 2004, 83-111.

le antinomie cosmologiche, poiché queste antinomie rivelano una verità, sì, persuasiva, e tuttavia parziale e distorta.

La teologia di Florenskij non è una teologia dogmatica tradizionalmente intesa: da qui forse il sospetto – per molti aspetti ancora presente – da parte della teologia ufficiale nei suoi confronti. Tuttavia, come sostiene Pavljučenko, il pensiero teologico di Florenskij mira principalmente a fondare un’antropologia cristiana e ortodossa¹². Florenskij pone un simile fondamento attraverso una logica diversa da quella standard di Aristotele e Frege. La questione metodologica centrale che il filosofo russo affronta nell’opera *La colonna e il fondamento della verità* è, infatti, il problema di una logica che sia capace di supportare la contraddizione, in modo da poter tenere conto di quelle stesse antinomie kantiane ma di cambiarne infine il senso e la direzione. Da ultimo, l’“antropologia teologica” di Florenskij può essere vista come una spiegazione diversa delle verità divine. Se la contraddizione è un operatore di verità e non di falsità, ne consegue un intero mondo antinomico che può potenzialmente rivelare un punto di vista diverso e più elevato, che, come direbbe Florenskij, è esattamente ciò che la mente umana “euclidea” fatica a comprendere.

La colonna e il fondamento della verità è un volume composto da dodici capitoli in forma di lettere a un amico, che tratta altrettanti argomenti differenti tra loro. Il testo deriva dalla tesi di laurea magistrale di Florenskij intitolata “Sulla verità spirituale”, ma con numerose aggiunte, tra le quali, in particolare, tre capitoli (“Sofia”, “Amicizia” e “Gelosia”) e una serie di note e appendici che erano state rimosse dall’opera precedente. Il motivo della rimozione di tutte queste parti dalla dissertazione “Sulla verità spirituale” consisteva nel fatto che esse erano state ritenute inappropriate per una tesi di teologia che doveva essere, tra l’altro, approvata dal Santo Sinodo¹³. La *Colonna* è quindi il risultato finale e la versione integrale di un progetto di ricerca durato quasi dieci anni, che rivela la piena versatilità degli interessi di Florenskij e dimostra come egli fosse un “teologo”

¹² Si veda su questo PAVLUČENKO, *Religiozno-filosofskoe nasledie sviashčennika Pavla Florenskogo*, cit., 5-8. Per una valutazione generale della teologia filosofica di Florenskij, si veda lo studio datato ma sempre interessante di Robert Slesinsky: R. SLESINSKY, *Pavel Florensky: A Metaphysics of Love*, St Vladimir’s Seminary Press, Crestwood (NY) 1984.

¹³ Sulla lunga e complessa storia editoriale (inclusi i commenti, le recensioni e le lettere) della *Colonna e il fondamento della verità*, si veda il resoconto dettagliato che Andronik (Trubačëv) ha fatto nella sua postfazione all’edizione russa del 2012 di quest’opera: ANDRONIK (TRUBAČEV), “Istorija sozdanija knigi *Stolp i utverždenie istiny*,” in P. Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny. Opyt pravoslavnoj teoditsej v dvenadtsati pis’mach*, Akademičeskij proekt, Mosca 2012, 816-894.

all'Accademia nello stesso modo in cui era stato un "matematico" durante i suoi anni universitari: vale a dire, *sui generis*. In tutte le sue ricerche, che fossero di matematica, filosofia o teologia, egli aveva una tendenza inveterata a estendere la disciplina di cui si occupava oltre i suoi confini comunemente accettati. Nella *Colonna* si può apprezzare Florenskij al suo meglio, come una personalità talentuosa, creativa, poliedrica, erudita e profonda. Niente è lineare in questo testo: la teologia diventa antropologia, come ha ben notato Pavljučënkov, ma diventa anche filosofia, letteratura e, nelle varie digressioni contenute nel libro, a volte si trasforma in linguistica, o persino biologia e, naturalmente, matematica¹⁴. L'opera, tuttavia, non mostra traccia di influenze palamitiche, poiché Florenskij incontrò – seppure molto parzialmente – la teologia di Palamas solo quando aveva già finito di scrivere il suo testo: questo fatto, ovvero che non si aggiungesse alla già complessa visione teologica florenskiana anche la "questione Palamas", ha certamente contribuito a garantire l'approvazione del Santo Sinodo¹⁵.

Ma che cos'è, allora, *La colonna e il fondamento della verità*? Un miscuglio di intuizioni geniali frutto della mente del suo autore? Un'antologia delle teorie originali di Florenskij ma senza uno scopo o una direzione di fondo? In realtà, nonostante il suo carattere enciclopedico e talvolta erratico o apparentemente disordinato, si tratta di un testo con un intento preciso. Il fatto che sia un'opera teologica è abbastanza evidente sia dal contesto generale nel quale vengono affrontate le questioni che dal loro contenuto e dalle loro conclusioni: che sono sempre o bibliche o spirituali, o teologico-dogmatiche. Tuttavia, il modo in cui si giunge a simili conclusioni – zeppo di citazioni letterarie secolari e ragionamenti linguistico-filosofici, per non parlare delle formule scientifiche presenti in diverse parti del libro – è alquanto insolito per un trattato di teologia.

In sostanza, come Florenskij specifica nel sottotitolo dell'opera ("Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere"), il libro propone essenzialmente una *giustificazione* della verità divina, cioè una "teodicea". Ma, ci si potrebbe

¹⁴ Sulla presenza di questioni matematiche nella *Colonna* si veda l'interessante commento di Vladislav Šapošnikov: V. Šapošnikov, "Mathematics as the Key to a Holistic Worldview: The Case of Pavel Florensky," in *Lateranum* 83, 3 (2017), 546.

¹⁵ La scoperta della teologia di Palamas da parte di Florenskij avvenne tra il 1912 e il 1913 grazie a padre Antonij (Bulatovič) e fu poi approfondita negli anni immediatamente successivi nel dialogo con Sergej Bulgakov. Secondo Nikolaj Pavljučënkov, la prova più evidente di ciò è una lettera di Antonij (Bulatovič) a Florenskij del 1913. Su questo si veda PAVLUČENKOV, "L'influenza delle idee di P.A. Florenskij sulla teologia di V.N. Losskij," cit., 303-304. Questa lettera si trova in: ANDRONIK (TRUBAČEV) (a cura di), *Perepiska svjaščennika Pavla A. Florenskogo i Michaila A. Novoselova*, Izd. Vodolej, Tomsk 1998, 81-82.

chiedere, “giustificazione” di fronte a chi o a che cosa? Come emerge da una analisi generale dei suoi studi teologici, precedenti e successivi a quest’opera, la giustificazione riguarda certi esiti erronei del pensiero moderno, in particolare del positivismo scientifico, che Florenskij identifica con la filosofia di Immanuel Kant¹⁶. La *Colonna* pone quindi una posizione antipositivista che mira a riabilitare la verità della fede di fronte alla ragione umana. In questo senso, quello di Florenskij è un trattato di teologia naturale, per usare un termine classico, e, allo stesso tempo, di antropologia teologica, in quanto indica anche una via precisa per l’essere umano per ciò che riguarda il suo stare nel mondo alla luce della verità divina. L’argomentazione con cui Florenskij presenta la sintesi delle sue due lezioni *pro venia legendi*, rispettivamente del 17 e del 23 settembre 1908 all’Accademia teologica di Mosca (con le quali ottenne la docenza nella cattedra di filosofia presso la stessa Accademia), ovvero l’elogio di Platone (tesi) e la cosmologia di Kant (antitesi), è di tipo logico. Egli cerca una logica diversa da quella di Aristotele per avvalorare la visione di Platone e confutare quella di Kant. È una posizione logica che assegna un valore diverso alla contraddizione: non la negazione totale della verità, che in essa vede la posizione aristotelico-kantiana, ma piuttosto un’apertura di credito e la certezza che proprio attraverso la contraddizione sia possibile rivelare un senso superiore del mondo.

La “logica” della Trinità

Secondo Florenskij, la logica classica risulta non tanto falsa, quanto incompleta e incapace di spiegare le cose nella loro interezza. A partire da questa considerazione, egli può avanzare la sua proposta antipositivista per giungere infine all’affermazione che la verità stessa è un’autocontraddizione. Se c’è un problema fondamentale che collega tutte le fasi della ricerca teologica di Florenskij, dai suoi inizi all’Accademia all’ultima revisione della *Colonna*, è proprio quello della “verità”. Florenskij mette in discussione una certa idea di verità basata su una fede assoluta e, dal suo punto di vista, dogmatica nel principio di non-contraddizione e sostiene la posizione opposta: la contraddizione contiene in sé una verità profonda che, precisamente a causa di una simile fede dogmatica in esso, non è mai stata compresa. Per sostenere la sua posizione, egli parte dal problema comune che in ultima

¹⁶ Sulla problematicità di tale identificazione si veda il mio saggio: A. Oppo, “Platone e Kant nell’epistemologia di Florenskij”, in S. Tagliagambe, M. Spano e A. Oppo (a cura di), *Il pensiero polifonico di Pavel Florenskij*, cit., 383-413.

analisi, secondo lui, unisce Platone e Kant, ma che i due risolvono in modo antitetico: l'antinomia. L'analisi della struttura antinomica della realtà e del pensiero è, infatti, il punto di partenza nonché la questione principale della *Colonna*; ed è anche l'unico reale argomento sul quale, per Florenskij, è possibile fondare una teologia naturale¹⁷. A questo proposito, come ha notato Paweł Rojek, Florenskij «was the first man who attempted to combine Orthodox theology with modern logic»¹⁸.

La quantità di esempi riguardanti le antinomie della ragione che Florenskij propone nella *Colonna* è impressionante e difficilmente sintetizzabile, ma si innesta su un preciso percorso di conoscenza. Nella prima lettera "Due mondi", una sorta di introduzione a quello che seguirà, Florenskij parte dalla prima antinomia fra tutte: cioè vita e morte, essere e nulla. I "due mondi" sono anche un rimando al titolo dell'opera, dove egli riprende l'espressione di san Paolo "colonna e fondamento della verità" di fronte all'incertezza su ciò che crolla e non permane (1 Timoteo, 3:15). Da questo punto in poi, il percorso di Florenskij si snoda in un vortice di antinomie che mirano a trovare la conoscenza di "questa" verità eterna, alla quale fa riferimento san Paolo. Nella seconda lettera ("Il dubbio"), la prima analisi riguarda la verità stessa, da sempre intesa come identità, a cui Florenskij contrappone la "non-identità" e quindi la possibilità di un "tertium datur" rispetto alla classica legge $A=A$. A partire da questa rottura rispetto a un principio che Florenskij definisce "morto" e "identico a se stesso", si passa alla riflessione sulla Trinità. La Trinità è un'unione di una sostanza che è tripostatica, poiché questa unione ha una doppia natura antinomica (lettera 3, "Triunità"): la questione della Trinità è forse la più fondamentale dell'intero testo. Ciò conduce alla manifestazione della verità (lettera 4, "La luce della verità"), in cui si trova la teoria florenskiana dell'amore come "atto ontologico" in contrapposizione a un "atto psicologico". La quinta lettera, dedicata allo Spirito Santo ("Il consolatore"), è la meno discussa e forse la meno compresa, come ha notato Pavljučenko¹⁹, poiché, più di tutte le

¹⁷ Secondo Šapošnikov, «*The Pillar can be split de facto into two main parts: the first one (Letters 1 to 6) deals with the theory of knowledge, especially the antinomic nature of reason and its roots in God; the second one (Letters 7 to 12) deals with ontology, culminating in the doctrine of Sophia*» (ŠAPOŠNIKOV, "Mathematics as the Key to a Holistic Worldview: The Case of Pavel Florensky", cit., 546). Cfr. anche B. FOLTZ, "The Fluttering of Autumn Leaves: Logic, Mathematics, and Metaphysics in Florensky's *The Pillar and Ground of the Truth*", in *Studia Humana*, 7 (2013), 3-18.

¹⁸ P. ROJEK, "Pavel Florensky's Theory of Religious Antinomies", in *Logica Universalis*, 13 (2019), 515.

¹⁹ PAVLJUČENKO, "L'influenza delle idee di P.A. Florenskij sulla teologia di V.N. Losskij", cit., 315.

altre, affronta il tema della crisi insieme a un'altra questione delicata, vale a dire quella della "persona" dello Spirito.

La sesta lettera, "La contraddizione", è quella più direttamente implicata nel problema della logica antinomica, che Florenskij formula e sviluppa attraverso una serie di antinomie dogmatiche per certi versi avvincenti: Dio, uno e trino; predestinazione e libertà della volontà; peccato a causa di Adamo ma anche come realtà necessaria in sé; fede come scelta o come Grazia, ecc. "Il peccato" e "La geenna" (lettere 7 e 8) sono due capitoli che affrontano ancora una volta il tema dell'autoidentità intesa come unica realtà esistente nel mondo moderno, che fa precipitare l'essere umano nell'abisso del vuoto. La lettera 9, "La creatura", è quella che afferma in modo ammirevole e anche drammatico l'antitesi corpo-spirito. Infine, le lettere 10, 11 e 12, che sono state espunte dalla tesi di laurea magistrale di Florenskij e ripristinate in questa edizione, sono forse le più problematiche dal punto di vista dogmatico. "La Sofia" (lettera 10) ha influenzato enormemente la teoria sofologica di Bulgakov e forse, più di tutte le altre, meriterebbe un'analisi a sé stante. "L'amicizia" (lettera 11) è una teoria storico-biblica dell'amore che è costruita interamente su uno schema antinomico di quattro elementi, corrispondenti ai principali tipi di amore. "La gelosia" (lettera 12) è l'antitesi dell'amore e, proprio in quanto tale, costituisce il capitolo finale del libro, poiché pone l'antinomia definitiva nel contrastare la precedente teoria dell'amore. Nell'"Epilogo" dell'opera, Florenskij riporta l'intero percorso della *Colonna* alla questione iniziale di identità e contraddizione:

Esistono due mondi e *questo* nostro mondo si cruccia nelle contraddizioni se non vive delle energie dell'*altro* mondo. Negli umori, tendenze contrastanti; nella volontà, desideri contrari; nei pensieri, idee contraddittorie. Le antinomie frazionano tutto il nostro essere, tutta la vita creata. Dappertutto e sempre contraddizioni! Viceversa la fede che vince le antinomie della coscienza e tra esse riesce a respirare, ci offre il fondamento di pietra sul quale possiamo lavorare per superare le antinomie della realtà. Ma come accedere a questa pietra della Fede?²⁰

Le antinomie, come sostiene Florenskij, si riducono essenzialmente al dilemma: finito o infinito. In un tale dilemma, la ragione stessa è incapace di trovare una soluzione poiché essa stessa ha una natura antinomica, dal momento che è un «binomio, bi-centrico, bi-assiale», per cui « la sua *statica* e la sua *dinamica* si escludono a vicenda, benché allo stesso tempo non

²⁰ P. FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, tr.it. di P. Modesto, Rusconi editore, Milano 1974, 551.

possano esistere l'una senza l'altra»²¹. Qui Florenskij intende dire che la struttura della mente cognitiva è al di sopra della logica standard e quindi contiene la contraddizione principale delle due tendenze costitutivamente inerenti ad essa. Come spiega chiaramente nella sua preziosa "Nota autobiografica" (1927),

[...] chiamarlo essere e significato, pausa e movimento, finitezza, infinitezza, legge d'identità (intendo il principio d'identità, di contraddizione e del terzo escluso) e legge di ragion sufficiente è all'incirca la stessa cosa. E poiché l'intelletto non può agire senza la presenza congiunta di entrambe le sue componenti, ogni suo atto è sostanzialmente antinomico, così come tutte le sue strutture si reggono solamente sulla forza di principi contrastanti che si escludono a vicenda²².

Così, nell'Epilogo della *Colonna e il fondamento della verità*, Florenskij si domanda in modo enfatico: «Come è possibile la ragione?»²³. E immediatamente aggiunge: «La presente opera è tutta un tentativo di rispondere a questa domanda»²⁴. La sua risposta definitiva, che si trova in una delle affermazioni conclusive della *Colonna* e che costituisce essenzialmente la chiave di volta dell'intera opera, è:

La ragione non è possibile in se stessa ma attraverso l'oggetto del suo pensare e solo quando abbia per oggetto di pensiero un oggetto nel quale combacino le due leggi reciprocamente contraddittorie della sua attività, cioè le leggi dell'identità e della ragion sufficiente. In altre parole, è possibile soltanto in un pensiero nel quale ambedue i fondamenti del razioicinio, cioè i principi della finitezza e dell'infinitezza, diventino in effetti uno solo²⁵.

²¹ *Ibidem*.

²² P.A. FLORENSKIJ, "Avtoreferat [Nota autobiografica]", in Id. *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*, a cura di N. Valentini e A. Gorelov, tr.it. C. Zonghetti, Bollati Boringhieri, Torino 2007, 8.

²³ FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., 555.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ *Ibidem*. E conclude così il ragionamento: «La ragione è possibile quando, per la natura del suo oggetto, l'autoidentità del razioicinio sia anche la sua alterità, e viceversa quando la sua alterità sia anche la sua autoidentità [...] quando la finitezza che essa pensa sia infinita e viceversa [...] La ragione è possibile se le è data l'assoluta infinitezza attuale. Questa infinitezza è, come abbiamo visto, l'oggetto del pensiero che lo rende possibile, l'Unità triipostatica. L'Unità triipostatica è l'oggetto di tutta la teologia, il tema di tutta la celebrazione liturgica e infine il comandamento di tutta la vita. Essa è anche la radice della ragione» (*Ibidem*).

Come avrebbe commentato diversi anni dopo nella sua “Nota autobiografica”,

La verità irrefutabile è quella in cui un’asserzione quanto mai ferma va di pari passo con una negazione che lo è altrettanto; si tratta dunque di una contraddizione estrema e irrefutabile, poiché ha in sé la sua estrema negazione e, di conseguenza, ogni possibile obiezione non potrà che essere più debole della negazione in essa implicita. L’oggetto corrispondente a quest’ultima antinomia è, evidentemente, la vera realtà e la verità reale²⁶.

Non è possibile in questa sede analizzare nel dettaglio la teoria logica vera e propria con la quale Florenskij supporta la propria visione razionale sulla Trinità. È sufficiente sapere che una simile teoria viene espressa dall’autore nella sesta lettera (“La contraddizione”) della *Colonna* e nella lunga appendice al testo²⁷. L’argomentazione logica florenskiana, tuttavia, è largamente incompleta e necessiterebbe, come osservato da alcuni studiosi, di ulteriori chiarimenti, definizioni e sviluppi, che Florenskij non avrebbe fornito neppure negli anni successivi²⁸. L’impostazione del discorso, in questo caso, non precede tanto un attacco diretto al principio di non-contraddizione aristotelico – cosa certamente non semplice in prima istanza – quanto al principio di identità, quello cioè che indica l’uguaglianza di un oggetto rispetto a se stesso. Affermando che ogni cosa è uguale a se stessa, $A=A$, si afferma contestualmente che una cosa non può essere allo stesso tempo A e non- A . In una tale forma esplicita, occorre dire, il principio di identità non è presente in Aristotele se non come una conseguenza necessaria del principio di non-contraddizione. Florenskij mette in dubbio questo principio e propone un’idea di verità che derivi in modo necessario dall’affermazione di un principio di identità “liberalizzato”: ovvero una verità che contenga in sé la possibilità della contraddizione.

Nella seconda lettera della *Colonna*, intitolata “Il dubbio”, Florenskij chiarisce in maniera abbastanza dettagliata la sua concezione della verità intesa

²⁶ FLORENSKIJ, “Avtoreferat [Nota autobiografica]”, cit., 8-9.

²⁷ FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., 189-213 (lettera VI) e 559-661 (appendice)

²⁸ Sulla logica di Florenskij, si vedano soprattutto due importanti articoli usciti negli ultimi anni: P. ROJEK, “Orthodoxy and Logic: The Case of Pavel Florensky’s Theory of Antinomy”, in *Theology and Philosophy in Eastern Orthodoxy: Essays on Orthodox Christianity and Contemporary Thought*, a cura di Christoph Schneider, Wipf and Stock, Eugene 2019, 120-144 e H.J. MOORE, “Antinomism in Twentieth-Century Russian Philosophy: The Case of Pavel Florensky”, in *Studies in East European Thought*, 73 (2021), 53-76.

come “autocontraddizione”, basandosi proprio su una riconsiderazione del principio di identità. In un passaggio significativo di questa lettera egli scrive:

«Perché A è A?» rispondiamo: «A è A perché, essendo eternamente non-A, trova in questo la propria affermazione come A». O più esattamente: «A è A perché è non-A» [...] Invece di un $A=A$ vuoto, morto e formalmente autoidentico, per cui A dovrebbe essere se stesso, in quanto si afferma, egoisticamente, escludendo ogni non-A, abbiamo un A pieno di contenuto e di vita, un'autoidentità reale che eternamente rigetta se stessa e in questo autorigettersi eternamente trova se stessa». Se nel primo caso, $A=A$ perché esclude da sé tutto (compreso se stesso nella propria concretezza!), adesso $A=A$ perché afferma se stesso come non-A, attraverso l'assimilazione e l'appropriazione del tutto.²⁹

Come si vede, per sostenere la propria generale visione gnoseologica e la logica formale che da essa segue, e che viene espressa in particolare nella sesta lettera della *Colonna* (“La contraddizione”), Florenskij ha necessità anzitutto di ridiscutere il principio d'identità quale si è affermato attraverso i secoli nella tradizione occidentale. La nuova concezione, liberata dalla rigidità dell'assioma aristotelico (e Florenskij nelle due lettere, seconda e sesta, della sua opera si sofferma a lungo sul modo in cui questo assioma possa essere messo in discussione), consente una nuova prospettiva di tipo logico-formale riguardo al dogma trinitario – il quale pone, problematicamente, una Sostanza e tre Persone –, giocando, idealmente, d'anticipo sulle spiegazioni patristiche dello stesso dogma, che sono perlopiù di natura ontologica. Ma non si tratta solo di questo. Come si vede nel passo citato in precedenza, Florenskij rivendica in questa “nuova logica” qualcosa di più di una mera spiegazione formale della “tri-unità” delle Persone divine e ascrive ad essa quasi un valore morale, nel senso in cui il filosofo russo intende questo aggettivo: cioè come sinonimo di “vitale” e “naturale”.

Florenskij è ben lontano dall'idea di voler fornire una spiegazione puramente razionale delle cose e ancor più delle cose divine. La razionalità stessa, per lui, non ha valore di per sé, se sconnessa dal suo luogo naturale di appartenenza che è l'unità assoluta dell'universo. La Trinità, in altre parole, è ben più di un rapporto logico alternativo rispetto a un certo tipo di visione ontologica classica: e quel “di più” è destinato a essere un problema specifico della teologia, laddove la teologia, intesa in senso autentico e non solo formale, non è un insieme di concetti ma un luogo di crisi dell'umano,

²⁹ FLORENSKIJ, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., 82-83.

un luogo mistico³⁰, dove l'umanità non può più stare comoda nella propria abitudine – per dirla con una espressione di Florenskij – “psico-fisiologica”. Questo aspetto di radicalità del pensiero di Florenskij nel leggere la questione trinitaria è forse quello che, fra tutti, attrarrà di più l'attenzione dei teologi ortodossi nei confronti del filosofo russo.

Vladimir Losskij su Florenskij

Si è accennato in precedenza a quale possa essere stata l'influenza del pensiero di Florenskij sugli sviluppi della teologia ortodossa russa nel XX secolo, e in particolare sulla teologia dell'emigrazione: da un lato, si può dire, fu un'influenza apparentemente poco significativa; dall'altro, invece, ebbe un grande rilievo. Osservando la questione in un modo diretto, si vede forse poca traccia di Florenskij sul difficile percorso di transizione della teologia ortodossa russa dalla caduta degli zar al nuovo corso sovietico, alla più recente fine di quest'ultimo con la conseguente riscoperta della religione, negli ultimi decenni, come valore ideologico dello Stato. Florenskij, come detto, ha sempre pagato un pesante dazio per due “capi d'imputazione” veri o presunti, ossia sofiologia ed esicasmò, ma anche per la sua estrema originalità rispetto ai canoni teologici e forse per la eccessiva difficoltà di comprensione del suo pensiero; per non parlare di una serie di altri pregiudizi legati a falsità o leggerezze storiche, oppure di posizioni a lui attribuite da questo o quell'interprete, occorre dire, non senza forzature³¹.

D'altra parte, se si considera lo sviluppo della teologia russo-ortodossa in una prospettiva storica, si vedrà che la distanza tra la teologia attuale e quella, diciamo, di metà-fine del XIX secolo – ancora fortemente legata a una dialettica tra potere imperiale e Chiesa del popolo, e agli effetti a lungo termine delle contestate riforme liturgiche del XVII secolo nella Chiesa russa che tante tendenze estremiste e divergenti hanno generato – è molto grande. In questa transizione, il ruolo di Florenskij, come sempre più con-

³⁰ Tale è, nello specifico, la posizione di Vladimir Losskij.

³¹ Su queste problematiche, che vanno dal controverso testo *Un'ipotizzabile struttura dello Stato nel futuro* (1933) alla questione ebraica, a quella esoterica, per citarne alcune, rimando alla conclusione del mio studio *Antinomy and Symbol* nella quale ho cercato non tanto di affrontarle singolarmente (cosa che per qualcuna di queste pure è stato fatto all'interno del volume) quanto di leggerle dentro una visione più obiettiva e storica della figura di Florenskij: vd. OPPò, *Antinomy and Symbol. Pavel Florensky's Philosophy of Discontinuity*, cit. 189-198.

fermato dagli studi storici, è decisivo³². Questo non è vero solo per alcuni fatti ormai indubitabili, come la scoperta di Palamas, la “nuova” teologia dell'icona (di cui Florenskij fu il principale artefice) e la costruzione florenskiana di una vera e propria teologia razionale ortodossa, ma soprattutto per una generale necessità di confrontarsi con le tendenze secolari che hanno investito negli ultimi due secoli la società russa, a partire in particolare dall'abolizione della servitù della gleba (nel 1861 con la grande riforma dello zar Alessandro II) per proseguire con una serie di altri cambiamenti (questione agraria, istruzione delle donne, riforma del sistema giudiziario, nuove idee socialiste ecc.) che hanno portato alla nascita di una nuova borghesia e di una nuova stratificazione sociale. Da questi cambiamenti si è giunti, infine, alle contraddizioni dilananti della cosiddetta Russia *fin-de-siècle*, alla “rinascita religiosa” (non certo in chiave dogmatica, ma semmai esoterico-secolare) e poi ancora alla presa del potere da parte dei sovietici e al nuovo ateismo di Stato. In tutto ciò la Chiesa ortodossa russa è sempre sembrata essere un passo indietro o semplicemente incapace di confrontarsi e rispondere a un mondo che cambiava troppo velocemente, di decennio in decennio si può dire, per le proprie capacità di adattamento.

In tal senso, Pavel Florenskij, un teologo-scienziato fortemente *sui generis* come si è visto, che però scriveva e insegnava a partire dal cuore stesso dell'Ortodossia russa, la lavra di San Sergio a Sergiev Posad (Mosca), fu un fattore dirompente per la teologia russa ma anche per tutta l'ortodossia. È difficile oggi immaginare figure come John Meyendorff o Alexander Schmemmann, per citarne due, senza ipotizzare un Florenskij alle loro spalle. E non si tratta, ripetiamo, solo delle questioni di Palamas e l'icona, ma di un'intera base razionale che Florenskij ha elaborato a fondo e che, anche attraverso Palamas e l'icona, fornisce all'ortodossia delle chiavi razionali nel campo della teologia naturale che forse non ha mai avuto; o almeno non le ha mai avute in quella forma così peculiare. Va da sé che una simile visione razionale ricada infine su questioni teologiche vere e proprie, come del resto la *Colonna* dimostra molto bene in tutti i suoi passaggi, e indichi una nuova antropologia sulla base di quei contenuti. In questo senso si dice, e forse a ragione, che Palamas ricopra nell'ortodossia il ruolo che è di Tommaso d'Aquino per il cattolicesimo. Ma Florenskij non è solo un presupposto a un simile stato di cose: lui, in realtà, per complessità di pensiero, mancata comprensione e anche mancata influenza sulla cultura, è ancora avanti ri-

³² Oltre al riferimento già indicato nella precedente nota 5, mi limito a segnalare i recenti lavori di un bravo studioso come Dmitrij Biriukov che si possono trovare elencati nella bibliografia finale del mio studio: OPPO, *Antinomy and Symbol*, cit., 200.

petto a tutto ciò; quasi come un faro che deve ancora illuminare territori distanti e poco esplorati.

Riguardo a tutto ciò, è molto interessante osservare la posizione di un teologo come Vladimir Losskij rispetto al pensiero di Florenskij. Come ha notato Pavljučënkov, l'influenza di Florenskij su Vladimir Losskij è molto più sostanziale e profonda di quanto le apparenze o le citazioni esplicite non mostrino³³. Losskij, oltre alla *Colonna*, conosceva anche i primi lavori teologici di Florenskij e, al netto della polemica con Bulgakov e della contestata teoria sofologica, egli recepì da Florenskij diverse tematiche specifiche: dalla teologia della persona alla dottrina della natura umana comune, alle dottrine della *theosis*, della pneumatologia, della "Persona" della Chiesa fino ad altri aspetti ontologici e antropologici particolari³⁴. Nella sua opera capitale, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente* (1944), Losskij in realtà cita il nome di Florenskij due sole volte, ma in modo assai significativo. In un caso, nel capitolo quinto "L'essere creato", trattando di cosmologia e descrivendo come la Chiesa riveli il mistero della salvezza e non i segreti dell'insieme dell'universo, il quale, aggiunge, «forse, non ha bisogno di essere salvato»³⁵, afferma, in un senso non fisico ma piuttosto antropologico, che «la cosmologia della Rivelazione è necessariamente geocentrica [...]»³⁶ mentre «la cosmografia copernicana, da un punto di vista psicologico o piuttosto spirituale, corrisponderà ad uno stato di dispersione, a un certo sfasamento religioso, a un rilassamento della posizione soteriologica, come nella gnosi o nelle dottrine occulte»³⁷. In altre parole, Losskij non nega che la struttura scientifica, fisico-astronomica, dell'universo sia effettivamente quella descritta dalla scienza moderna attuale, ma che da un punto di vista spirituale, e non materiale, questo non abbia importanza, poiché il mistero della salvezza è, in se stesso, antropocentrico e, dunque, storicamente parlando, "geocentrico". Ma, proprio a questo punto del suo ragionamento, richiamando il nome di Florenskij che definisce «un teologo russo moderno [...] e un grande matematico»³⁸, il quale, con la sua proposta «di tornare a una cosmologia geocentrica basandosi sulle teorie scientifiche del nostro tempo»³⁹, in apparenza farebbe pienamente comodo a una simile visione

³³ PAVLUČENKOV, "L'influenza delle idee di P.A. Florenskij sulla teologia di V.N. Losskij", cit., *passim*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., 96.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibi*, 97.

³⁹ *Ibidem*. Sulla controversa teoria geocentrica di Florenskij, si veda la spiegazione offerta

teologica, Losskij in realtà lo sconfessa apertamente con queste parole: «È inutile dire che questa sintesi ardita e, forse scientificamente difendibile, non ha nessun valore per la teologia cristiana che si accontenta di qualsiasi teoria scientifica dell'universo, a patto che essa non superi i limiti e non si metta a negare con impertinenza ciò che è al di fuori del suo campo visivo»⁴⁰. Qui Losskij, assumendo la visione classica delle due verità per la quale "l'astronomia è scritta per gli astronomi" ma altra cosa sono le verità divine, non cavalca la posizione di Florenskij – che pure farebbe coincidere queste due verità e alla quale Losskij concede perfino una qualche plausibilità – tenendosi coerentemente e fermamente in un binario teologico. La teologia, per Losskij, non deve cadere nella trappola di cercare conferme scientifiche alle proprie verità, poiché la scienza non ha niente a che fare con quelle verità. L'unica cosa che, per Losskij, la scienza non deve compiere – come si legge dalle parole precedenti – è superare i propri limiti, ovvero negare che vi sia altro oltre la propria visione scientifica del mondo. E questo vale anche quando a ricercare la vicinanza delle due posizioni è un grande scienziato e teologo ortodosso come Pavel Florenskij, al quale Losskij in questo caso non fa alcuno sconto.

Ben diversa è la situazione che troviamo nell'altro riferimento a Florenskij all'interno dell'opera *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*. In questo caso, siamo nel capitolo terzo "Dio-Trinità", che Losskij conclude solennemente citando Florenskij e in particolare la terza lettera della *Colonna* dedicata alla Trinità:

Secondo P. Florensky, un teologo russo moderno, non vi sarebbe per il pensiero umano altra via d'uscita, per trovare una stabilità assoluta, che quella di ammettere l'antinomia trinitaria: rifiutando la Trinità come fondamento unico di ogni realtà e di ogni pensiero, si è condannati ad una via senza uscita, si giunge all'aporia, alla follia, alla lacerazione dell'essere, alla morte spirituale. Tra la Trinità e l'inferno non vi è altra scelta. È veramente una questione cruciale, nel senso letterale del termine: il dogma trinitario è la croce del pensiero umano, l'ascensione apofatica è un salire verso il calvario⁴¹.

da Massimiliano Spano all'interno della sua postfazione al testo in cui il filosofo russo espone questa teoria, ovvero *Gli immaginari in geometria* (1922): M. SPANO, "Postfazione: l'universo 'complesso' di Pavel Florenskij", in P. Florenskij, *Gli immaginari in geometria*, a cura di A. Oppo e M. Spano, tr.it. A. Maiorova, A. Oppo e M. Spano, Mimesis, Milano 2021, 112-115.

⁴⁰ LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., 97.

⁴¹ Ibi, 60.

Significativamente Losskij si richiama a Florenskij, usando anche la terminologia florenskiana “antinomia trinitaria”, con una citazione di uno tra i capitoli meno filosofici in senso stretto della *Colonna*, ovvero “Triunità”. Non che non vi sia in Florenskij un approccio filosofico alla Trinità, perché, come si è visto, tutta l’opera *La colonna e il fondamento della verità* rappresenta precisamente quel tipo di approccio, ma in verità proprio il capitolo specifico sulla Trinità, la terza lettera, trattando la questione, per così dire, in modo frontale, assume anche un linguaggio più adeguato, un linguaggio della fede, a tratti lirico, facendo confluire tutti i *praeambula* filosofici (che pure vi sono in abbondanza anche in questo capitolo), espressi soprattutto nella seconda lettera “Il dubbio”, in una visione diretta del problema. L’esito florenskiano, chiarito a tinte così forti nella terza lettera come forse da nessun’altra parte nell’opera, è quello di un *aut aut* assoluto tra salvezza e morte, tra fede e abisso, e, appunto, tra Trinità e inferno. In questo caso, come emerge dalla lettura di questo capitolo, l’inferno per Florenskij è la logica classica, la razionalità scientifica di matrice positivista, e tutto ciò che pone un ponte di salvezza *altro* da quelle due opzioni. Per quanto l’accento che Florenskij e Losskij mettano su questa stessa questione sia leggermente diverso (per Florenskij è un nuovo stadio della filosofia della conoscenza; per Losskij è una questione di dogmatica teologica), l’intensità emotiva e la centralità argomentativa del problema sono le stesse. Come scrive Losskij a conclusione del suo capitolo:

La Trinità è per la Chiesa ortodossa il fondamento incrollabile di ogni pensiero religioso, di ogni pietà, di ogni vita spirituale, di ogni esperienza. È Lei che si cerca quando si cerca Dio, quando si cerca la pienezza dell’essere, il senso e lo scopo dell’esistenza. Rivelazione primordiale e sorgente di ogni rivelazione e di ogni essere, la Santa Trinità s’impone alla nostra coscienza religiosa: bisogna accettarla come un fatto la cui evidenza e necessità non può che fondarsi su se stesso⁴².

In passaggi come questo, Florenskij e Losskij appaiono quasi la stessa persona. Se la specifica prospettiva filosofica e la vastità degli interessi profani di Florenskij appaiono contrastanti con lo spirito fortemente ecclesiale e dogmatico di Losskij, un radicato *sensus fidei* di matrice orientale, che vede nella partecipazione totale alla vita divina della Trinità, piuttosto che nella visione della sua essenza, lo scopo fondamentale delle fede cristiana, li accomuna in modo decisivo.

⁴² *Ibidem*.

Conclusione: il nodo del problema

Al di là della questione della mancata ricezione della gnoseologia di Florenskij all'interno della teologia ortodossa – una gnoseologia che, del resto, ancora oggi ha da essere compresa appieno non solo in rapporto alla teologia ma anche solo da un punto di vista filosofico⁴³ –, il punto centrale del messaggio teologico del filosofo russo resta un altro. E, riflettendo su questo in particolare, si percepisce come vi sia piena consonanza tra esso e lo spirito fondamentale dell'ortodossia. La definizione di questo punto sta proprio nelle parole, citate in precedenza, che Vladimir Losskij riprende da Florenskij mostrando di apprezzarle così tanto: «Tra la Trinità e l'inferno non vi è altra scelta»⁴⁴. Una simile antitesi, posta nei termini radicali di un *aut aut* tra tutto e niente, richiama il tema dell'assoluto come è proprio di Florenskij e dell'ortodossia russa in particolare. È molto significativo il fatto che, per esprimere il dogma trinitario in immagini le Chiese orientali abbiano elaborato l'icona della Santissima Trinità richiamandosi alla scena biblica nella quale tre pellegrini appaiono ad Abramo presso la quercia di Mamre (*Gen* 18,1-16). Questa immagine, fondata su un avvenimento storico concreto, mostra la prima apparizione di Dio all'uomo, che costituisce l'inizio della promessa di redenzione. L'icona della Trinità – di cui, non occorre dirlo, il modello di Andrej Rublëv rappresenta l'esempio supremo poi divenuto canone per tutti gli altri – collega gli inizi della Chiesa veterotestamentaria e la nascita della Chiesa del Nuovo Testamento. In altre parole, Rublëv sposta l'attenzione dalla scena biblica al suo significato dogmatico. Ciò che nasce "storico", nell'opera di Rublëv diviene "simbolico": il simbolo dell'assoluto. Questa icona si distingue dalle altre per il suo schema compositivo che è circolare e richiama, infatti, l'assoluto. Un assoluto che, a quel punto del percorso della storia della salvezza, non è più "storia" ma è solo salvezza; non è più neppure "identità", come la possiamo concepire noi ("aristotelicamente",

⁴³ Da docente di filosofia all'Accademia Teologica di Mosca, nel 1909, Florenskij concepì i suoi corsi come una grande storia della gnoseologia e di fatto insegnò una teologia naturale *sui generis* rispetto alla tradizione, ma per lui comunque in linea con la visione ortodossa. Questi insegnamenti sono in parte pubblicati in traduzione italiana: P. FLORENSKIJ, *Primi passi della filosofia. Lezioni sull'origine della filosofia occidentale*, a cura di A. Dezi, Mimesis, Milano 2021. Cfr. anche un testo molto importante per capire la teoria della conoscenza del filosofo russo, vale a dire: P. FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, a cura di N. Valentini, tr.it. R. Zugan, SE, Milano 2017. Sulla "gnoseologia platonica" di Florenskij, si veda in particolare OPPO, *Antinomy and Symbol*, cit., 59-80.

⁴⁴ Losskij, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., 60.

direbbe Florenskij) ma è totalità e pienezza. In quella “triunità” circolare rublëviana vi è la perfetta stabilità; vi è un’idea di assoluto e dunque di salvezza assoluta, vale a dire, non *relativa* alle nostre “identità” particolari di questa vita. Quell’assoluto, in verità l’“Assoluto”, è proprio ciò che non è identico a se stesso, perché è “in” Dio ed è “da” Dio (da qui, non a caso, nasce il problema con il *filioque*).

Ecco qual è il nodo del problema fin qui discusso in un’ottica ortodossa: da una prospettiva trinitaria si tratta di porre la questione escatologica nei termini di una *antinomia* che non prevede gradi di risoluzione, ma resta tale, cioè contraddittoria. E soprattutto, con lo stesso grado di contraddittorietà, non riguarda solo il “tempo” successivo alla fine dei tempi, ma anche il nostro presente. Come spiega bene Meyendorff nel suo fondamentale saggio su Palamas, il Dio dei cristiani e delle scritture è un Dio vivente ma è anche essenzialmente trascendente a ogni creatura. In tal modo, perfino quando manifesta se stesso, resta inconoscibile nella Sua essenza. E tuttavia, conclude Meyendorff, «a revelation of the divine essence would bring God down to the level of creatures and make man a “God by nature”»⁴⁵. In altre parole, la contraddizione è sempre mutua, ossia si muove in una doppia direzione opposta: riguarda Dio nei confronti dell’essere umano così come l’essere umano nei confronti di Dio⁴⁶. Il tanto discusso “posto vuoto” dell’icona della Trinità è il posto di questa antinomia. La teologia di Palamas, secondo Meyendorff (e Florenskij è assolutamente in questa linea), aiuta a comprendere la contraddizione di una creatura che non possiede e non vede Dio, il quale resta sempre l’unico ad agire, ma che, conoscendo l’essenza divina in Cristo in un’altra misura (essa stessa antinomica), in qualche modo ugualmente lo possiede. L’esito di questa antinomia, di questa circolarità, è l’assoluto: l’assoluto che non ammette deroghe o riduzioni di significato, ma è una sorta di contraddizione vivente. Con una traduzione profana, probabilmente un po’ forzata, potremmo definire questa come una figura del tragico. In questo senso non sbaglia Vladimir Losskij a usare il termine “mistica” quale principale appellativo della Chiesa d’Oriente, laddove questo termine, inteso dentro quella precisa tradizione, è quasi sinonimo di scomodità, cioè di distanza da ogni *accomodamento*. Il “nodo del problema”, prima accennato, è riuscire a comprendere questa contraddizione e a stare in essa fino in fondo, ben sapendo

⁴⁵ MEYENDORFF, *St Gregory Palamas and Orthodox Spirituality*, cit., 118

⁴⁶ Per una chiarificazione di questo punto in rapporto anche alla questione del *filioque*, si veda uno dei capitoli più importanti dell’opera *La teologia mistica della Chiesa d’Oriente*, ossia il terzo, “Dio-Trinità”: LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d’Oriente*, cit. 39-60.

che la soluzione più semplice e più praticata è quella di scioglierla o risolverla in favore di una delle due parti; ma in tal modo, evidentemente, si mette fine alla contraddizione stessa.