

Roberto Revello

**Come in uno specchio.**

**Il confine simbolico di Pavel Florenskij**

L'interesse per i mistici o il fascino che esercitano implica un altro tipo di rapporto con le religioni. Certo, in Occidente lo studio è attualmente determinato meno dalla necessità scientifica di difendersi contro Chiese oggi sempre più minoritarie. Ma, per questo fatto, è portato a ritenere il linguaggio mistico come il simbolo – persino la metafora – di un'“Essenza” nascosta da riconoscere filosoficamente oppure di un “senso di esistenza”, concettualmente da chiarire, di una società che ha cessato di essere religiosa. [...] Lo studio della mistica permette allora una esegesi non religiosa della religione. Nella relazione storica dell'Occidente con se stesso, essa dà luogo ancora ad una reintegrazione che liquida il passato senza perderne il senso.<sup>1</sup>

Riprendendo in parte un precedente lavoro servito da introduzione all'edizione della *Colonna e il fondamento della verità*<sup>2</sup>, cercheremo di mettere sinteticamente in evidenza un nucleo teoretico-morale della riflessione più teologica e spirituale di Pavel Florenskij. Teoretico in quanto si esprime uno stile di pensiero che riguarda temi fondanti quali l'essere, l'identità e la differenza; morale in quanto il modo di vedere, affrontare e sviluppare tali questioni implica ed è implicato da una visione che è un atteggiamento di fondo nei confronti della realtà nel suo senso più assoluto – come ci viene ricordato: “Anche il modo in cui vediamo e descriviamo il mondo è moralità”<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> M. de Certeau, *Mystique*, in *Encyclopaedia universalis*, t. XI (1971), pp. 521-526, p. 526; la traduzione di questo articolo compare ora nella raccolta Id., *Sulla mistica*, tr. it. a cura di D. Bosco, Morcelliana, Brescia 2010, p. 68.

<sup>2</sup> R. Revello, *L'eternità del giorno. Il simbolo e l'infinito nella prospettiva trinitaria e sofianica di P.A. Florenskij*, in P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, Mimesis, Milano-Udine 2012, pp. 7-44.

<sup>3</sup> I. Murdoch, *Esistenzialisti e mistici. Scritti di filosofia e letteratura*, tr. it. di E. Costantino, M. Fiorini, F. Elefante, il Saggiatore, Milano 2014<sup>2</sup>, p. 100.

Presteremo, anche il medesimo credito a cui fa riferimento la citazione sopra di Michel de Certeau, in merito alla possibilità, da parte della mistica<sup>4</sup>, di consentire “una esegesi non religiosa della religione”, disposti a riconoscere che il “senso di esistenza”, rinvenibile in alcune sue espressioni, possa ispirare formazioni concettuali molto originali e rilevanti anche per un pensiero non direttamente interessato a questioni e fenomeni della sfera religiosa. Infatti, andando oltre la considerazione banale, per quanto importante, sull’influenza imprescindibile, anche per il nostro pensiero laico e secolare di oggi, dei teologumeni ereditati storicamente, possiamo interrogarci su come, “combattendo” con quei contenuti religiosi, la mistica abbia cercato di scoprirne e attualizzarne il senso per una concreta esperienza umana e chiederci se da questa ricerca non siano rinvenibili nuclei filosofici di notevole interesse. Che del resto dietro a ogni parola e concetto vi sia una visione morale profonda, spirituale, insomma: una vita propria da testimoniare o altrui da comprendere, è un modo più che legittimo di fare almeno un certo tipo di filosofia<sup>5</sup>.

Nello specifico, sottolineeremo un rilievo teoretico molto preciso e di forte attualità che emerge da differenti riflessioni di Pavel Florenskij: un pensiero del fondamento divino che è tutt’uno con una radicale metafisica dell’immagine, del pensare l’essere come immagine, e che in virtù di ciò declina in maniera insolita e profonda il rapporto identità-differenza. Scartato fin da subito lo stereotipo dell’immagine come “copia di qualcosa”, la differenza ontologica non viene affrontata a partire da analisi su astratti rapporti tra l’essere e l’ente – secondo la modalità ontologica di pensare l’identità che Florenskij definisce appunto ὁμοιουσία, *omoiousia*, pensiero dell’identità secondo genere e specie. Invece essa è declinata a partire da un sentimento, da una percezione teofanica che vede nel fondamento divino della realtà un originario specchio, un’identità comunicantesi per alterità che rende immanente in ogni ente un’immagine di sé – secondo un’identità simbolica pensata nei termini dell’ὁμοουσία, *omousia*, come vedremo. Per dare un esempio di questa prospettiva, partiremo da un passo cruciale de *La colonna e il fondamento della verità*, la quarta lettera<sup>6</sup>, “La luce della verità”, che tocca la fondamentale riflessione trinitaria quale “fondamento” per l’uomo del *logos*.

<sup>4</sup> Evidentemente stiamo utilizzando il termine “mistica” in un senso generale e non adeguatamente contestualizzato, riferendoci a un’opera e a un autore che sarebbe assai riduttivo definire esclusivamente “mistici”.

<sup>5</sup> Pensiamo, ad esempio, al rilievo dato da Cora Diamond – nel contesto della filosofia analitica! – sul fatto che “afferrare un concetto [...] non è solo una questione di sapere come raggruppare cose sotto quel concetto: significa essere in grado di partecipare alla vita-con-il-concetto” (C. Diamond, *L’immaginazione e la vita morale*, tr. it. a cura di P. Donatelli, Carocci, Roma 2006, p. 71).

<sup>6</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., pp. 107-133.

Emerge pertanto anche nella filosofia religiosa di Florenskij un'ontologia che si potrebbe definire "docetista" – che "trasforma in puro specchio"<sup>7</sup> –, per riprendere una categoria interpretativa di Henry Corbin, proveniente dalla storiografia cristologica e connotata negativamente, ma da lui utilizzata per rintracciare alcune precise tendenze spirituali-filosofiche all'interno dei tre monoteismi abramitici. Docetismo come riabilitazione della δόξα (*doxa*), che non è solo "opinione", bensì "apparenza" non più contrapposta all'essere, ma suo significato più originario<sup>8</sup>. Altro significato non trascurabile in questo contesto: δόξα come "gloria", parola con precisi rimandi teologici, dallo *xvarnah* mazdeo<sup>9</sup>, all'energia divina irradiata nella luce del Tabor<sup>10</sup>, la trasfigurazione che è a fondamento dell'arte dell'icona. Vedremo dunque, ancora sinteticamente, come in una tale metafisica della visione, dell'apparire, ogni fenomeno non possa non essere pensato come simbolo. Sottolineremo la dimensione al contempo ontologica e gnoseologica del simbolo secondo Florenskij, dimensione che modella tutta la conoscenza (ma anche la prassi) dell'essere umano, e ci serviremo anche di alcuni confronti puntali e notevoli con il lavoro interpretativo della gnosi shī'ita compiuta da Henry Corbin, data la rilevante e non casuale affinità riscontrabile.

Abbiamo accennato a un sentimento teofanico, che è particolarmente forte in questa famiglia di spirituali e mistici, incantati tanto da Dio quanto però dal mondo. Non è solo Corbin a parlare di un avversario, la tendenza iconoclasta e nichilista di un monoteismo rigido (anche e soprattutto quando secolarizzato), che di fronte al paradosso di fare di Dio un ente tra gli enti o di farne un nulla che annichila, sceglie la seconda via<sup>11</sup>. Un'antica tensione evocata nel modo più suggestivo dalla scrittrice

<sup>7</sup> H. Corbin, *Corpo spirituale e Terra celeste*, tr. it. di G. Bemporad, Adelphi, Milano 2002<sup>2</sup>, p. 41.

<sup>8</sup> Secondo l'invito anche di Heidegger, in riferimento alla *Erscheinung*, in *Essere e tempo*, tr. it. di P. Chioldi rivista da F. Volpi, Longanesi, Milano 2001, pp. 43-46.

<sup>9</sup> Energia di trasfigurazione già per il mazdeismo, cfr. H. Corbin, *Nell'Islam iranico II. Sobrawardī e i Platonici di Persia*, tr. it. di R. Revello, Mimesis, Milano-Udine 2015, pp. 99-162: "Gloria, illuminescenza, splendore, regalità, Maestà irradiante, Fuoco vittorioso e sovranaturale, Aureola, ecc. In sintesi, l'idea di luce, di gloria e di regalità, di un fuoco di natura sovransensibile, ma che si manifesta attraverso certi segni nel mondo sensibile". E naturalmente, cfr. Id., *Corpo spirituale e Terra celeste*, cit., pp. 43 ss.; o per le connessioni con l'ermetismo, cfr. Id., *Tempo ciclico e gnosi ismailita*, tr. it. di R. Revello, Mimesis, Milano-Udine 2013, p. 39.

<sup>10</sup> La trasfigurazione di Gesù sul monte Tabor, in particolare per la tradizione cristiano-orientale palamita (riferimento essenziale per Florenskij), è l'esempio reale e perfetto della manifestazione di Dio, nella doverosa distinzione tra la sostanza divina impartecipabile e le sue energie increate (ma partecipabili). Cfr. Ch. Cantarelli, in *L'icona come metafisica concreta. Neoplatonismo e magia nella concezione dell'arte di Pavel Florenskij*, Centro Internazionale Studi di Estetica, Aesthetica Preprint, Palermo 2011, p. 59.

<sup>11</sup> Definito come "paradosso del monoteismo", è un concetto cardine e ricorrente nelle sue opere. Tra le molte pagine a riguardo, cfr. H. Corbin, *Il paradosso del monoteismo*, tr. it. di R. Revello, Mimesis, Milano 2012, pp. 27-89.

americana Flannery O'Connor, nel suo racconto *La schiena di Parker*. Parker è un “semplice” di questo mondo la cui prima illuminazione di un senso straordinario delle cose gli viene dalla visione di un uomo tatuato, durante una fiera di paese: “l’arabesco di uomini, animali e fiori sul suo corpo sembrava animato da una misteriosa vita propria... Finché non aveva visto l’uomo della fiera, non gli era mai venuto in mente che ci fosse qualcosa di straordinario, nel fatto di esistere”<sup>12</sup>. Sarà la religiosissima e bigotta moglie Sarah a scagliarsi con violenza contro di lui quando si farà tatuare il volto di Cristo sulla schiena, sarà insomma Sarah a non riconoscere Cristo – “Dio non ha la faccia. È uno spirito. Nessun uomo vedrà mai il suo volto... Idolatria!”<sup>13</sup> – in nome di un monoteismo nemico del mondo. Con ciò si potrebbe forse anche pensare che vi sia una moralità e un “senso di esistenza” che precede le tradizioni religiose stesse, immanente a un’esperienza tutta umana.

## Dio a specchi

Al posto di Io singoli, dispersi, ostinatamente se stessi, abbiamo una diade, un essere uni-duale il cui principio d’unità è in Dio. [...] D’altronde ciascun Io vede la propria immagine di Dio nell’immagine di Dio dell’altro Io, come in uno specchio.<sup>14</sup>

Dopo aver dimostrato le antinomie di ogni fondazione trascendentale, con il *regressum in indefinitum* – cioè nel cattivo infinito, potenziale e non attuale – del principio di ragion sufficiente, e con lo “spirito di morte, di vuoto, di annientamento”<sup>15</sup> della legge di identità, della sua sterile, egoistica formula  $A = A$ , dopo aver verificato l’autocontraddittorietà di ogni forma di *scepsi*, la quarta lettera de *La colonna* svolge un ruolo fondante, perché in quel capitolo, più che in altri, Florenskij arriva ai principi fondamentali della sua *Weltanschauung*, per spiegare e risolvere la scommessa sull’ipotesi della Trinità come unica Verità translogica che possa dare contenuto, senso e forma alla ragione stessa.

Ma come può essere “occhio dell’intelletto”<sup>16</sup> un dogma – l’identità sostanziale e la differenza ipostatica delle tre persone del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo? Un dogma che, pur reggendo tutto il cristianesimo, è per l’intelletto in prima istanza nient’altro che ipotesi, un’ipotesi somma-

<sup>12</sup> F. O’Connor, *La schiena di Parker*, tr. it. a cura di D. Rondoni e M.S. Falagiani, BUR, Milano 2010, p. 287.

<sup>13</sup> Ivi, p. 308.

<sup>14</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 123.

<sup>15</sup> Ivi, p. 76.

<sup>16</sup> Ivi, p. 132.

mente antinomica e intellettualmente insondabile? A cosa viene incontro la ragione disperata, impossibilitata a giustificarsi da sé sul piano puramente umano ed empirico?

La natura di ciò che si viene a sperimentare – e che per il momento si offre solo come ipotesi –, il campo in cui si esercita la riflessione di questa quarta lettera, ridefinisce e fonda i punti basilari della filosofia di Florenskij. Ovvero, viene in gioco il concetto di identità, un'identità antinomica che supera e inverte quella meramente logica e astratta di cui si serve la ragione nel suo orizzonte solipsistico: l'identità-unisostanzialità della *homousia* (ὁμοουσία), l'identità numerica contrapposta all'identità-*omoiousia* (ὁμοιουσία), ossia alla mera somiglianza generica-specifica. Viene messo in gioco il rapporto verità-vita-amore. Si fonda il motivo del simbolo, che, da quanto appena detto, viene a configurarsi con una marcatura profondamente ontologica, cifra dell'*uno* e dei *molti* in cui non si esprime un'estrinseca analogia tra cose o rapporti, ma l'identità (numerica) del principio.

Va evidenziato come tutto ciò per Florenskij sia racchiuso, fondamentalmente, in un unico punto: ciò che dà senso ai principi del *logos* è la Trinità, la divinità triipostatica, così come la confessione di fede cristiana – almeno nella prospettiva ortodossa – è *solo* questo simbolo del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo. La scommessa, la scelta è nell'aprirsi a questa ipotesi che deve viverci come fede<sup>17</sup>, o nel chiudersi in un modo di vedere la realtà che sempre più si è andato affermando nei campi della scienza e nei modi di vita occidentali, il mondo pensato dalla razionalità astratta e soggettivistica moderna, quella del “concetto morto e immobile”<sup>18</sup>, paralizzata dall'egoismo dell'io e del non-io. È la *geenna* del principio di identità della ragione astratta che trionfa nell'epoca moderna: “quanto più è rigorosa la definizione dell'identità, tanto più distintamente dà rilievo nel suo oggetto all'identità delle caratteristiche”, cioè può pensare esclusivamente nei termini di una *omoiousia*, identità generica, esteriore e formale, “e più decisamente esclude dalla propria visuale l'identità numerica; sempre e dovunque si tratta di *cose*”<sup>19</sup>. L'astratto su cui lavora il raziocinio non può consentirgli di cogliere la radice del suo operare perché è estraneo alla vita, le sue tautologie (l'identità dell'io = io) sono i momenti morti privi di qualsiasi legame tra loro: “Il *razionalismo*, cioè la filosofia del concetto e del raziocinio, è la filosofia della cosa e dell'immobilismo senza vita,

<sup>17</sup> E “il cuore e l'anima di questo ‘uscire da se stessi’” è designato esattamente da Florenskij come un “atto di fede” (P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 109).

<sup>18</sup> Ivi, p. 114.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

perciò ancora una volta è totalmente legato alla legge dell'identità; è, in breve, la *filosofia dell'omoiousia*"<sup>20</sup>.

In che termini l'esperienza di fede nella Trinità rifonda la ragione e consente di pensare la vita, l'*uno* e i *molti*? Ci è ormai chiaro che non è nella morta cosa il senso che andiamo cercando. La vita contraddice il dato, perché come continua *creazione* essa è il superamento del dato. Se è in questione la vita, i modi di questa verità fondante dovranno comprendere – ma non risolvere – lo scandalo della contraddizione, cioè l'alterità che deve costituire l'identità, i molti che postulano l'uno, il finito che richiama l'infinito. Non potrà che essere una verità *fuori* dalla ragione al cui interno non si è trovato fondamento. Un essere vivente che si dia come verità all'uomo, la Verità che comprenda nel suo essere la relazione della molteplicità nell'identità è esattamente la vita dell'essere trinitario.

L'identità numerica è il principio dell'uno e dei molti, perché, come dice Aristotele, è una unità che può darsi solo nell'esistenza, ossia che può riguardare più esseri distinti o un unico essere pensato come identico a se stesso, cioè come se fosse due esseri invece che uno<sup>21</sup>. Questa identità numerica “è la caratteristica più profonda e, si può dire, unica della persona viva”<sup>22</sup>. Cioè risiede nel flusso di sintesi della vita personale stessa e, in quanto tale, è insondabile nel suo specifico, indefinibile benché presente e realissima. Un'identità interiore, misteriosa, di contro appunto all'identità esteriore della cosa, l'*omoiousia*. In quanto viva, dinamica e insondabile nel suo cuore, questa identità-persona “la si può solo descrivere, spiegare, rimandando alla fonte, all'origine prima dell'idea di identità che è denominata identità originaria e si trova nell'interiorità della persona viva”<sup>23</sup>. Costituendo quella che è la caratteristica più profonda della persona, l'identità numerica non può essere risolta in un concetto: “è possibile creare solo un *simbolo* della caratteristica radicale della persona, un *segno*, una *parola*, e poi, senza definirlo, immetterlo *formalmente* in un sistema di altre parole e disporne come se rientrasse fra le comuni operazioni sulle parole, ‘come se’ fosse effettivamente il segno di un *concetto*”<sup>24</sup>.

Le cose possono essere sussunte nei simboli perché sono intrinsecamente simboliche, perché la loro identità è simbolica. I simboli non sono mai meramente cose, segni dell'intelletto astratto, morti. È così anche per il pensiero stesso dell'uomo, quando si è aperto alla vita e al mistero della

<sup>20</sup> *Ibidem*.

<sup>21</sup> Cfr. Aristotele, *Metafisica*, V, 9 (tr. it. a cura di G. Reale. Rusconi, Milano 1999, pp. 217-219).

<sup>22</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 115.

<sup>23</sup> *Ibidem*.

<sup>24</sup> Ivi, pp. 115-116.

Trinità ed è quindi un pensiero capace di *pensare l'uno* (e i *molti*). Visto il simbolo come la stessa vita-amore di Dio per il creato, si capisce quindi perché già a partire da un'opera molto importante, ossia *Il significato dell'idealismo*<sup>25</sup>, Florenskij elabori una concezione dell'*idea* platonica potente e suggestiva: l'*idea* come simbolo e, in quanto espressione del mistero personale, *volto*. “Ed allora che cos'è l'*idea*? È l'aspetto, la forma, la specie, non per se stessa, ma in quanto fornisce la conoscenza di ciò di cui è proprio la forma o la specie. L'*idea* è il volto (*lico*) della realtà, ma soprattutto è il volto dell'uomo, non nella sua causalità empirica, bensì nel suo valore conoscitivo, cioè sguardo, espressione del volto dell'uomo” che quando davvero conosce è dialettico. “Così Platone afferma che '[...] colui che è capace di una visione comprensiva – sinottica – è dialettico e chi non lo è no'”<sup>26</sup>.

Essere uno nella diversità è il mistero dell'identità numerica. Ovvero la persona umana, il suo scandalo felice dell'essere a *immagine* di Dio. Nel cuore di questo pensiero cristiano – a cui è particolarmente sensibile il cristianesimo ortodosso nella sua accentuazione della *divinizzazione* dell'uomo – la *somiglianza* dell'uomo a Dio non è in forza di un richiamo, di un'analogia esteriore, ma si fonda su una *partecipazione*, come ricorda Lossky:

Il “soffio divino” indica dunque un modo di creazione in virtù del quale lo spirito umano è intimamente legato alla grazia, prodotto da essa, come il movimento dell'aria è prodotto dal soffio, contiene questo soffio, è inseparabile da lui. L'espressione “particella di divinità” indica una partecipazione all'energia divina propria dell'anima.<sup>27</sup>

Stando così le cose, nell'uomo stesso si riproduce l'antinomia del finito e dell'infinito, dell'*uno* e dei *molti*. Ciò che infatti ci rende veramente uomini non può essere la natura che è un comune transeunte, contingente e indeterminato, ma questa somiglianza a Dio che però, allo stesso tempo, è data in tutti gli uomini. Per riprendere ancora le parole di Lossky:

La distinzione tra la natura e le persone riproduce nell'umanità l'ordine di vita divino espresso dal dogma trinitario. È il fondamento di tutta l'antropologia cristiana, di tutta la morale evangelica, perché il cristianesimo è ‘un'imitazione della natura di Dio’ come dice San Gregorio Nisseno.<sup>28</sup>

<sup>25</sup> Id., *Il significato dell'idealismo*, nuova edizione a cura di N. Valentini, tr. di R. Zupan, SE, Milano 2012.

<sup>26</sup> Ivi, p. 138.

<sup>27</sup> V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'oriente*, tr. it. di M. Girardet, il Mulino, Bologna 1967, p. 109.

<sup>28</sup> Ivi, p. 115.

La profondità del mondo si può avvertirla – e solo avvertirla, esprimendola incompiutamente – se si è consapevolmente nelle “viscere della Unicità divina”<sup>29</sup>:

Io piego le ginocchia davanti al Padre del Signore nostro Gesù Cristo [...] perché vi conceda – scrive l’Apostolo Paolo nella lettera agli Efesini – di essere profondamente rafforzati dal suo Spirito nell’uomo interiore. Che il Cristo abiti per la fede nei vostri cuori e così, radicati e fondati nella carità, siate in grado di comprendere con tutti i santi quale sia l’ampiezza, la lunghezza, l’altezza e la profondità (Ef 3,14-15-18).<sup>30</sup>

Ponendo il simbolo della Trinità a fondamento della nostra stessa identità, come insondabile verità che dall’esterno fonda la nostra ragione, la nostra capacità di pensare, Florenskij non vuole semplicemente legittimare una “teodicea” e compiere un’apologetica del dogma cristiano. Si sforza di rendere presente il fondamento simbolico del nostro pensiero (e del nostro essere). Quand’anche si volesse andare oltre al problema della Trinità, della fede o meno in esso, resta la potenza del simbolo, il pensiero e le vicissitudini che lo hanno stimolato e i pensieri e le esperienze, le influenze enormi, che esso a sua volta, per secoli, ha determinato. Una cosa impossibile è stata espressa: l’unicità dell’*ousia* e la differenziazione ipostatica. Dunque, l’economia<sup>31</sup> trinitaria stessa è intrinsecamente, misteriosamente, immaginale. Economia: “Dio è unico ma con un modo di dispensazione che chiamiamo economia”<sup>32</sup>, essa è quella realizzazione che “dispone l’unità in trinità”. Il Figlio è costituito in principio, come immagine naturale invisibile del Padre. Come noto, il cristianesimo ortodosso non ha ammesso il *Filioque* nella processione della Terza Persona, ritenendo che lo Spirito Santo proceda *solo* dal Padre e *tramite* il Figlio<sup>33</sup>. Si è temuto che si potesse nascondersi, nella formulazione cattolica, una tendenza razionalistica a fare delle tre ipostasi tre modi di un’unica so-

<sup>29</sup> Cfr. P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 110.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 105-106.

<sup>31</sup> Per la ricchezza di tale concetto rimandiamo a M.-J. Mondzain, *Immagine icona economia. Le origini bizantine dell’immaginario contemporaneo*, tr. it. di A. Granata, Jaca Book, Milano 2006, pp. 27-91.

<sup>32</sup> Tertulliano, *Adversus Praxeam Liber*, II, 229, 1-5, 156 b, 15.

<sup>33</sup> “Se la prospettiva più o meno marcatamente antropocentrica soggiacente all’attuale riflessione teologica ha teso, nei recenti contatti ‘ecumenici’ e specialmente da parte occidentale, ad attenuare l’importanza della differenza dottrinale espressa dal *Filioque*, un’attenta considerazione storica della questione non può in realtà non riconoscere a questo elemento un valore altamente qualificante in rapporto al metodo in cui in Oriente e in Occidente la riflessione cristiana si è accostata al mistero di Dio e ne ha formulato la propria comprensione” (C. Alzati, *La chiesa ortodossa*, in G. Filorano (a cura di), *Cristianesimo*, Laterza, Roma-Bari 2007, p. 467).

stanza, a scapito quindi della necessità di unificare misteriosamente la compresenza paradossale di identità e di differenziazione, attuata per mezzo della distinzione tra οὐσία e ὑπόστασις – due concetti fino alla formulazione del concilio ritenuti identici, indicanti la sostanza, come ricorda Florenskij<sup>34</sup> – cioè un'unica *ousia* e una tripla Ipostasi: la verità che sia solo dal Padre la generazione del Figlio e la processione dello Spirito ricorda e non affievolisce la distinzione delle tre Ipostasi<sup>35</sup>. Che cosa rende distinguibile, dunque, οὐσία e ὑπόστασις? Per quanto parli di un “paragone rozzo”, ci sembra molto significativo che Florenskij ricorra ancora una volta a una spiegazione “ottica”, di specularità, tale per cui il pensiero più profondo del fondamento è un pensiero di immagini:

I contenuti delle due parole che vogliamo analizzare stanno l'uno all'altro *come l'oggetto alla sua immagine speculare*, come una mano all'altra, come un cristallo destro a un levogiro, ecc. In tutti questi casi avvertiamo con chiarezza la diversità di un oggetto dall'altro, ma sotto l'aspetto logico *non li possiamo* definire se non l'uno con *ricorso* all'altro: nell'appercezione le cose stanno diversamente, ma quando ci si domandi *in che cosa* consista la diversità di fatto non possiamo non considerare identico il diverso: siamo costretti formalmente a riconoscere l'identità<sup>36</sup>.

Solo il simbolo in cui si specchiano tiene unite queste tre Persone e la loro identità.

## Il confine del simbolico

Nell'opera di Florenskij emerge ampiamente l'idea di uno spazio intermedio in cui si situi la funzione e la consistenza ontologica del simbolico

<sup>34</sup> “È noto che né la letteratura sacra né quella profana dell'epoca prenicena conoscevano la differenza tra i termini οὐσία e ὑπόστασις, *ousia* e *ipostasis*, che poi divennero termini tecnici. Nel linguaggio filosofico οὐσία equivaleva perfettamente a ὑπόστασις e questo fino al secolo V dopo Cristo. [...] La grandezza incomparabile dei padri niceni si rivela nel fatto che osarono impiegare un'espressione totalmente identica per significato, superando con la fede il raziocinio, e, grazie a questo coraggioso colpo d'ala, acquistarono la forza di esprimere esattamente, perfino dal lato puramente terminologico, l'inesprimibile mistero della Triadicità” (P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., pp. 94-95).

<sup>35</sup> “Se si è colto l'accento diverso delle due dottrine trinitarie, si comprenderà perché gli orientali abbiano sempre difeso il carattere ineffabile, apofatico, della processione dello Spirito Santo dal Padre, sorgente unica delle persone, contro una dottrina più razionale che, facendo del Padre e del Figlio un principio comune dello Spirito Santo, poneva il comune al di sopra del personale; dottrina che tendeva ad indebolire le ipostasi, confondendo le persone del Padre e del Figlio nell'atto naturale della spirazione e facendo della persona dello Spirito Santo il legame tra i due” (V. Lossky, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente*, cit., p. 56).

<sup>36</sup> Ivi, p. 94 (corsivo nostro).

e dell'immaginale: esattamente un non luogo, o meglio un confine puramente ideale (nel senso però rigorosamente etimologico di *idea*, quale visione). Parlando della realtà simbolica della parola, Florenskij la connota come un canale di collegamento tra la polarità del soggetto conoscente e la polarità della realtà conosciuta per suo tramite, tra il contenuto psichico e la sua consistenza fonetica, tra l'Io e il non-Io: "La parola è né l'uno né l'altro di ciò che è stato unito [...], come il ponte che unisce due rive non è né l'una né l'altra riva e muore nella sua qualità di ponte se perde uno dei punti di appoggio"<sup>37</sup>. Particolarmente efficace per provare a delineare il tipo di spazio dell'operatività simbolica intesa da Florenskij è il suo ricorso al concetto di *isotropo* in geometria. L'immaginario della geometria insegna che, per quanto si avvicinino due punti nello spazio, è possibile stabilire un collegamento nel quale la loro distanza equivalga a zero. Si ha allora un "rapporto isotropico" che mette *in contatto* i due punti, congiunti dunque da qualcosa che non "occupa" spazio ma c'è e quindi, al contempo e paradossalmente, li mantiene tanto separati quanto uniti. La simbolicità della parola sarebbe, allora, "un isotropo ontologico"<sup>38</sup>.

Un'analogia a cui si rifa sostanzialmente, pur con altri termini e immagini, Ibn 'Arabī stesso, a proposito di un concetto fondamentale per l'esoterismo islamico, quello di *barzakh*<sup>39</sup>:

È una separazione ideale tra due cose vicine che mai precipitano l'una sull'altra; è, ad esempio, il limite che separa la zona d'ombra e la zona rischiara-  
rata dal sole. Tuttavia i sensi non sono capaci di constatare una separazione  
materiale tra i due [...]. Questa separazione è il *barzakh*. Ciò che si percepisce  
coi sensi è una delle due cose (la zona d'ombra o la zona di luce), non è il  
*barzakh*. Essendo le due cose vicine, esse hanno bisogno di un *barzakh* che  
non è né l'una né l'altra, ma in cui tuttavia si trova la virtualità di entrambi.  
Definendolo dunque tecnicamente così, il *barzakh* è il limite tra il conoscibile  
e l'inconoscibile, l'esistente e il non-esistente, il positivo e il negativo, l'intel-  
legibile e il non intellegibile. È semplicemente Immaginazione [...]. Infatti  
l'Immaginazione non è né esistente né non-esistente, né conosciuta né ignora-  
ta, né positiva né negativa.<sup>40</sup>

<sup>37</sup> P.A. Florenskij, *La venerazione del nome come presupposto filosofico*, in Id., *Il valore magico della parola*, tr. it. a cura di G. Lingua, Edizioni Medusa, Milano 2003, p. 33.

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> "Questo termine, di origine coranica, nel linguaggio simbolico dell'esoterismo esprime ogni sorta di discriminazione o di limite fra due ordini di diversa natura, ed è quindi suscettibile di numerose applicazioni" (A. Ventura, *L'esoterismo islamico*, Adelphi, Milano 2017, p. 171).

<sup>40</sup> Citazione del capitolo 63 del *Kitāb al-Fotūbāt al-Makkīya* di Ibn 'Arabī, cit. in H. Corbin, *En Islam iranien IV* (tr. it. in corso), Gallimard, Paris 1972, pp. 107-108.

Nel caso ancora della parola, sia che venga presa dal suo lato soggettivo, nella sua consistenza di contenuto mentale nel soggetto, sia che venga presa dal suo lato oggettivo, come fenomeno di segno scritto o di fenomeno fonetico, ci troviamo sempre di fronte a “una realtà che è più di se stessa” (definizione fondamentale del simbolo, per Florenskij)<sup>41</sup>. Ovvero di fronte a due realtà che non si toccano ma che sono in *contatto*. In quest’ottica, ritrovare dunque come imprescindibili l’esteriorità e la ripetitività della parola, della traccia, “nella vita solitaria dell’anima”<sup>42</sup>, non significa necessariamente arrendersi a una differenza vissuta come non-presenza, scacco e alienazione, se ci si sforza di pensare la presenza di un contenuto reale, e la presenza del soggetto stesso a sé, nei termini di un’identità simbolica, non cioè nei termini di una presenza semplice e coglibile da una pura intuizione diretta. Ma ancor prima, rispetto a un’analisi meramente teorica, questo approccio richiede il primato di un tipo di esperienza concreta che è l’esperienza di una viva *energia* che costituisce la realtà e che, per l’intero universo filosofico-spirituale a cui Florenskij si ricollega, e che si riconosce nella testimonianza di Gregorio Palamas, è ovviamente l’attività teofanica di Dio, quella Luce rivelata del Tabor che è energia divina scaturente dalla sua assenza, energia increata ma fisica. Pertanto la ripetitività dei segni, delle tracce, non ne fa meri doppi o illusioni di un modello a sua volta illusorio: la nostra impossibilità ad andare oltre essi per poter toccare direttamente un’identità è il mistero stesso di una rivelazione che è veramente conoscere attraverso veli che sono anche soglie e superfici vetrate. “O l’esistenza viene considerata come qualcosa di illusorio, oppure viene considerata come qualcosa di autentico. Allora [colui che pensa così] è un palamita”<sup>43</sup>.

In questo “non-luogo” si dà l’unità del suo fenomeno, essa è al contempo soggetto e oggetto della conoscenza. Non è da una posizione di

<sup>41</sup> P.A. Florenskij, *La venerazione del nome come presupposto filosofico*, cit., p. 28.

<sup>42</sup> Pensiamo a un passaggio fondamentale nel lavoro filosofico di J. Derrida che riguarda le *Ricerche logiche* di Husserl, cfr. *La voce e il fenomeno*, tr. it. di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 2010, p. 64 e *passim*. Dalla prospettiva altra di una filosofia del simbolo come quella di Florenskij, critica nei riguardi del logocentrismo occidentale moderno, potrebbe valere l’osservazione che su Derrida fa D.R. Loy in un’opera collettanea dedicata al rapporto tra la filosofia derridiana e la teologia negativa: “L’approccio di Derrida è ancora logocentrico, dal momento che ciò che deve essere decostruito non è soltanto il linguaggio ma il mondo in cui viviamo e il modo in cui viviamo in esso” (*The Deconstruction of Buddhism*, in H. Coward, T. Foshay, a cura di., *Derrida and Negative Theology*, Suny, New York 1992, p. 228, cit. da M. Ghilardi, *Derrida e la questione dello sguardo*, Aesthetica Preprint, Palermo 2011, p. 43. Si tratta della raccolta dei saggi di un colloquio a cui Derrida non riuscì a partecipare, ma su cui torna, *après coup*, nel saggio *Sauf le nom*, tr. it. a cura di G. Dalmaso, F. Garritano, in J. Derrida, *Il segreto del nome*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 127-177, cfr. p. 139).

<sup>43</sup> P.A. Florenskij, *La venerazione del nome*, cit., p. 46.

sogettivismo, di idealismo, che infatti si può sostenere tale posizione, poiché la parola non è un doppio, una pura differenza rispetto alla realtà che pronuncia, essa è “la realtà nella sua autenticità, nella sua *identità numerica* con se stessa”<sup>44</sup>.

L'illuminazione teofanica, la dimensione del simbolo, la mediazione “utopica” dell'immaginazione non sono pertanto prerogative di una esperienza straordinaria, poiché si tratta di andare più a fondo in ciò che è già dato nella conoscenza ordinaria. Come ricorda Silvano Tagliagambe, infatti:

Quando parliamo di invisibile non sempre e non necessariamente ci riferiamo all'“oltre”, all'“al di là”, al regno della trascendenza. Esso è infatti anche qualcosa d'immanente all'ambito della conoscenza, la cui esclusione dal campo della visibilità e dall'orizzonte degli stili percettivi e di pensiero disponibili dipende dalla *struttura e dall'organizzazione interna che vengono dati a questo campo* da quegli stessi stili, cioè dalla propria “*proibizione o incapacità di vedere*” che essi si impongono o assumono come vincolo.<sup>45</sup>

Rilievo che a suo modo cerca di esprimere la già citata nozione corbiniana di *docetismo*, da intendersi anche come “gnoseologia della conoscenza visionaria”, secondo la sua massima “*talem eum vidi qualem capere potui*”<sup>46</sup>: ciò che è il fondamento della conoscenza, della visione, è al contempo il suo orizzonte e quindi anche il suo limite e il suo punto cieco. Limite in cui incidono in maniera essenziale gli schemi dominanti e abitudinari del proprio modo di essere e dei personali interessi<sup>47</sup>, così come i preconcetti o le idee dal forte contenuto emozionale, archetipico, simbolico.

<sup>44</sup> Ivi, p. 34.

<sup>45</sup> S. Tagliagambe, *Il cielo incarnato. Epistemologia del simbolo di Pavel Florenskij*, Aracne Editrice, Roma 2013, p. 97.

<sup>46</sup> Espressione ricavata dagli *Atti di Pietro*, cfr. *Apocrifi del Nuovo Testamento*, a cura di L. Moraldi, UTET, Torino 1971, vol. II, pp. 1005-1006. È possibile ipotizzare che l'attenzione di Corbin su una tradizione cristologica docetista sia stata condizionata dalla lettura dell'opera di Henry de Lubac, *Aspects du bouddhisme*, edita nel 1951, Seuil, Paris 1951 (cfr. ivi, p. 105).

<sup>47</sup> Ancora S. Tagliagambe, come riferimento all'attenzione della cultura russa contemporanea di Florenskij a questo tipo di tema, rimanda ai lavori dello scienziato fisiologo A.A. Uchtomskij incentrati sulla nozione di “dominante”, “un particolare apparato di coordinazione localizzato nel sistema nervoso centrale da lui considerato il principio fondamentale dell'attività dei centri nervosi” (*op. cit.*, p. 89). In un processo di azione e retroazione, l'attitudine dell'osservatore e la dominante che si iscriverebbe nel suo apparato fisico-percettivo condizionerebbero la capacità osservativa e dunque la difficoltà o impossibilità di vedere alcuni elementi della realtà non dipenderebbero soltanto dalle stesse caratteristiche intrinseche del fenomeno o dai limiti costitutivamente fissi dell'osservatore.

Nel brano “Spiegazione della copertina”, Florenskij parla del *fenomeno dello specchio*, per mettere in rilievo come ogni fenomeno della visione sia costituito non solo dall’immagine esplicitamente visiva che possiamo oggettivare di fronte a noi, ma anche da un’immagine “indirettamente visiva”, immediatamente cieca, ma che consente il fenomeno della visione. Un esempio è la superficie dello specchio, il suo spessore trasparente che consente di essere oltrepassato a favore di ciò che sulla sua superficie viene a presentarsi.

La visione attraverso il vetro di una finestra porta ancora in modo più eloquente allo stesso sdoppiamento: accanto al paesaggio stesso, nella coscienza, è presente anche il vetro, che abbiamo visto prima del paesaggio, ma che non è più visibile in seguito, anche se è percepibile attraverso la visione tattile o semplicemente col tatto, per esempio toccandolo con la fronte.<sup>48</sup>

Un “vitreo spessore” che “è e non è; è davvero chiaramente rappresentato dal *to me on* di Platone”: si tratta di immagini “*come se fossero visive*” e corrispondono alla dimensione dell’immaginario<sup>49</sup> (o “immaginale”).

Henry Corbin chiama esplicitamente “fenomeno dello specchio” la manifestazione di una modalità di percezione della realtà in cui diventa evidente che ciò che informa la nostra esperienza non è qualcosa di dato oggettivamente, presente materialmente. A esempio della non cogenza della materialità nei riguardi dell’immagine che è sempre tutt’altro rispetto al suo supporto e luogo di manifestazione, Corbin descrive la Sala della Musica del Palazzo di ‘Alī Qapu a Esfahan, in Iran<sup>50</sup>: una stanza dove un’infinità di sagome di strumenti musicali sono scavate sulle pareti e le volte. Gli stucchi della stanza sono l’esempio di un’arte che fa tutt’uno con la spiritualità e la filosofia iraniche: precisamente, l’arte di “ritagliare in una materia il vuoto di una *silhouette*, quella di un vaso, oppure di un personaggio”<sup>51</sup>, affidando poi al colore in una superficie più profonda il compito di contrastare l’assenza e la presenza. Un altro modo di ricreare il fenomeno dello specchio: potremmo muovere la mano per lambire nel vuoto una di quelle forme eppure non è così che le “toccheremo”. È pro-

<sup>48</sup> P. Florenskij, *La prospettiva rovesciata e altri scritti*, a cura di N. Misler, Gangemi Editore, Roma 2003, pp. 136-137.

<sup>49</sup> Cfr. *ivi*, p. 138.

<sup>50</sup> Cfr. D. Shayegan, *Henry Corbin. La topographie spirituelle de l’Islam Iranien*, cit., pp. 23-24, in cui l’autore racconta la sua visita con Corbin alla Sala della Musica. “Avanzando verso una delle nicchie vuote, mi disse con una voce dolce e quasi sensuale: ‘Questo è il fenomeno dello specchio, allunghi la mano nel vuoto e non vi toccherà la forma; la forma infatti non è lì, è altrove, altrove...’”.

<sup>51</sup> H. Corbin, *Nell’islam iranico I*, tr. it. a cura di R. Revello, Mimesis, Milano-Udine 2012, p. 21.

prio nel *vuoto*, nell'*assenza* della materia lo spazio in cui l'immaginazione si esercita, consentendo la percezione di quelle forme.

Nello specchio il fenomeno dell'*isomorfismo* manifesta più che mai l'indipendenza delle forme da quel supporto materiale che è il loro luogo di apparizione. Come osserva Emanuele Coccia:

Un'immagine è la fuga di una forma dal corpo di cui è forma senza che questa esistenza esteriore arrivi a definirsi come quella di un altro corpo o di un altro oggetto. L'immagine è la forma in quanto vive in un altro corpo o in un altro oggetto. L'oggettività, la corporeità è ora il suo luogo, il suo sostrato, non una sua proprietà.<sup>52</sup>

In quanto sua immagine, il manifestato non implica affatto una comunanza "carnale", fisica, "ontologica" in senso stretto, tra il manifestante e ciò che viene manifestato. Se ancora possiamo parlare di ontologia, si tratta di un'ontologia *sui generis* (una definizione di Durand: ontologia "ontofonica" e non predicativa<sup>53</sup>): ancora usufruendo delle parole di Coccia

gli specchi ci ricordano che ci sono *immagini, che c'è del sensibile nell'universo*, e che il sensibile, le immagini non sono una proprietà delle cose, né l'accidente di una coscienza o animale. Esse sono, invece, un *essere speciale*, una sfera del reale separata dalle altre sfere, qualcosa che esiste in se stesso e che possiede un modo d'essere particolare, di cui è necessario descrivere le forme. [...] La filosofia scolastica si è a lungo interrogata sui principi di questa 'ontologia speciale'.<sup>54</sup>

## Il confine tra paradiso e inferno

Tenuto conto di quanto detto, non sorprende che la condizione dei "dannati" possa essere associata da Florenskij alla non visione, a uno specchio rotto.

Lo stesso termine "Ade" allude a questa lacerazione infernale della realtà, alla particolarizzazione della realtà, al solipsismo, perché là ciascuno dice: *Solus ipse sum!* Infatti Ἄδης, Ἄιδης oppure Ἄιδης (originariamente ἌΦιδης) deriva dalla radice √Fid, da cui il verbo *videre*, vedere, ἰδ-εῖν (vedere), e dall'alfa privativa α. L'Ade è il luogo, lo stato dove non c'è visibilità, che è invisibile,

<sup>52</sup> E. Coccia, *La vita sensibile*, il Mulino, Bologna 2011, p. 51.

<sup>53</sup> G. Durand, *Tâches de l'esprit et impératifs de l'être. Pour un structuralisme gnostique et une herméneutique docétiste*, in "Eranos Jahrbuch", 34 (1965), pp. 303-360, p. 324.

<sup>54</sup> E. Coccia, *op. cit.*, p. 57.

e dove non si vede. Platone dice: “ἐν Ἄιδου, τὸ εἰδὲς λέγω” (“nell’Ade, dico l’invisibile...”); Plutarco lo definisce “invisibile e non veduto”, Omero parla del “buio nebuloso” dell’Ade: ὑπὸ ζόφον ἡερόεντα.<sup>55</sup>

La stessa questione escatologica viene giocata sulla dimensione di confine che è quel nucleo più simbolico nell’uomo, la sua anima-immagine di Dio. Nella lettera ottava de *La colonna e il fondamento della verità*, dedicata alla “Geenna”, Florenskij si confronta con la concezione dell’inferno cristiano, nel tentativo di superare l’antinomia tra giustizia divina e amore divino, tra le visioni ingenuie dell’inferno come supplizio eterno (e perfino “fisico”) e l’eresia origeniana dell’apocatastasi, la redenzione universale del creato (senza sussistenza dell’inferno). Per Florenskij la comprensione della “verità” di entrambe le posizioni tra loro antitetiche deve portare ad affermare la realtà di ognuna, benché su piani diversi. La vera realtà ultima, la Realtà, è quella della riconduzione di tutta la creazione al Creatore, e del resto, da un punto di vista strettamente metafisico, la creazione non si è mai separata realmente dalla vita del Creatore. La separazione avviene proprio in quel luogo/non-luogo del confine dove l’anima, l’“aseità”, deve decidersi o per la chiusura contraddittoria del soggetto-Io, o per la vita di comunione intertrinitaria. Nell’“ultima ora” della prova del “fuoco” si consuma la perdita di quel mondo derivato che è stato prodotto illusoriamente dall’Io nel suo errore di una vita realmente separata dalla vita divina. Chi non riesce nell’anima a corrispondere all’immagine di Dio nel suo cuore è condannato a restare eternamente imprigionato in quella bolla immaginaria che è esattamente il nulla dell’Io separato, ed è questa condizione soggettiva la Geenna, da un punto di vista strettamente metafisico: una non-realtà. In questo senso, la comprensione di cosa sia l’eterna condanna in cui devono credere i cristiani non scalfisce la realtà piena, completa, totale della condizione perfettamente divina della Resurrezione, altrettanto necessario oggetto di fede dei cristiani.

Il “per sé” malvagio e iraso è un’agonia sempiterna, un tentativo impotente e incessante di uscire dallo stato della nuda “aseità” (dal mero “per sé”) e quindi arde continuamente nel fuoco inestinguibile dell’odio. È uno degli aspetti dell’autoaffermazione della creatura malvagia, un quadro vivente, pietrificato nella sua illusorietà a-soggettiva, un’autoidentità vuota dell’“Io” che non sa uscire dai confini dell’unico ed eterno momento del peccato, della sofferenza e dell’ossessionante avversione a Dio nata dalla sua impotenza, l’istante dell’ἐποχή insensata che si estende nell’eternità.<sup>56</sup>

<sup>55</sup> P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento della verità*, cit., p. 185 (lettera settima, “Il peccato”).

<sup>56</sup> Ivi, p. 211.

L'essere umano che non ha improntato il suo "carattere empirico" col proprio cuore cherubinico, che reca l'immagine inscalfibile di Dio (Cristo), ha forse ancora l'estrema possibilità di recidere da sé questa scorza condannata ("se la mano... tagliala"), ma è una prova e una decisione nell'intermondo, da parte dell'anima, di salire sulle ali del proprio cuore, di abbandonare il proprio fondamentale solipsismo e aderire alla vita dello Spirito, oppure di perdere la propria immagine che sarà restituita alla vita del proprio creatore. È una questione di identificazione, di immagine in cui rispecchiarsi, nel peccatore che sarà condannato o in quell'immagine di Dio che sempre ha albergato nell'uomo. Centrale è dunque, per Florenskij, la comprensione di quel "fuoco" di cui parlano costantemente le Scritture e che nell'immaginario popolare si riduce erroneamente a uno strumento di afflizione, alla condanna stessa, mentre è invece strumento di trasformazione

Il processo misterioso del giudizio di Dio è separazione, divisione, scelta, e questo è anzitutto il sacramento. Nessun sacramento trasforma il peccato in non peccato, perché Dio non giustifica l'ingiustizia. Il sacramento amputa la parte peccatrice dell'anima e per chi lo riceve rende il male oggettivamente nullo (coperto) e soggettivamente chiuso in se stesso, diretto contro se stesso, come un serpente che si morda la coda, come il diavolo rappresentato nelle antiche raffigurazioni del giudizio universale.<sup>57</sup>

Come possiamo vedere, anche il filosofo persiano Mollā Sadrā (1571-1640) si trova in una situazione perfettamente analoga a quella di Florenskij, cioè nella necessità di giustificare la "verità spirituale letterale"<sup>58</sup> di quei versetti del Corano dove si parla della condizione infernale e di quella paradisiaca, superando però al contempo tanto le valutazioni ingenuie e materiali quanto quelle intellettualistiche che in fondo rendono inspiegabili o svuotano di realtà e significato la verità religiosa del tema della resurrezione.

Così nel mondo intermedio chiamato *barzakb* è in gioco la corrispondenza della forma espressa dall'anima al piano superiore dello spirito, e questa "forma" è "il suo corpo sottile, psico-spirituale, corrispondente al suo *ethos*, alle sue maniere d'essere e di comportarsi"<sup>59</sup>. Vediamo ritmarsi tre piani, tre passaggi, per il processo della trasformazione che avviene nella resurrezione: dal mondo fisico a quello intermedio dell'anima e dal mondo intermedio dell'anima al mondo dello Spirito. Abbiamo la morte

<sup>57</sup> Ivi, p. 215.

<sup>58</sup> H. Corbin, *En Islam iranien IV*, cit., p. 98.

<sup>59</sup> Mollā Sadrā, *Glossa 629* al libro V di Sohrawardī, *Hikmat al-Isbrāq* ("La Teosofia orientale"), edizione litografica, Teheran 1315, cit. in H. Corbin, *op. cit.*, p. 118.

del corpo portata dall'angelo Azraele (morte materiale), il suono della "Tromba dell'ultima Ora" (il passaggio della prova, che corrisponde al momento del fuoco di cui parla Florenskij) e il suono della "Tromba dal folgorante bagliore" che è il passaggio alla vita dello Spirito<sup>60</sup>. L'*ethos* acquisito dall'anima determina la sua condizione *post mortem*, in virtù del suo essere stato o meno già fin d'ora simbolo del mondo superiore dello *Jabarūt* (il mondo delle pure Intelligenze, il mondo spirituale). Senza essere stata luogo/non-luogo di confine come apertura e non chiusura, la sua trasformazione nell'"ultima ora" non può avvenire, per via di una condizione meramente e specificamente soggettiva. L'anima che si è invece sviluppata in quanto *barzakh*, che ha preso "soggiorno" nel suo transiente passaggio come anticipazione, diviene allora l'"alba" per un nuovo giorno:

Perciò l'intermondo (il *barzakh*) costituisce un mondo distinto tra questo mondo e l'oltremondo. È il Soggiorno che dura (*dâr al-qarâr*, Corano, 40,42) come dura l'alba tra la notte e il giorno. È il soggiorno delle Anime e degli Spiriti che sono state trasferite da questo mondo dall'origine dei tempi e che lo saranno ancora fino alla consumazione dei tempi, allorché risuonerà l'ultima Ora, quella del Grande Sconvolgimento (*al-Tammât al-kobrâ*, Corano, 79,34).<sup>61</sup>

Il *barzakh*, l'anima con la sua facoltà immaginativa, dunque, sono già fin d'ora un paradiso o un inferno, a seconda di come essa si determina nei riguardi della dimensione spirituale. Il suo corpo acquisito, il corpo sottile, spirituale, reca con sé ciò che ha subito questa conformazione, nella separazione da quanto invece era solo un'autonomia immaginata dalla realtà divina. Se questa concrezione animica non si è data nella vita in questo mondo, all'io non resta che un'identificazione con ciò che viene scartato, annichilito.

<sup>60</sup> Ivi, p. 117.

<sup>61</sup> Ivi, p. 118.

## Come in uno specchio. Il confine simbolico di Florenskij

L'opera di Pavel Florenskij dimostra in maniera eclatante l'esistenza di nuclei teoretici e morali rilevanti, sviluppati a partire da temi concettuali appartenenti alle tradizioni religiose, e il cui interesse non consiste solo nella loro influenza storica, ma anche nella loro capacità di attivare orientamenti di pensiero tutt'altro che sorpassati. Il presente articolo, in particolare, accenna alle riflessioni florenskijane sul simbolo che comportano una concezione dell'essere non più oggettuale e identitaria e che può essere comparata anche con l'ispirazione "docetista" rinvenuta da Henry Corbin nella filosofia shī'ita.

PAROLE CHIAVE: simbolo, immagine, *barzakh*, dogma trinitario, docetismo, tradizione palamita, identità e differenza.

## Like in a Mirror. The Florensky's Symbolic Line

The work of Pavel Florensky clearly shows that there are relevant theoretical and moral aspects developed from issues of religious traditions. Their interest doesn't consist solely of their historical influence, but also of their capacity to activate fresh thinking. This article especially refers to Florensky's remarks about the symbol involving a conception of the being which isn't "object oriented" and identity-marking, and it can be compared to this "docetistic" inspiration Henry Corbin talks about.

KEYWORDS: symbol, image, *barzakh*, dogma of the Holy Trinity, docetism, palamite tradition, identity and difference.