

**«La più nobile delle cose è l'acqua».  
Schelling e Florenskij sulla radice cosmo-teogonica  
del pensiero filosofico**

*(«The Noblest of all Things is Water»: Schelling and  
Florensky on the Cosmo-theogonic Root of Philosophical  
Thought)*

**Andrea Dezi**

Far Eastern Federal University of Vladivostok (Russian Federation)

**Abstract**

*In a series of lectures delivered in 1909 at the Moscow Theological Academy, Florensky presented an audacious thesis: philosophy – he claimed – was born of the worship of the god Poseidon. Significant aspects of Russian and European culture converge in the fervent scientific, philosophical, artistic, and religious terrain from which the thesis stems. Among them, certainly the varied, yet consistent, already 'solid tradition of Russian Schellingianism' – as Florensky calls it. This essay studies the connection of Schelling's thought with Florensky's ideas on the Milesian origin of Western philosophy, attempting to illuminate, on the borderline between the philosophy of nature and the philosophy of mythology, the powerful antinomian structure of Florensky's thesis.*

**Keywords:** Schelling, Florensky, Milesian Philosophy, *Naturphilosophie*, Philosophy of Mythology

## **Abstract**

*Nel corso delle lezioni tenute nel 1909 presso l'Accademica teologica di Mosca, Florenskij presenta un'audace tesi: la filosofia – egli afferma – è nata dal culto di Poseidone. Significativi aspetti della cultura russa ed europea convergono nel fervente terreno scientifico, filosofico, artistico, religioso da cui scaturisce la tesi. Tra di essi, sicuramente la già «solida tradizione ideale dello schellinghianesimo russo». Il presente saggio studia il legame del pensiero di Schelling con le idee florenskijane sull'origine milesia della filosofia occidentale, muovendo a illuminarne, nella convergenza di Naturphilosophie e filosofia della mitologia, la feconda struttura antinomica.*

**Parole chiave:** Schelling, Florenskij, Filosofia milesia, Naturphilosophie, Filosofia della mitologia

[...] in seinen Ursprung zurückkehren,  
in das potenzlose Wasser, welches, wie Pindar sagt,  
das vornehmste aller Dinge ist.  
F.W.J. Schelling, *System der gesamten Philosophie  
und der Naturphilosophie insbesondere*, 1804

## **1.**

Nel semestre\* primaverile del 1909, presso l'Accademia teologica di Mosca, avente sede a Sergiev Posad, P.A. Florenskij presenta un ciclo di lezioni intitolato *Primi passi della filosofia*. Si tratta del secondo corso tenuto all'Accademia. Nel semestre precedente, ottobre-dicembre 1908, aveva esposto in quindici lezioni (Florenskij 2015a: 9–170) la sua *Introduzione, storico-teorica, alla storia della filosofia antica*. Florenskij insegnerà all'Accademia fino al 1918<sup>1</sup>. Nel corso di un

---

\* Il presente contributo riprende l'articolo pubblicato sulla Rivista di Filosofia Neo-Scolastica, CXIII (2021), 1: 225–246, con il titolo *Florenskij, Schelling e il culto milesio di Poseidone. Uno scorcio cosmo-teogonico del pensiero di Talete*.

decennio, a colloquio con studenti e colleghi, egli discute, sviluppa, riformula – non di rado contrae o distilla in raffinatissima teoresi<sup>2</sup> – molteplici temi e questioni di natura storico-filosofica, scorci più o meno audaci di una rigorosa indagine sulla storia della filosofia antica e moderna<sup>3</sup>.

Il corso del 1909 mantiene nondimeno una speciale importanza. Le undici lezioni presentate agli studenti tra gennaio e marzo 1909 sembrano perfettamente contenere, quasi a misura e preparazione, nel limite di una compatta prefigurazione tematica, il fervore delle acque sotterranee poi eccedenti nella più limpida e profonda produzione florenskijana. Non a caso, proprio dalle carte del corso del 1909, il filosofo trarrà un volumetto, inteso come epitome dell'intero suo lavoro didattico all'Accademia, intitolato anch'esso *Primi passi della filosofia*. L'opera, pubblicata a Sergiev Posad nel 1917, contiene tuttavia soltanto tre lezioni, precedute da una rapida, seppur densa e originalissima, introduzione metodologica. Nella dedica a Sergej Bulgakov (Florenskij 2015b: 174; tr. it.: 29), leggiamo della speranza – e del rammarico per non esservi ancora riuscito – di preparare per la pubblicazione anche le restanti lezioni del corso. Il progetto, come è noto, non avrà seguito. Restano la pubblicazione del 1917 e il manoscritto delle undici lezioni tenute nel 1909<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Per una generale ricostruzione del lavoro scientifico e didattico di Florenskij presso l'Accademia, si veda Andronik (Trubačev), Igumen 1987; Ermišin 2009; *Id.* 2003.

<sup>2</sup> Nel 1914 viene pubblicato l'*opus magnum*, *La colonna e il fondamento della verità* (Florenskij 2007b), seguito, nel 1915, da un intenso saggio sull'idealismo platonico (Florenskij 2000d).

<sup>3</sup> Oltre alla già citata raccolta di lezioni sulla filosofia antica (Florenskij 2015a), si veda Florenskij 2007a, così come Publikacija muzeja svjaščennika Pavla Florenskogo 2009.

<sup>4</sup> Le lezioni, unitamente al volumetto del 1917, appaiono raccolte, in nuova edizione, nella *Seconda parte* (p. 173-346) di Florenskij 2015a, sotto il titolo *Pervye šagi filosofii*.

## 2.

Fiorita dalla convergenza di numerosi aspetti della fervente cultura russa di inizio Novecento, viene presentata in queste lezioni una singolare tesi, espressione, in certo senso antinomica, di una precisa intuizione sull'*origine* e il *destino* della filosofia occidentale. *La filosofia* – questa la tesi – *nasce dal culto di Poseidone* (Florenskij 2015b: 266; tr. it.: 152). Detto altrimenti: la filosofia occidentale – e la scienza fisico-naturale che ne discende – nasce a Mileto come secolarizzazione formale, esteriore, di un immutato contenuto religioso consistente nell'*idea di Poseidone*.

Per Florenskij, «i concetti filosofici non sono altro che trasformazioni delle forme religiose, mitiche. *Il mitologhema precede geneticamente il filosofema*» (Florenskij 2015a: 161). Da questo punto di vista, la filosofia non supera, non si aggiunge, non interrompe il mito. Essa nasce dal mito, ne discende geneticamente – è, propriamente, mitologia.

La filosofia, rispetto alla religione, non offre *nulla di nuovo*; potremmo dire che si limita a riformulare il vecchio in maniera nuova. E se pensiamo che la mitologia sia cosa di poco conto, “*des petites choses*”, allora è chiaro che anche le dottrine filosofiche non saranno altro che “*des petites choses enfermées dans les grandes paroles*”. Se chiamiamo la mitologia *nugae, inezie*, allora nella filosofia non troveremo altro che *nugae difficiles* (Florenskij 2015b: 297–298; tr. it.: 191).

Nella prospettiva di Florenskij, la riformulazione filosofica dell'idea religiosa non è altro che l'esito *dialettico*, riflesso dell'incipiente mondanizzazione del mito, di un'indagine teologica, o più precisamente, dell'interrogazione, da parte del primo dei filosofi, sulla natura del

divino, specificamente, sulla natura dell'οὐσία di Poseidone. «Τί ἐστὶ τὸ θεῖον;»<sup>5</sup>, «cos'è il divino?». La *grande questione* posta da Talete segna, secondo Florenskij, la scaturigine prima della filosofia occidentale. La domanda non è posta in senso generalmente e metafisicamente astratto, ma si riferisce, insiste Florenskij (Florenskij 2015b: 313; tr. it.: 213), a una specifica divinità, storicamente determinata. Il divino, τὸ θεῖον, causa dello stupore del filosofo (cfr. Florenskij 200b: 135; tr. it.: 77), è qui l'essere-divino del dio cui era dedicato, nel VI secolo a.C., presso il promontorio Micale, il santuario panionio; l'essere-divino del *dio Poseidone*.

La dottrina di Talete, efficacemente compendiata da Florenskij nel sillogismo: 1) il divino è l'elemento (στοιχεῖον); 2) l'elemento è l'acqua; 3) il divino è l'acqua (Florenskij 2015b: 338; tr. it.: 247), si configura, nella sintesi di queste linee speculative, come possibilità di *pensare mitologicamente la natura*. La filosofia, nella sua prima apparizione, viene concepita come riflesso scientifico-naturale del mitologico, o meglio, come *'naturphilosophischer Widerschein'* della coscienza mitologica. La mondanizzazione della religione è qui visione religiosa del mondo. La coscienza poseidonica scopre, nella filosofia, la natura poseidonica, in senso trascendentale, del mondo. In questa struttura, *si licet dicere*, poseidonico-trascendentale, la filosofia della mitologia di Florenskij riconosce l'essenza della *Naturphilosophie* ionica, radice antinomica delle future oscillazioni, in essa germinalmente impresse, della filosofia occidentale.

*Il pensiero filosofico, e con esso la scienza europea* – questa l'idea di Florenskij –, *nasce nell'identità poseidonica tra visione mitologica e indagine scientifica dei processi naturali*. Per misurare questa tesi, per coglierne infine la 'profondità' (τὸ βάθος), è opportuno considerare il

---

<sup>5</sup> «Ἐρωτηθεὶς γέ τοι ὁ Θαλῆς, τί ἐστὶ τὸ θεῖον, τὸ μήτε ἀρχὴν, ἔφη, μήτε τέλος ἔχον» (Clemente Alessandrino, *Stromata*, 5, 14, 97).

terreno culturale dal quale fiorisce. Possiamo riconoscere almeno sei elementi costitutivi di tale terreno, tutti interconnessi. Innanzitutto, 1) un rinnovato interesse per l'antichità classica nella cultura russa di inizio Novecento<sup>6</sup>; quasi a corollario, 2) l'attenta ricezione russa delle sorprendenti novità archeologiche provenienti da Creta (gli scavi di A. Evans a Cnosso iniziano nel 1900). In terzo luogo, 3) l'idea, ampiamente diffusa, e certo ulteriormente nutrita dalla fama cretese, di un imminente cambiamento epocale dei paradigmi scientifici, l'evocazione, quindi, di una nuova forma di cultura, a lungo presagita, vagamente anelata, definita infine da Florenskij *notturna* o *medioevale* in opposizione alla diurna modernità, ormai crepuscolare, prossima a scomparire (cfr. Florenskij 2015b: 183, 204; tr. it.: 41–42, 66; Florenskij 1996a: 632; tr. it.: 230–231). Sorgive di tale novità culturale, si aggiungono 4) il *platonismo*, meditato e ripensato nel solco culturale dell'Accademia teologica di Mosca; 5) il movimento artistico e filosofico noto come *simbolismo russo*, in particolare attraverso la mediazione di F.I. Tjutčev, V.S. Solov'ëv, soprattutto di V.I. Ivanov (su questo ritorneremo); 6) infine l'energica influenza – amplificata peraltro dal profondo legame con il simbolismo russo (Cfr. Žukockij 2004; Gulyga 1992) – dell'«idealismo concreto» di Schelling (Florenskij 2000c: 39) e della già consolidata tradizione dello *schellinghianesimo russo*<sup>7</sup>.

---

<sup>6</sup> Dal punto di vista storico-filosofico, si pensi qui ai lavori di M.N. Katkov, V.S. Solov'ëv, E.N. Trubeckoj, N.Ja. Grot, V.I. Ivanov, S.N. Trubeckoj. Cfr. Ermišin 2019: 96.

<sup>7</sup> Numerosi sono gli studi dedicati all'influenza schellinghiana sulla cultura russa tra il XIX e l'inizio del XX secolo. Si veda ad esempio Bielfeldt 2019; Pavljučenkov 2016; Lipič 2009; Bielfeldt 2008; Bach 2005; Rezvych 2003; Pustarnakov 1998; Lazarev 1990; Kamenskij 1980. In *Puti i sredotočija*, siamo probabilmente nel 1918, Florenskij fa riferimento a una «solida tradizione ideale dello schellinghianesimo russo» (cfr. Florenskij 2000c: 40). Nelle bozze preparatorie del testo troviamo la seguente lista degli schellinghiani in Russia: «1. D.M. Vellanskij; 2. M.G. Pavlov; 3. M.A. Maksimovič; 4. A.D. Galachov; 5. N.D. Kurljandcev; 6. V.A. Androsov; 7. A.I. Galič; 8. I.I. Davydov; 9. N.I. Nadeždin; 10. V.F. Odoevskij; 11. D.V. Venevitinov; 12. I.V. Kireevskij; 13. A.A. Elagin; 14. M.P. Pogodin; 15. S.P. Ševyrev; 16. N.A. Polevoj; 17. K.A. Polevoj; 18. A.A. Grigor'ev; 19. M.N. Kareev; 20. P.Ja. Čadaev; 21. F.I. Tjutčev; 22. V.G. Belinskij; 23. A.S. Chomjakov; 24. I.G. Michnevič; 25. prot. I.M. Skvorcov; 26. F.F. Sidonskij; 27. F.A. Golubinskij; 28. V.D. Kudrjavcev; 29. V.S.

Nel presente articolo, ci limiteremo alla trattazione di quest'ultimo punto. In particolare, dedicheremo le pagine che seguono all'analisi del legame tra l'indagine schellinghiana sulla natura del divino – osservata per così dire nella sua duplice rifrazione, da un lato *Philosophie der Mythologie*, dall'altro *Naturphilosophie* – e la concezione florenskijana della nascita della filosofia, muovendo in tal modo ad approfondire il senso e le conseguenze di quest'ultima.

### 3.

Come abbiamo visto, l'idea è la seguente: *il pensiero occidentale nasce dal culto di Poseidone*. Per studiarne la radice schellinghiana è necessario innanzitutto distinguere due momenti, esprimenti l'uno la possibilità, l'altro l'attualità della tesi.

1) Il primo momento corrisponde all'*idea generale* di una divinità greca, determinabile sincronicamente e diacronicamente in un sistema mitologico politeista. 2) Il secondo momento corrisponde invece alla sua *specifica, attuale determinazione*.

L'esame del primo momento si risolve in un'indagine sulla *realtà* degli dèi, determinabile attraverso le seguenti, generalissime questioni: cosa *sono* le divinità degli antichi? Qual è il senso *soggettivo* e *obiettivo* (su questa distinzione si tornerà a breve) della mitologia? L'opportuna restrizione di tali questioni rifletterà l'estensione minima di un'immagine sufficientemente perspicua dell'impostazione florenskijana.

Lo studio del secondo momento richiede invece un'indagine sulla natura della coscienza *poseidonica*, la cui preliminare delineazione si ramifica nelle seguenti questioni: qual è l'essenza di Poseidone? Quale la sua storia? In cosa consiste una comprensione poseidonica della

---

Solov'ëv; 30. S.N. Trubeckoj; 31. S.N. Bulgakov; 32. V. Ivanov (Florenskij 2000a: 509–510).

natura? Qual è il legame tra la *sostanza* di Poseidone e la nascita del *pensiero* filosofico?

Iniziamo dal primo ordine di problemi, stabilendo innanzitutto un'adeguata determinazione della *realtà* degli dèi.

La tesi di Florenskij muove dal seguente presupposto: da un punto di vista *soggettivo*, in riferimento alle coscienze effettivamente coinvolte nel processo mitologico, per esempio le coscienze milesie del VI secolo a.C., nella vita attraversata, informata, dal culto di certe divinità, gli dèi devono essere assunti come perfettamente *reali*, indubitabili realtà vissute ed esperite. «Se gli dèi *avevano* per gli Elleni un valore, se gli dèi esistevano, per loro, storicamente (ma chi oserebbe negarlo?), allora, necessariamente, essi avevano tale valore solo nella misura in cui erano delle realtà vissute» (Florenskij 2015b: 291; tr. it.: 182).

Per una coscienza collettiva, ossia per la coscienza di una comunità che venera determinate divinità, gli dèi sono, necessariamente, delle *realtà*. La posizione fondamentale di una qualsiasi filosofia della religione non può dunque essere che la seguente: gli dèi non sono delle personificazioni, e non sono riducibili a un "modo ornato" di esprimersi; essi costituiscono effettive realtà (277–278; tr. it.: 169).

Le antiche teofanie, secondo tale prospettiva, divengono intelligibili solo laddove vengano concepite come esperienze della cui realtà non si ha motivo di dubitare, certo non più che della realtà di un qualsiasi altro oggetto, ordinariamente percepito. In questo senso, chiarisce Florenskij, citando Corderius, ogni teologia è *sapientia experimentalis* (cfr. 279; tr. it.: 171). La sua tesi presuppone dunque una filosofia della religione il cui fine non sia affatto la spiegazione, più o meno *allegorica*, di come siano nate le idee sugli dèi, ma la

determinazione, immanentemente religiosa, della loro *realtà* culturale. Ora, l'indagine mitologica di Schelling costituisce, secondo Florenskij (*Ib.*), la prima formulazione europea – rimasta purtroppo, a parere del filosofo russo, senza seguito – di una filosofia della religione sviluppata muovendo dall'assunzione di una irriducibile esistenza, perlomeno soggettiva (per la coscienza dei credenti), degli dèi antichi. L'immanente significato di tale esistenza, ovvero, volendo qui usare un'espressione che Schelling ruba a Coleridge<sup>8</sup>, la natura *tautegerica* di tale esistenza, è ciò da cui secondo Florenskij, nella specificazione poseidonica, prende forma la filosofia.

#### 4.

L'analisi dell'impostazione schellinghiana del problema restituisce quindi indubbiamente le prime linee di forza, l'immagine nitida di un primo, essenziale orientamento della viva materia religiosa trattata da Florenskij.

Schelling sostiene che gli dèi, nella loro espressione mitologica, debbano essere concepiti, *immediatamente*, come realmente esistenti (*wirklich existierende Wesen*, SW, XI, 196). Essi non *sono* altro che se stessi; non v'è alcun *altrove* del loro essere. Non sono la libera forma di un contenuto, ma rappresentazioni non disponibili altrimenti che nella forma, mitologica, nella quale necessariamente si impongono. Si tratta di *originarie apparizioni*. In quanto *essenti*, hanno certo un significato – e quindi una verità, un senso propriamente *dottrinale* –, ma *significano* soltanto ciò che essi stessi *sono* (Cfr. 196). Descrive efficacemente la posizione schellinghiana, illuminata dal confronto critico con altre interpretazioni (punti A e B), uno schema proposto nella nona lezione dell'*Introduzione storico-critica alla filosofia della mitologia*:

---

<sup>8</sup> Cfr. SW, XI, 196. Si veda anche Florenskij 1994b: 194; tr. it.: 131.

<p>A. Non v'è in generale alcuna verità nella mitologia; questa</p> <p>1) è intesa in maniera <i>meramente</i> poetica, essendo la verità che si trova in essa <i>meramente</i> accidentale;</p> <p>2) oppure consiste di rappresentazioni prive di senso, che l'ignoranza ha generato e l'arte poetica ha successivamente sviluppato e organizzato in una totalità poetica (J.H. Voß).</p>	<p>B. Si dà verità nella mitologia, ma non nella mitologia <i>in quanto tale</i>. Il mitologico è</p> <p>1) <i>rivestimento, velatura</i></p> <p>a) di una verità storica (Evemero),</p> <p>b) di una verità fisica (Heyne);</p> <p>2) oppure <i>fraintendimento, distorsione</i></p> <p>a) di una verità <i>puramente scientifica</i> (essenzialmente irreligiosa) (G. Hermann),</p> <p>b) di una verità religiosa (W. Jones, F. Creuzer).</p>
<p>C. V'è nella mitologia in quanto tale verità<sup>9</sup>.</p>	

La prospettiva ermeneutica del punto C, evidentemente espressione della visione schellinghiana, unifica i punti A e B. Componendo i due momenti, poetico e dottrinale, delle antiche teofanie, essa riconosce nella mitologia concepita in senso *proprio* la sua *verità*.

L'indissolubile unità di forma e contenuto, di velatura e materia velata, descrive lo spazio per una più precisa determinazione della *realtà degli dèi*, il cui effettivo spessore viene allora a stabilirsi nella sovrapposizione – *ad extremum* identità – tra i due aspetti, riconosciuti da Schelling come *soggettivo* (propriamente religioso, relativo alla coscienza) e *obiettivo* (propriamente ontologico, relativo all'Essere), della *verità* mitologica.

---

<sup>9</sup> SW, XI, 214, tr. nostra. Cfr. Moiso 2014: 401–403.

## 5.

La mitologia non ha alcuna realtà al di fuori della coscienza. In questo senso essa è *ideale*, mera determinazione, rappresentazione della coscienza. Tuttavia, non v'è, nella mitologia, alcunché di artificiale, arbitrario. Non è invenzione, né dei singoli né dei popoli. Le rappresentazioni mitologiche dominano secondo *naturale necessità* le vite, le coscienze, nelle quali si generano. Da un punto di vista soggettivo, quindi in relazione all'umanità coinvolta nel processo mitologico, la mitologia è perfettamente *reale*, segnata da un'esperienza la cui necessità investe la coscienza in senso tanto diacronico quanto sincronico.

In certi tempi e luoghi, gli uomini hanno creduto alle divinità che veneravano. E tale credenza, irrorando, diramando per così dire, la traccia, delicatissima, di un vorticoso estro figuratore, innervava gli interni rilievi del fenomeno mitologico. Potremmo parlare qui di *fenomenismo* mitologico, essendo la verità del mito dispiegata nel mito stesso, nell'«ordine ingarbugliato» (Florenskij 2015b: 309; tr. it.: 206) che ne regolava la vita. Da questo punto di vista, la forza significativa del mito, la sua verità, la 'serietà' della percezione mitologica, non è rintracciabile in alcun contenuto, sia esso di natura fisica, scientifica, o metafisica, trascendente le *figure* del mito stesso. Né è possibile ritrarsi nell'invenzione poetica, integra, ma vuota, pura apparizione e fenomeno di nulla. Il mito è allora senza dubbio dottrina, insegnamento, affermazione del divino; tuttavia lo è in *sensum proprium*, immanente, contratto in perfetta *Eigentlichkeit* (cfr. SW, XI, 26, 196, 251; XII, 139). Tale *autenticità* della mitologia, nella sua determinazione sincronica, limitata quindi a una certa fase del suo sviluppo, se da un punto di vista *soggettivo* è espressione della *realtà degli dèi*, della *necessità* della loro rappresentazione, da un punto di visto obiettivo, ontologico, può essere concepita come *idealità* della Realtà stessa. Detto altrimenti, è possibile

riconoscere nella mitologia un'idea culturale della realtà, una specifica apparizione umana del divino – 'umana' nel senso di *determinante per l'uomo* la realtà stessa. La mitologia si rivela allora letteralmente come *divino* scintillare, nell'umana coscienza – essa emerge, in questo senso, in stabile purezza (*eigentlich*), dalla rapidissima e necessariamente ambigua oscillazione del suo *Erscheinen* –, dunque come divino *apparire*, per l'uomo, di ciò-che-è; o meglio, di ciò che gli enti, divinamente, *sono*. Usando una metafora, potremmo dire che la mitologia si stabilisce in uno stato sincronico come curvatura essenziale di un determinato spazio logico, stabile condizione di una *verità* trascendentalmente intesa. In questo senso essa è *Weltansicht* (cfr. SW, XI, 63–64), primo apparire, prima visibilità, ideale, del *mondo*.

Questa prospettiva dischiude il senso dell'idea florenskijana secondo cui «la *cultura* discende dal *cultus*» (Florenskij 2015b: 266; tr. it.: 151)<sup>10</sup>. «Ogni popolo è tale quale è il suo culto: le più intime e profonde speranze del suo *cuore* – questo centro di ogni essere – trovano espressione nel culto. Ogni popolo è ciò che esso si rappresenta del mondo celeste. *Nel culto*, un popolo rappresenta le cose, le presenta di fronte a sé, le obiettivizza» (*Ib.*). La *rappresentazione* di un popolo, il suo «*ставить пред собою* [stavit' pred soboju]» (*Ib.*), echeggia qui l'idea schellinghiana di una mitologica *Weltansicht*, l'idea che la mitologia non nasca dal popolo, o comunque all'interno di esso, ma sia la mitologia stessa a individuare un popolo nella sua specifica natura. Da questo punto di vista, è da escludere ogni costruzione artificiale, *mit Gewalt*, di un popolo. La comunità della coscienza, di cui la *lingua comune* è segno e fondamentale espressione, è all'origine dell'individualità di un popolo, ed essa affonda la sua radice proprio nella mitologia. Un popolo nasce e si determina nel suo destino

---

<sup>10</sup> La medesima idea viene ripresa e sviluppata in più luoghi dell'opera florenskijana. Si consideri in particolare: Florenskij 1994a: 39; tr. it.: 7; *Id.* 2007: 172; tr. it.: 245; *Id.* 2004: 75, 153–154; tr. it.: 112, 176–177; *Id.* 1996b: 549.

(*Schicksal*, cfr. SW, XI, 65) *insieme* alla sua mitologia.

Quando Florenskij afferma che Poseidone è «l'*idea* della città di Mileto» (Florenskij 2015b: 266; tr. it.: 152), ovvero che il culto di Poseidone «è la fonte dalla quale attingeva il proprio nutrimento l'anima dei milesi», riconosce una determinazione mitologica, che si esplica linguisticamente, storicamente e più in generale culturalmente, delle popolazioni ioniche. Poseidone è *l'idea*, e quindi il *destino*, delle popolazioni di origine ionica. Seguendo il discorso del filosofo russo potremmo affermare che nella mitologia poseidonica, nella sua idea, sia contenuto il *destino* (torneremo più avanti sulla *duplicità* che qui informa l'espressione) della cultura europea, *lato sensu*, occidentale.

## 6.

Prima di passare alla determinazione diacronica del culto e quindi alla specificazione dell'*idea* poseidonica, è forse opportuno un ulteriore chiarimento del senso sincronico dell'*idea mitologica* in riferimento alla generale concezione schellinghiana dell'*idea*, qui assunta, secondo quanto ne emerge nella fase centrale della *filosofia dell'identità* (*Sistema di Würzburg*), nella sua duplice espressione: natural-reale (*Naturphilosophie*) e artistico-ideale (*Philosophie der Mythologie / Philosophie der Kunst*).

Secondo Schelling, «ciò che è veramente reale *in* tutte le cose è soltanto l'*idea*, ovvero la perfetta identità del generale e del particolare» (SW, VI, 183, tr. nostra); «il finito risolto nel generale, ovvero nell'infinito, è l'*idea*. E solo l'*idea* è ciò che del finito è in immediato rapporto con Dio; dunque, anche ciò che in esso è *reale*» (184, tr. nostra). Soltanto laddove siano concepiti come idee, gli enti di natura appaiono, 'scintillano', nella loro realtà. Nell'*idea*, l'ente particolare può mostrarsi, secondo realtà, come infinita totalità, come universo, come essere a sé. In questa doppia unità dell'*idea*, nel mistero di questa assunzione nell'Assoluto del particolare in quanto tale,

si dischiude la possibilità di osservare la natura come fulgida storia – dall'inorganico, all'organico, fino all'uomo – delle *idee*. In un progressivo annientamento, nel finito, della finitudine stessa, attraverso diversi livelli ontologici, la natura – quasi sciame luminoso che traversa il buio di innumerevoli gradi – risfolgora in una triplice *apparizione*<sup>11</sup>, visibilità di un Essere adombrato e nel contempo rivelato dalle 'potenze' – preponderanza del reale, dell'ideale e loro indifferenza (cfr. SW, VI, 210–213) –, riflettenti ciascuna, *a suo modo*, in quanto unità di essere e non-essere, la *Realtà* dell'Assoluto (cfr. Frank 2018: 101–102, 145–146). Nel processo di rimozione della differenza tra materia e luce, e quindi di identificazione della materia con la luce, di cui la natura stessa è progressiva segnatura, si mostra l'aspetto *reale*, nel senso di *naturale*, delle idee, dunque la natura stessa nel suo legame con la Realtà assoluta. Ora, nella visione schellinghiana, la medesima apparizione della Realtà, seppur da un punto di vista ideale, non più reale (o naturale), traluce nella *mitologia*.

Ciò che v'è di nobile e grande negli dèi dell'antica mitologia è questo: che essi non sono meri individui, enti storici, come le persone della poesia moderna (mere apparenze transeunti), ma enti eterni della natura, i quali, pur intervenendo nella storia e agendo in essa, mantengono nel contempo il loro eterno fondamento nella natura; *in quanto* individui essi sono nel contempo generi (SW, VI, 572, tr. nostra).

Gli dèi non sono altro che *idee particolari*, ovvero individui generali. «Ogni idea = Dio», afferma Schelling nella *Filosofia dell'arte*, «e tuttavia, un dio particolare» (SW, V, 390, tr. nostra). «*Le medesime*

---

<sup>11</sup> Per un'analisi della struttura metafisica del processo naturale nella filosofia dell'identità schellinghiana, con particolare riferimento al momento d'apparizione, ontologicamente apicale, dell'*acqua*, si veda Dezi 2022.

*esemplasie [Ineinsbildungen]*<sup>12</sup> del generale e del particolare che, considerate in sé, sono idee, ossia immagini del divino, sono, realmente considerate, divinità» (*Ib.*, tr. nostra). Proprio in quanto idee, e quindi in virtù della loro assolutezza, gli dèi sono, secondo Schelling, perfettamente reali. Anzi, laddove si riesca a comprendere come «l'assolutamente ideale sia immediatamente, e proprio perché assolutamente ideale, l'assoluto reale» (SW, V, 391, tr. nostra), si comprenderà come per gli antichi greci gli dèi potessero essere «più reali di qualsiasi altro reale» (*Ib.*, tr. nostra)<sup>13</sup>.

## 7.

Nella successiva articolazione del discorso schellinghiano, l'analisi del senso di tale *realtà* si sviluppa in una ulteriore direzione. Possiamo quindi seguirne i risultati in riferimento non solo alla *Eigentlichkeit* e alla dimensione sincronica della mitologia, ma anche in riferimento alla sua dimensione *diacronica* (tanto soggettiva, quanto obiettiva).

Nella prospettiva schellinghiana – ma la medesima concezione è poi ripresa da Florenskij –, la *necessità soggettiva* delle rappresentazioni divine è riflesso della *storicità* degli stati di coscienza dominati da una determinata divinità. La mitologia, sostiene Schelling, è *politeismo storico* (cfr. SW, XI, 197). La divinità non solo è nella coscienza, ed essendovi ne dispone la struttura trascendentale, ma essa accade, o per meglio dire, *avviene* in essa. La successione delle rappresentazioni divine, il movimento cui la coscienza è effettivamente sottoposta, *sich wahrhaft ereignet* – queste le parole di Schelling (*Ib.*) –, vale a dire che ciascun momento di tale successione costituisce un *evento reale*. Qui è il *puro fatto* della mitologia, ciò che essa, di fatto,

<sup>12</sup> Sul termine *esemplasia*, cfr. Coleridge 1907: 107.

<sup>13</sup> Tale prospettiva si dispiega, in sistematico sviluppo, attraverso l'intera *Sezione I (Filosofia generale)* del *Sistema di Würzburg*. Si vedano in particolare le proposizioni §§ 29-61, SW, VI, 179-214. Cfr. Rang 2000: 95-110.

è: «la mitologia è l'insieme delle dottrine sugli dèi che si sono realmente succedute, ed essa ha avuto origine proprio in virtù di questa successione» (125 tr. nostra). In altre parole, la mitologia, in quanto storia degli dèi, non è altro che *processo teogonico*, storia dell'Assoluto.

Secondo Florenskij, è proprio la *storicità* di Poseidone, il fatto che il dio venerato a Mileto fosse il vivo presente di un lontano passato, a rendere *eo ipso* inaccettabile qualsiasi interpretazione allegorica, ovvero qualsiasi ricerca, ineludibilmente dogmatica, di un'essenza trascendente l'immediata *Eigentlichkeit* dell'esperienza religiosa (cfr. Florenskij 2015b: 185; tr. it.: 45). La mitologia, così come la filosofia, non è un'invenzione, una momentanea trovata, un «modo ornato» di dire *qualcos'altro*. Lo stato della coscienza poseidonica e la filosofia che ne discende hanno una storia, o se si preferisce, una *preistoria*. Il che significa, innanzitutto, che la filosofia non nasce 'semplice'. Le dottrine dei primi filosofi sono tutt'altro che *naïves*: esse non costituiscono affatto il primo stadio di un successivo, più complesso, sviluppo, ma emergono, già profonde e raffinate, come «frutto maturo di una *cultura plurisecolare*» (Trubeckoj 1908: 34, tr. nostra).

Florenskij riprende da Ivanov, filosofo e poeta simbolista, anch'egli profondamente influenzato dall'opera di Schelling<sup>14</sup>, l'idea di un procedere sinusoidale, scandito da epoche diurne e notturne, in ritmica alternanza, della storia della cultura umana (cfr. Ivanov 1979: 131–132)<sup>15</sup>.

---

<sup>14</sup> Cfr. Böhmig, M. (1985-1988); Malcovati 1983: 81–84; Čulkov 1908.

<sup>15</sup> In riferimento a Ivanov, scrive Florenskij: «Nella storia umana – queste le parole di Vjačeslav Ivanov, poeta di grande saggezza e profondo studioso della religione – i giorni universali della cultura si alternano periodicamente alle più lunghe notti. Una di queste culture notturne, arcaiche, una di queste notti, corrisponde, per esempio, al Medioevo occidentale: una notte "non nel senso per cui gli studiosi, non vedendo altro nell'epoca medioevale se non le tenebre dell'ignoranza, tendono ad attribuirle una natura notturna; ma in un altro senso, un senso che si dischiude soltanto a colui che conosce, come la conosceva Tjutčev, l'anima notturna". Così a Troia, Micene, Tirinto si addensa la *notte* dell'arcaismo. La fiorente ora diurna dell'antichità corrisponde al tempo *moderno*: il VII e VI secolo corrispondono ai secoli XIV e XV, mentre la cultura dell'ellenismo può essere equiparata alla nostra cultura

Alle epoche diurne, la cui cultura è concepita da Florenskij come essenzialmente illuminista, moderna, soggettivista, naturalista, seguirebbero le fasi notturne, segnate da una cultura contemplativa, medioevale, 'realista', essendo qui il *realismo* nient'altro che la necessaria premessa, del tutto opposta al soggettivismo *moderno* (cfr. Florenskij 2000e: 60–61; tr. it.: 40–41), dell'*idealismo platonico* (cfr. Florenskij 2007c: 28–29; tr. it.: 60–62). Il Rinascimento ellenico del VI secolo a.C., l'epoca in cui nasce la filosofia, è concepito da Florenskij come chiara espressione di una *fase diurna* della cultura, il cui passato non si colloca nell'epoca notturna e medioevale, immediatamente precedente, ma in un'epoca ancor più lontana anch'essa diurna. Questo lontano passato diurno, l'antica radice culturale, seppur *essenzialmente moderna*, della filosofia occidentale, costituisce, mitologicamente, il *passato di Poseidone*, ed è storicamente identificabile, secondo Florenskij, con la cultura minoica dell'Età del bronzo (cfr. Florenskij 2015b: 202–205; tr. it.: 64–68).

Il passato di Poseidone è il *destino* della filosofia occidentale. Questa è l'idea che Florenskij sviluppa attraverso una accurata indagine archeologica, filologica, religiosa della cultura cretese e poi ionica. E attraverso una compiuta delineazione di questo passato egli illumina la possibilità, intravista *in fieri* all'inizio del XX secolo, nella fase ormai crepuscolare, agonizzante della diurna Età moderna, di un *futuro* poseidonico, ovvero la possibilità per la filosofia di trascendere, notturna e medioevale, la necessità del suo 'moderno' destino.

## 8.

Ma in cosa consiste, *in concreto*, questo antico fondamento del dio del mare? Si tratta, secondo Florenskij, di una divinità femminile,

---

contemporanea. Il cielo già si scurisce; già si diffonde la fredda ombra della sera. "Le prime stelle si sono accese sopra di noi. Già si avverte che presto l'anima notturna abbraccerà di nuovo il suo mondo"» (Florenskij 2015b: 186; tr. it.: 47–48).

originariamente ctonia. Dal suo culto, espressione organica di un assoluto gino-monoteismo, discende la «più antica concezione del principio originario di ogni essere» (Florenskij 2015b: 232; tr. it.: 114). Florenskij parla di una *Afrodite-Fato* «essenzialmente legata al mare», «anima del mare partoriente», laddove il mare viene concepito come «grembo che genera la vita» (*Ib.*; tr. it.: 113). Più in generale può essere intesa come una delle molteplici espressioni, uno dei tanti nomi, «Artemide, Afrodite, Atena, Astarte o Iside» (Florenskij 2015b: 219; tr. it.: 90; cfr. Ivanov 1979: 103), dell'originaria Madre-Terra. Essa è il volto dell'Essere assoluto degli enti, e determina, in quanto tale, la legge inesorabile del loro annientamento. Tutti gli enti, mortali e immortali, sono sottoposti alla sua legge. Essa è ciò da cui tutto scaturisce e infine si risolve, la «forza operosa» che affatica tutte le cose nella loro eterna nullità. Si tratta dell'Essere del loro nulla; ciò per cui gli enti nel contempo *sono* e *non possono* essere; produzione-annientamento dell'ente che ne stabilisce l'apparizione attraverso la sua *sostanziale natura*: si tratta, in altre parole, dell'ente in quanto φύσις. Florenskij insiste sul legame etimologico di questa parola, la cui radice è la stessa del verbo φύω, con il verbo быть [byt'] = essere<sup>16</sup> (essendo l'essere qui inteso come perfezione puntuale, potremmo dire aoristica, del *divenire* – cfr. Florenskij 2007b: 43; tr. it.: 53); e rinvia, d'altro canto, alla parola φυτάλμιος (= *generativo, produttivo*), fondamentale epiteto poseidonico (cfr. Florenskij 2015b: 308; tr. it.: 205) nel quale si raccoglie, attraverso la *presente* rimodulazione di un *passato* ancora manifesto (perlomeno etimologicamente), la sfumatura specificamente *acquorea* – e, in certo senso, *sovranaturale* (ritorneremo a breve sulla cosa) – del dio milesio.

La φύσις è il *passato*, letteralmente la *sostanza*, di Poseidone. Essa

---

<sup>16</sup> La stessa cosa vale per il tedesco *bin*, il latino *fui*, etc. Cfr. Florenskij 2015b: 308; tr. it.: 205; Florenskij 2007b: 42–43; tr. it.: 52–53.

si stabilisce come *idea* della Grande Madre, unica divinità cosmica che «produce i germogli della vita e insieme nasconde i suoi semi» (218; tr. it.: 89). È il volto della Natura-Afrodite, «con il suo miele e il suo pungiglione» (*Ib.*), terribile dea che tutto trasvola (cfr. Euripide, *Hippolytus*: vv. 563-564); e tutto, *essendo* (ἔφυ) (*ibi*: v. 488), per lei s'avviva e fiorisce.

Questa idea di produttività come *immobile* Essere e insieme nulla-delle-cose si precisa in Florenskij attraverso l'assiduo dialogo, teoretico, estetico, teologico, con l'opera di V.I. Ivanov. In particolare, appare significativo l'esplicito riferimento a un saggio intitolato *Terror antiquus*, apparso nel 1909. Il significato del *passato diurno*, remota antichità e insieme *moderna* prospettiva, individuato da Florenskij nella grande civiltà cretese, informato dal culto della Madre-Terra, sembra dischiudersi nel misterioso sorriso della dea raffigurata in primo piano – sullo sfondo di apocalittici rivolgimenti del mare e della terra<sup>17</sup> – in un'opera di Bakst<sup>18</sup>, risalente al 1908, cui l'omonimo saggio di Ivanov è dedicato.

Nella prima lezione del corso del 1909, Florenskij traccia le linee di una possibile connessione poetica, se non storica, tra la cultura cretese appena riscoperta e la perduta civiltà di Atlantide. In questo contesto, egli ricorda come «uno dei più colti artisti russi, Léon Bakst», avesse tratto ispirazione dalle leggende sulla distruzione di Atlantide per la «realizzazione di un'opera, *Terror antiquus*», rappresentante,

---

<sup>17</sup> Questa la descrizione di Ivanov: «Le onde si sono sollevate. Un continente di pietra sta per cedere e sprofondare nell'abisso. È chiaro che la terra sta tremando; il mare si scaglia sulle rocce per le scosse sotterranee. Il rimbombo dei tuoni sfida l'ululato del mare. Fulminei lancieri sferrano il loro attacco; stanchi del primo assalto, danno il segnale alle ramate legioni delle nubi, pronte a erompere, copiose, negli immani flussi del diluvio. Gli strati di nuvole appaiono così addensati e profondi che della luce diurna filtra solo il livido pallore di torbidi crepuscoli; così è quando il sole si stempera in eclissi e il volto esame della terra trascolora ammantato di lugubre cenere» (Ivanov 1979: 97, tr. nostra).

<sup>18</sup> L'opera, *Terror antiquus*, è oggi conservata a San Pietroburgo, presso il Museo di Stato russo.

nell'opinione di Florenskij, probabilmente quanto di più significativo avesse prodotto la pittura storica russa di inizio Novecento (cfr. Florenskij 2015b: 195; tr. it.: 63). L'ingegnosa analisi di Ivanov riesce a illuminare nel dipinto di Bakst il simbolo di un profondo legame tra l'idea di φύσις, secondo la determinazione appena esposta, e quella di *antico terrore*, o più precisamente, di *terror fati*. L'immagine di un continente che sta sprofondando, turbe impazzite che si riversano nelle piazze, l'immobile impotenza degli idoli che assistono vani alla frattura di un universo che va desaparendo, sembrano illustrare nella maniera più chiara l'idea della Necessità (Ἀνάγκη), dell'adamantina absolutezza del Destino di fronte alla convulsa fragilità di ogni creazione umana e divina. Tutto è effimero, il giorno è destinato inesorabilmente al tramonto. Eppure, fa notare Ivanov, la condensazione della furia degli elementi, quasi sogno dimenticato, nel sorriso dell'«arcaica Afrodite» in primo piano mostra un ulteriore, fondamentale aspetto del *terrore degli antichi*. Nonostante il crollo fatale di ogni cosa, «l'Amore continuerà a sorridere di un immortale sorriso» (cfr. Ivanov 1979: 101). La giovane vita celebrerà il suo effimero passaggio, e tale celebrazione si rinnoverà, immutabile, *per sempre*. Alla legge della Sorte-Distruttrice, del Destino-Morte, corrisponde allora la forza altrettanto incondizionata dell'Amore-Generazione. L'artista, afferma Ivanov, ci restituisce insieme al «Trionfo della Morte» – vengono qui usate le espressioni italiane nel testo russo – il «Trionfo della Vita» (cfr. Ivanov 1979: 102). E il senso più profondo dell'*antica Necessità* si rivela proprio laddove i due momenti, il momento dell'Ananke-Destino e quello dell'Afrodite-Amore, si mostrano, dissipata l'apparenza di ogni dialettica schermaglia, nella loro perfetta *identità*. La dea sorridente, il volto amorevole della φύσις, è il *Destino* stesso.

«“Non mi riconosci?“, cantava la Morte, “Io sono – la Passione”» (*Ib.*). Questo verso di Ivanov viene citato e sviluppato da Florenskij nel corso delle sue lezioni del 1909. La dea Afrodite, l'Afrodite-Fato, egli

afferma, è

due volte onnipotente. Due volte trionfante – con la passione e con la morte; e due volte capace di accogliere tutti in se stessa, con la nascita e con la sepoltura. Nella fede degli antichi mancava tuttavia l'idea di questo sdoppiamento della Terra, da un lato Morte e Distruttrice, dall'altro Amore e Genitrice. Essa era l'una e l'altra cosa, immediatamente. Sorridendo misteriosamente e dolcemente, con un eterno sorriso, la Terra era entrambe le cose: in una parola, essa era il Destino, la Necessità cosmica, il Tempo (Florenskij 2015b: 220; tr. it.: 91).

Riflettendo sulle intuizioni di Ivanov, Florenskij si sofferma dunque sulla duplice unità del destino poseidonico, la cui terribile, necessaria struttura è l'Essere, esclusivo, del *non-essere* degli enti. La φύσις si rivela innanzitutto – ed eminentemente – come l'Essere dell'ente travolto nell'oblio, dunque di ciò che λανθάνει, *memoria labitur* (si rinvia qui al Λήθης ὕδωρ, cfr. Florenskij 2007b: 43; tr. it.: 53), e non certo per mera *assenza* di memoria, ma per uno specifico *atto* di estinzione, di annichilimento della realtà dell'obliato: per una «forza dell'oblio» (*Ib.*; tr. it.: 53–54). Tale forza *appare* secondo Florenskij come *tempo*, ossia come *forma* dell'esistenza di tutto ciò che è (44; tr. it.: 54), laddove la φύσις stessa affiora, nella sua determinazione fondamentale, come χρόνος, «metafisico oblio», essenza degli enti *contenuti* nel loro *non-essere*, nella dimenticanza – che è insieme *possibilità* – dell'ἀλήθεια. Questo Tempo è il Fato. «La vita e il morire», afferma Florenskij, «sono la stessa cosa» (412; tr. it.: 594). La Morte non è che un tempo istantaneo; il Tempo, una morte estesa. Il Fato è interno alla vita stessa; la vita cela nel suo seno il seme della morte. Il morire è *condizione* della vita. Il Tempo consiste di Nascita-Morte

polarmente unite, come sono uniti i due poli di un magnete (cfr. *Ib.*). La vita, fin nei suoi ultimi elementi, nell'infinitesimo fenomeno del più lieve bagliore vitale, è essenzialmente tempo. Il Tempo è il suo Destino. Florenskij insiste sull'originario significato *temporale* della parola russa *рок* [rok] = *fato, destino*. Viene quindi evocato il legame tra *рок* [rok] e *срок* [srok] = *periodo, durata, scadenza*; della parola *рок* [rok] si ricorda inoltre come anticamente avesse il significato di *tempo determinato, anno, età*; cui si è aggiunto, in un secondo momento, il significato di *destino* (*судьба* [sud'ba]). *Рок* [rok], come il latino *Fatum*, è etimologicamente legato al concetto di 'pronunciato, detto, predicato'. La parola discende indubbiamente da *рещи* [rešči] = *dire, proferire*. Per le popolazioni slave, non meno che per i latini – conclude Florenskij –, il Fato, i *violenta Fata*, sono il riflesso inesorabile dell'*irreparabile Tempus*, dell'*Aetas* che si compie in ciò che *faciendum fuit* (cfr. 414; tr. it.: 597).

Il *passato* di Poseidone si determina quindi come il Tempo stesso, come il volto *fisico* del Destino.

## 9.

L'analisi di questa conclusione dal punto di vista della *Philosophie der Mythologie* – *stricto sensu* schellinghiana<sup>19</sup> – può senza dubbio consentire una più chiara delineazione del *futuro* di quel passato poseidonico, illuminando, da una più organica prospettiva, in riferimento all'obiettività *diacronica* del processo mitologico, il più intimo contenuto dell'idea di una nascita *poseidonica* della filosofia.

Dal punto di vista della *mitologia ellenica*, sintesi secondo

---

<sup>19</sup> L'impostazione schellinghiana nell'analisi mitologico-filosofica del problema della φύσις e quindi dello στοιχείον taletiano probabilmente discende in Florenskij oltre che dall'influenza diretta dei testi di Schelling anche dal riferimento agli studi di M.N. Katkov. In particolare, nel corso tenuto nel 1909, viene più volte citato il volume *Očerki drevnejšego perioda grečeskoj filosofii* (Katkov 1853). Katkov fu entusiasta uditore delle lezioni berlinesi di Schelling. Cfr. Edošina 2013; Gavrilov 2018.

Schelling dell'aspetto corporeo e spirituale degli dèi, determinanti rispettivamente le divinità egizie e quelle indiane, il passato di Poseidone è Kronos. E lo è in due sensi: come passato in generale del politeismo ellenico, vale a dire degli olimpici *Zeusgötter*, e come specifico passato *di Poseidone*, in Poseidone stesso. Questa specificità poseidonica, la sua *natura transitoria*, rendono Poseidone figura essenziale dell'intero processo teogonico, riflesso immediato, seppur esteriore, del suo più profondo significato. E la sua originaria struttura antinomica si proietta nell'oscillazione storica – si diceva, *sinusoidale* – di un pensiero che si vuole nato dal suo culto, mirabile testimonianza del fatto che proprio nell'ora colma, diurna, del suo destino – «wo aber Gefahr ist» – si diffonde lo zero, occiduo, di una *notte futura*, celeste trascendimento di quel destino – «wächst / das Rettende aus» (cfr. Hölderlin 1922: 355).

Nella visione schellinghiana, Kronos è l'attualità *affermata* di ciò che *non dovrebbe essere, des nicht-seyn-Sollenden*; attualità del Poter-essere *contenuto* originariamente nella coscienza umana, determinante, nella sua *potenzialità*, nella custodia del suo non-essere-attuale (dunque del suo restare in potenza, *Seyn-können*), *l'umanità* stessa dell'uomo. Questo Poter-essere è la potenza di cui la coscienza umana, *essenzialmente*, è in potere (cfr. SW, XII, 142). «L'essenza originaria dell'uomo è ciò che ha in potere se stesso = A. Ma non è semplicemente A. Esso è A che ha in se stesso B, certo solo come materia, quindi in potenza, ma proprio per questo come *possibilità* di essere altro, di non-essere uguale ad A» (155, tr. nostra). Tale B è quindi potenza di essere-altro, di essere fuori-di-sé, una transitività che tuttavia *si stabilisce*, nella coscienza che ha potere su di sé, che in certo senso *si possiede*, come potere intransitivo, sottratto alla transizione nell'atto.

È però *accaduto* che la volontà umana, cui quella potenza era stata affidata affinché rimanesse tale, *abbia voluto* la sua attualità. Tale

accadimento è considerato da Schelling come *Ur-Unfall* (160) – originaria *Fortuna adversa*, in questo senso, *Fatum* – attraverso il quale la coscienza fuoriesce dalla pura sostanzialità, si attualizza, si determina nell'essere *altro* rispetto a ciò che era, *non potendo più essere*, come aveva creduto, ingannandosi, ciò che era in potenza (cfr. 153). Sollevata quella potenza all'attualità, posta in *azione*, la coscienza umana ne perde il controllo, cade in balia di un principio non più contenibile (cfr. 164). Se invece avesse mantenuto tale principio in sé, nella sua potenza, l'uomo avrebbe potuto *coltivare* in se stesso la divinità, vale a dire che il principio qui denominato B, compreso come mero fondamento (*Grund*), 'mistero', della divinità, avrebbe segnato, in potenza, la sua *similitudine* con Dio. Similitudine che tuttavia dilegua nell'identificazione della coscienza con il solo B, il quale necessariamente si impone come *falsa divinità*: *Ungott* è la parola usata da Schelling (166). La coscienza ne risulta affatto dominata, l'esclusività dell'*Ungott* perfettamente assimilata. È evidente nondimeno che la natura non originaria di tale attualità, il suo poter-non-essere, lo spazio chiuso ad un'altra vita divina, costituiscono *eo ipso* la possibilità di un processo di restaurazione, dipendente dall'azione di una più alta 'potenza' (*Potenz*) o principio, chiamato da Schelling  $A^2$ , la cui attualità consisteva proprio nella perfetta potenzialità di B. Tale processo, afferma Schelling, è il *processo mitologico*. Laddove B, nella sua esclusiva attualità, si rende accessibile, superabile, certo non superato, rispetto alla potenza superiore, laddove, in altre parole, B diviene incoativamente potenza, materia, *relativamente* a un'altra potenza ( $A^2$ ), pur rimanendo in sé stesso positivo, attuale, affiora nella coscienza umana l'idea di una *madre*, di una divina *materia*. Si impone, in luogo del signore celeste, dominante nella precedente religione astrale (B in perfetta attualità, cfr. Wilson 1993: 112–114), «una divinità femminile, venerata da molti popoli sotto nomi diversi, *Militta*, *Astarte*, *Urania*» (SW, XII, 194, tr. nostra).

Urania non è altro allora che Urano, il Cielo<sup>20</sup>, in forma femminile, ovvero il dio attuale (B) che per così dire ha allentato la tensione verso il dio superiore, relativamente spirituale, corrispondente alla seconda potenza (A<sup>2</sup>). In questa prospettiva si rende comprensibile, nell'ambito della mitologia ellenica, da un lato l'evirazione di Urano da parte del figlio Kronos, dall'altro la nascita di Afrodite – è qui evidente il legame con l'Afrodite-Fato sopra evocata – dalla candida spuma intorno alle carni immortali lanciate nel mare (Esiodo, *Theogonia*: vv. 189–191).

## 10.

A questo punto, è possibile forse distinguere più chiaramente la natura di Kronos. Kronos non è altro che il medesimo principio B, in attiva resistenza verso la *possibile* materializzazione (= potenzializzazione), figurata in Urania. Egli è il cieco Essere che si riafferma resistendo all'azione negatrice di A<sup>2</sup> (dio spirituale).

«Questo essere-affetto dalla potenza superiore serve solo ad infiammare la precedente calma e indifferenza in *attiva* opposizione, in lotta effettiva nei confronti del principio spirituale» (SW, XII, 286, tr. nostra). Urania è solo *transizione*. Kronos è Urano in una forma più spiritualizzata, e quindi materiale, *concreta*. Il principio dominante in Kronos (B), non diversamente rispetto a quanto era accaduto con Urano, si oppone quindi al movimento, alla *reale* successione teogonica. E lo fa – dice Schelling – volontariamente, intenzionalmente, chiudendosi gelosamente nell'Essere che gli appartiene. Tuttavia, in virtù dell'avvenuta spiritualizzazione e della conseguente

---

<sup>20</sup> Si noti che nella *Teogonia* di Esiodo Urano è preceduto da un'altra divinità femminile, Γαῖα, ovvero la Terra, indicata da Florenskij come immagine dell'originaria Madre Terra, fondamento passato di Poseidone (Florenskij 2015b: 218; tr. it.: 88–89). Gaia genera Urano simile a sé (ἴσον ἑαυτῇ), e con Urano la stirpe dei Titani. Schelling interpreta le divinità femminili della *Teogonia* come espressione della coscienza umana di fronte agli dèi, maschili, di volta in volta dominanti. La divinità femminile, pur precedendo quella maschile – essa è infatti ciò-che-pone-il dio –, resta ad essa subordinata. Nella prospettiva schellinghiana Gea è la coscienza di Urano (cfr. SW, XII, 616).

materializzazione, proprio in quanto Kronos è *anche* Urania, egli già *contiene* la creazione delle future divinità, già scintilla in lui (*erscheint*) la futura pluralità degli dèi, il politeismo da cui sarà superato. In questo senso si è detto che Kronos è il passato degli *Zeusgötter*: «Anche secondo la teogonia greca, Kronos è il dio nel quale le future divinità spirituali per così dire già ammiccano; tuttavia esse si limitano ad apparire senza emergerne: appaiono senza effettiva separazione» (SW, XII, 292, tr. nostra). E nel *non-essere* del futuro, egli si mostra dio del Tempo, di un tempo *caotico*, che nulla *produce* nella realtà, ma inghiotte i suoi figli in *statu nascenti*, ancor prima che vedano la luce (cfr. *Ib.*). Tuttavia, in accordo con quanto è stato precedentemente osservato, la mitologia ellenica viene qui concepita come *effettiva* teogonia, *effettiva nascita degli dèi* da Kronos. Questi genera con Rea<sup>21</sup> tre figli, Ade, Poseidone, Zeus. L'affermazione di queste tre divinità in luogo di Kronos, dunque il superamento, il nascondimento di Kronos nel passato, dischiude un nuovo mondo, l'idea del politeismo ellenico, popolato dagli innumerevoli *Zeusgötter*.

Ade, Poseidone e Zeus sono tre aspetti del medesimo tramonto di Kronos. Ade è ciò che Schelling definisce acutamente il Kronos in Kronos (SW, XII, 579), ovvero ciò che in Kronos si oppone inesorabile,  $\nu\eta\lambda\epsilon\acute{\epsilon}\varsigma \ \acute{\eta}\tau\omicron\rho \ \acute{\epsilon}\chi\omega\nu$  (Esiodo, *Theogonia*: v. 456), ad ogni transizione, progresso, superamento. Ade, nella misura in cui corrisponde al puro B, *originariamente*, ossia in potenza, identico ad A, è destinato, nel superamento, a tornare nell'assoluta interiorità, nell'originario nascondimento, nell'invisibilità ( $\tau\omicron \ \acute{\alpha}\epsilon\iota\delta\acute{\epsilon}\varsigma$ ). Ade è dunque perfettamente identico a Kronos, ma superato, negato, non più attivo. L'essere di Ade in negativo è esattamente ciò che Zeus è in positivo. L'essere-in-sé, ritornato nel perfetto dominio di sé, del principio di cui

---

<sup>21</sup> Schelling fa notare (SW, XII, 578) come il nome *Rea* discenda probabilmente da  $\rho\acute{\epsilon}\epsilon\iota\nu$ , *fluere*.

Kronos rappresentava l'estatica attualità è in atto in Zeus. In questo senso Zeus è lo stesso Kronos, ma *perfettamente* rovesciato in *intelletto*. Egli è il  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$  βασιλικός che tutto domina.

Poseidone si distingue dalle altre divinità cronidi in quanto non esprime un risultato, ovvero l'essere di Kronos, sia esso negato o affermato, ma il momento stesso della transizione del reale (attualità di Kronos) all'ideale (riduzione a potenza). Dunque, il passato cronico è effettivamente presente, attivo, in Poseidone, ed è tuttavia colto nell'attimo della sua materializzazione, ovvero sottomissione, implicante una potenzializzazione, alla divinità superiore, spirituale. Poseidone è *ancora* Kronos, e allo stesso tempo *non lo è più*. Egli è quindi figura del processo stesso, dell'interno motore teogonico. È immagine essoterica del suo più profondo senso misterico. Nell'intima dissonanza che tale immagine espone traluce l'inizio e insieme la risoluzione del processo mitologico.

Schelling fa notare, supponendo l'identità strutturale dei processi cosmico e teogonico, come in Poseidone, del resto in maniera analoga a quanto era già accaduto con Urania, sebbene con *altro* significato ontologico, si manifesti il primo inizio della *natura*, ovvero il primo *effettivo* trascendimento del precedente «deserto sidereo». *Appare* un principio sovrareale, sovranaturale, in virtù del quale è posto il fondamento (*Grund*) del mondo. Ciò che prima era per sé essente – l'autoaffermazione del principio B – diviene *relativamente non-essente* (si materializza), stabilendosi come fondamento di un mondo risolto nella molteplicità di cose diverse, variamente ordinate, soprattutto *distinte*. Si crea uno *spazio* mondano. Non a caso, nella caratterizzazione del dio, Schelling fa riferimento all'epiteto εὐρυσθενής (cfr. *Iliade*, VII: v. 455), inteso come *late expansus*, attributo di colui

che si *estende ampiamente*, con grande potenza<sup>22</sup>. L'elemento *naturale* che segna questa *divina* espansione-materializzazione è l'*acqua*. «L'acqua è la più pura espressione di quella prima materializzazione» (SW, XII, 203, tr. nostra). Più precisamente, è la «prima espressione materiale di quel piacere che la natura prova quando diventa *natura*, ovvero quando fuoriesce dall'originaria tensione, quando l'aspra rigidità in lei si attenua, quando cede l'immobile stupore» (SW, XII, 581, tr. nostra). L'acqua è immagine del divenir-natura – Urania ne è evidentemente prefigurazione, poi velata dalla cronica affermazione – della natura stessa. Questa 'seconda natura', questa φύσις nella φύσις, rivelante la naturalezza stessa della natura, è espressione di un principio chiaramente sovranaturale – potremmo dire, a ragione, *culturale* – capace di eccedere il cieco Essere di Kronos. Di tale principio, identificato da Schelling con Dioniso, o meglio, della sua operazione, l'*acqua* è – esattamente come *Poseidone* stesso – la visibilità esterna. Dioniso opera internamente come seconda potenza (A<sup>2</sup>), ed essendo *causa* del trascendimento di Kronos è nel contempo causa del mondo olimpico degli *Zeusgötter*. «Il mondo di Zeus, ovvero il mondo degli dèi posti con Zeus, è il mondo di Dioniso, anzi è Dioniso stesso in Zeus» (SW, XII, 642, tr. nostra). Poseidone, il dio eminentemente acquatico, si rivela allora divinità cardine del sistema olimpico, essendo nel «materiale», in quanto divinità prodotta, ciò che Dioniso, in quanto divinità produttrice (*Ursache*), è nel «formale» (cfr. SW, XII, 581).

## 11.

Sia Schelling, sia Florenskij ricordano a questo proposito un celebre passo plutarchiano, esplicita allusione alla natura acquorea di Dioniso

---

<sup>22</sup> Sulla centralità metafisica e ontologica del problema della spazialità, nel suo legame con la seconda *potenza*, attraverso l'intera filosofia schellinghiana, si veda Buchheim 2015; Dezi 2017. La medesima centralità dell'analisi filosofica dello spazio la si ritrova in Florenskij (cfr. Dezi 2019).

e al suo profondo legame con Poseidone: ἀμφότεροι γὰρ οἱ θεοὶ τῆς ὑγρᾶς καὶ γονίμου κύριοι δοκοῦσιν ἀρχῆς εἶναι. «Entrambi gli dèi sembrano essere signori del *principio acquoreo* e di quello *generativo*»<sup>23</sup>. In questa prospettiva, dopo aver evidenziato, anche da un punto di vista storico-archeologico, l'affinità tra le due divinità, Florenskij sottolinea in particolare come l'epiteto poseidonico φυτάλιμος venisse attribuito anche a Dioniso. Secondo la spiegazione di Lucio Anneo Cornuto, Poseidone è stato denominato φυτάλιμος, o φυτάλιος, «perché la *concausa* [παράίτιος] della crescita [τοῦ φύεσθαι] delle cose che si generano dalla terra è l'acquoreo [ἰκμάς] che evidentemente si trova in essa» (L.A. Cornuto, *De natura deorum*, 22, tr. e corsivo nostri). È notevole che nell'epiteto il momento propriamente generativo, fisico, naturale, γόνιμος, si sintetizzi con l'aspetto acquoreo, ὑγρός, dissolutivo, esprime la potenza propriamente dionisiaca e causale di Poseidone. Ne emerge un rinnovato concetto di crescita e generazione, contenente la possibilità di una *nuova epoca* della natura e della coscienza umana. Ciò che nasce dall'acqua poseidonica, ossia dall'azione del dio *sulla Terra* (letteralmente γεωργός<sup>24</sup>); ciò che della φύσις *appare*, non come effimero scintillio, ma in una sorta di rivolgimento *dossologico* di quanto era destinato, *ab origine*, a rimanere *occulto*; in una parola, la φύσις stessa *in quanto* φαινόμενον della molteplicità degli enti si rivela essere, da questo *nuovo* punto di vista, il frutto di una intelligente *coltivazione*. Scrive Schelling: «Come la terra deve essere superata nella sua rigidità, resa cedevole e rovesciata, in una parola, come la terra deve essere coltivata (*bebaut*) affinché da essa si produca l'abbondanza del frutto, così la coscienza deve essere rivolta,

<sup>23</sup> Plutarco, *Quaestiones convivales*: 675f, tr. e corsivo nostri. Cfr. SW, XII, 581; Florenskij 2015b: 308; tr. it.: 206.

<sup>24</sup> Si consideri qui anche l'intimo legame, sottilmente analizzato da Schelling (SW, XIII, 616 ss.), tra Demetra e Poseidone, e quindi, tra Demetra e Dioniso.

superata nella sua rigidità affinché si produca una molteplicità divina che la lasci libera» (SW, XII, 641, tr. nostra). L'acquoreo poseidonico-dionisiaco è ciò che *libera* la coscienza dal θηριωδῶς ζῆν (SW, XIII, 437), dal vivere nomadico animalesco irrequieto, caratterizzante la precedente fase della coscienza, prima astrale e poi cronica. A questa umanità irrequieta – *stare loco nescit* – essenzialmente *heimathlos* (SW, XII, 182), le divinità *acquatiche* insegnano la stabile città, la scienza, le leggi (cfr. SW, XII, 581); insegnano la fragilità dell'essenzialmente umano, la necessità della costante coltivazione, di un *culto* del fondamento affinché rimanga tale. Pur destinata alla sostanzialità di un invisibile passato, la natura cronico-uranica delle cose potrebbe infatti risollevarsi in ogni istante, imponendosi come immobile presente di un'inesorabile eternità. Con Poseidone, nell'idea divina di cui egli è immagine, gli uomini comprendono la *natura* come *cultura*. L'oblio della temporalità cronica si spazia nella verità, nell'ἀ-λήθεια della *memoria*. Nascono da Zeus e dalla Memoria le Muse. Al significato ontologico di questa nascita, radice profonda della luminosa bellezza olimpica, Florenskij dedica raffinate riflessioni<sup>25</sup>, dalle quali ora, alla fine di questo saggio, non possiamo trarre ulteriori fili argomentativi. Ci limitiamo a ricordare, nell'analisi dei simboli poseidonici, l'insistenza di Florenskij sul simbolo del cavallo (cfr. Florenskij 2015b: 272–273; tr. it.: 163). L'eccesso sovra-materiale dell'attualmente esistente, la possibilità ontologica di un trascendimento del dato materiale nella sua trasfigurazione culturale, convergono nella bella immagine di un cavallo alato; Pegaso, fulmineo, colpisce la terra con lo zoccolo e ne lascia scaturire, sul monte Elicona, Ἰννο-κρήνη, l'*acqua* che si diffonde, numinoso barlume, sulla tenera pelle delle Muse (Esiodo, *Theogonia*: v. 5).

---

<sup>25</sup> Si veda in particolare Florenskij 2007b: 171 ss; tr. it.: 244 ss.

**12.**

*La filosofia nasce dal culto di Poseidone.* Questa è la complessa tesi che fiorisce dal terreno culturale dello schellinghianesimo russo. Non v'è tuttavia diretta corrispondenza con le idee di Schelling sulla nascita della filosofia. Il grande filosofo tedesco sostiene infatti che la storia della filosofia, come tutti i grandi processi, si sia sviluppata in maniera certo analoga, ma non parallela, al processo mitologico. La fase iniziale della filosofia corrisponderebbe quindi non ad una fase avanzata, quale è quella poseidonica, ma a una fase altrettanto iniziale del processo teogonico (SW, XII, 283; cfr. Wilson 1993: 187–194). I primi filosofi, i cosiddetti fisici, sarebbero allora filosofi pre-dionisiaci, essenzialmente astrali, adoratori, negli elementi, del generale, della sostanza delle cose, agguerriti oppositori dell'antropomorfismo delle religioni popolari. Da questo punto di vista, anche l'acqua verrebbe in essi concepita come mera *sostanza* dissolutrice, esclusiva, in qualche modo pre-corporea, pre-materiale, assimilabile al solo passato di Poseidone, al suo aspetto propriamente cronico e maschile: in una parola, al mare infecondo, «lacrima di Kronos»<sup>26</sup>. Florenskij sostiene invece che la filosofia sia *immediata espressione* dello stato di coscienza poseidonico. Nella modulazione filosofica di tale fase mitologica, egli evidenzia nondimeno l'accentuazione del solo passato poseidonico, seppur nel suo aspetto fisico, femminile, e non sidereo o maschile. Il concetto *filosofico* di φύσις apparirebbe allora, nella sua prima distinzione, come mera sostanzializzazione e generalizzazione dell'οὐσία di Poseidone, in opposizione alla determinazione *fenomenica* della sua *specificata* υπόστασις (cfr. Florenskij 2015b: 331; tr. it.: 237–238). Simbolo divino nell'acqua è da questo punto di vista l'originaria, indistinta produttività. La filosofia ne riflette l'idea nel suo destino diurno, mondano, moderno. Ciò non impedisce tuttavia l'emersione, nell'analisi florenskijana,

---

<sup>26</sup> «Κρόνου δάκρυον». Cfr. SW, XII, 582; Clemente Alessandrino, *Stromata*, V, 571.

dell'aspetto propriamente notturno, dionisiaco, della complessa figura poseidonica. Il primo dei filosofi, Talete, sembra ricevere tale elemento culturale proprio dalla *religione popolare* del dio (cfr. Florenskij 2015b: 345–346; tr. it.: 256), nella cui segreta profondità lampeggia il trascendimento prima platonico e poi cristiano della filosofia pagana. L'acqua è qui concepita come punto di transizione tra la mondanità dell'idea divina e ciò che metafisicamente la trascende; essa si rivela *apparizione, nell'identità* tra luce e materia, di ciò che Schelling, nella sua *Naturphilosophie*, chiama *potenzlos*<sup>27</sup>: *simbolo* dell'eccesso divino, essere dell'Assoluto *in quanto tale*.

Ἀρχὴν τῶν ὄντων – diceva Talete – τὸ ὕδωρ (Wöhrle 2009: 282). Nella vertiginosa struttura di questa potente idea, quasi scena a piani complessi, in profondità di spazio, si dischiude forse, per la filosofia occidentale, la possibilità di tracciare *di nuovo*, risalendone lo spessore, il suo futuro.

## Bibliografia

Andronik (Trubačev), igumen (1987). Svjaščennik Pavel Florenskij – professor MDA i redaktor "Bogoslovskogo vestnika". *Bogoslovskie trudy*, 28: 290–315.

Bach, T. (hrsg.) (2005). *Schelling in Russland. Die frühen naturphilosophischen Schriften von Daniil Michajlovič Vellanskij (1774-1847)*, Marburg–Lahn: Basilisken-Presse.

Bielfeldt, S. (2019). Schelling's Prehistory in Russia: The Legacy of Enlightenment. *International Journal of Philosophy and Theology*, 80(1-2): 90–100.

Bielfeldt, S. (2008). *Selbst oder Natur. Schellings Anfang in Russland*,

---

<sup>27</sup> SW, VI, 311: «Tale principio», si parla del 'flogisto', «abbandonata la propria particolarità [...], ritorna nella propria origine, nell'acqua priva di potenze [*in das potenzlose Wasser*] – la quale, secondo le parole di Pindaro, è la più nobile delle cose [*das vornehmste aller Dinge*]» (tr. nostra). («Ἄριστον μὲν ὕδωρ [...]», Pindaro, *Olimpica* I, 1). Cfr. Dezi 2022: 692–693.

München: Sagner.

Böhmig, M. (1985-1988). Ivanov e la concezione del mito nel pensiero estetico di F.W.J. Schelling. *Ricerche slavistiche*, 32-35: 113–135.

Buchheim, T. (2015). Die Idee des Existierenden und der Raum. *Kant-Studien*, 1: 36–66.

Coleridge, S.T. (1907). *Biographia literaria*. Oxford: Clarendon Press.

Čulkov, G. (1908). Prokryvalo Izidy, *Zolotoe runo*, 5: 66–72.

Dezi, A. (2022). «Die Potenzen und das Potenzlose». Note sulla quadruplicata struttura del Reale nel sistema schellinghiano di Würzburg. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 114(3): 681–698.

Dezi, A. (2019). La dottrina dello spazio di Schelling e la sua curvatura realista nel pensiero di Pavel Florenskij. *Rivista di storia della filosofia*, 1: 35–57.

Dezi, A. (2017). Lo spazio come riflesso della realtà dell'Assoluto. Note sull'evoluzione dell'ontologia schellinghiana. *Schelling-Studien: Internationale Zeitschrift zur klassischen deutschen Philosophie*. 5: 119–133.

Edošina, I.A. (2013). Katkov kak myslitel'. *Literaturovedčeskij žurnal*. 32: 74–92.

Ermišin, O.T. (2019). Ob interpretacijach antičnoj religii i filosofii. *Voprosy filosofii*, 1: 96–104.

Ermišin, O.T. (2009). Problema religii v filosofskoj tradicii Moskovskoj duhovnoj akademii. *Gosudarstvo, religija, cerkov' v Rossii i za rubežom*, 27(3): 122–129.

Ermišin, O.T. (2003). "Lekcii po antičnoj filosofii" P.A. Florenskogo. *Voprosy filosofii*, 8: 119–122.

Florenskij, P.A. (2015a). *Iz istorii antičnoj filosofii*, pod obšč. red. igum. Andronika (Trubačeva), podg. teksta O.T. Ermišina. Moskva: Akademičeskij Proekt.

Florenskij, P.A. (2015b). Pervye šagi filosofii. Lekcii 1-11. In *Id.*, *Iz istorii antičnoj filosofii*, pod obšč. red. igum. Andronika (Trubačeva),

podg. teksta O.T. Ermišina. Moskva: Akademičeskij Proekt, 173-346; tr. it. a cura di A. Dezi, *Primi passi della filosofia. Lezioni sull'origine della filosofia occidentale* (2021), Milano-Udine: Mimesis.

Florenskij, P.A. (2007a). Iz lekcij po istorii filosofii Novogo vremeni. *Filosofskie nauki, 1*: 20–44.

Florenskij, P.A. (2007b). *Stolp i utverždenie istiny*, Moskva: AST, 2007; tr. it. a cura di E. Zolla, *La colonna e il fondamento della verità* (1974), Milano: Rusconi.

Florenskij, P.A. (2007c). Obščeečelovečeskie korni idealizma. In *Id.*, *Stolp i utverždenie istiny*, Moskva: AST, 2007: 7–29; tr. it. a cura di N. Valentini, *Le radici universali dell'idealismo*, in *Id.*, *Realtà e Mistero* (2013), Milano: SE, pp. 13–62.

Florenskij, P.A. (2004). *Filosofija kul'ta*, Moskva: Mysl'; tr. it. a cura di N. Valentini, *La filosofia del culto* (2016), Milano: Edizioni San Paolo.

Florenskij, P.A. (2000a). *Sočinenija v četyrëch tomach*, Vol. 3.1. Moskva: Mysl'.

Florenskij, P.A. (2000b). Dialektika. In *Id.*, *Sočinenija v četyrëch tomach*, Vol. 3.1. Moskva: Mysl', pp. 118–141; tr. it. a cura di N. Valentini, *Stupore e dialettica* (2011), Macerata: Quodlibet.

Florenskij, P.A. (2000c). Puti i sredotočija. In *Id.*, *Sočinenija v četyrëch tomach*, Vol. 3.1. Moskva: Mysl', pp. 34–45.

Florenskij, P.A. (2000d). Smysl Idealizma. In *Id.*, *Sočinenija v četyrëch tomach*, Vol. 3.2. Moskva: Mysl', pp. 68–145; tr. it. a cura di N. Valentini, *Il significato dell'idealismo* (2012), Milano: SE.

Florenskij, P.A. (2000e). Obratnaja perspektiva. In *Id.*, *Sočinenija v četyrëch tomach*, Vol. 3.1. Moskva: Mysl', pp. 46–103; tr. it. a cura di A. Dell'Asta, *La prospettiva rovesciata* (2020), Milano: Adelphi.

Florenskij, P.A. (1996a). Pifagorovy ciska. In *Id.*, *Sočinenija v četyrëch tomach*, Vol. 2, Moskva: Mysl', pp. 632–646; tr. it. a cura di N. Valentini e A. Gorelov, *I numeri pitagorici*, in *Id.*, *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza* (2007), Torino: Bollati Boringhieri, pp. 230–247.

Florenskij, P.A. (1996b). Zapiska o christianstve i kul'ture. In *Id., Sočinenija v četyrěch tomach*, Vol. 2, Moskva: Mysl', pp. 547–559; tr. it. a cura di N. Valentini, *Cristianesimo e Cultura*, in *Id., Bellezza e liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura* (2020), Milano: SE, pp. 103–133.

Florenskij, P.A. (1994a). Avtoreferat. In *Id., Sočinenija v četyrěch tomach*, Vol. 1. Moskva: Mysl', pp. 37–43; tr. it. a cura di N. Valentini e A. Gorelov, *Nota autobiografica*, in *Id., Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza* (2007), Torino: Bollati Boringhieri, pp. 3–12.

Florenskij, P.A. (1994b). Empireja i Empirija. In *Id., Sočinenija v četyrěch tomach*, Vol. 1. Moskva: Mysl', pp. 146–195; tr. it. a cura di N. Valentini e L. Žak, *Empiria ed Empirismo*, in *Id., Il cuore cherubico* (2014), Milano: Edizioni San Paolo, pp. 63–132.

Frank, M. (2018). »Reduplikative Identität«. *Der Schlüssel zu Schellings reifer Philosophie*. Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Gavrilov, I.B. (2018). M.N. Katkov. Žizn', trudy, mirovozzrenie. *Trudy kafedry bogoslovija Sankt-Peterburgskoj Duchovnoj Akademii*, 1: 136–176.

Gulyga, A. (1992). Schelling und der russische Idealismus des XX Jahrhunderts. *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 40(1-2): 101–117.

Hölderlin, J.Ch.F. (1922). *Sämtliche Werke und Briefe. Erster Band*. Leipzig: Im Insel Verlag.

Ivanov, V.I. (1979). *Sobranie sočinenij*, Vol. 3. Bruxelles: Foyer Oriental Chrétien.

Kamenskij, Z.A. (1980). *Russkaja filosofija XIX veka i Šelling*. Moskva: Nauka.

Katkov, M.N. (1853). *Očerki drevnejšego perioda grečeskoj filosofii*. Moskva: V universitetskoj tipografii.

Lazarev, V. (1990). *Filosofija rannego i pozdnego Šellinga*. Moskva: Nauka.

Lipič, T. (2009). Russkoe romantičeskoe šellingianstvo pervoj poloviny XIX v. *Vestnik Tambovskogo universiteta*, 8: 134–137.

Malcovati, F. (1983). *Vjaceslav Ivanov: estetica e filosofia*. Firenze: La Nuova Italia.

Moiso, F. (2014). *La filosofia della mitologia di F.W.J. Schelling. Dagli inizi all'Introduzione storico-critica*, Milano–Udine: Mimesis.

Pavljučenkov, N. (2016). Šelling i russkoe bogoslovie XIX–XX vv. *Filaretovskij al'manach*, 12: 155–172.

Publikacija muzeja svjaščennika Pavla Florenskogo (2009), Soderžanie lekcij svjašč. Pavla Florenskogo po istorii filosofii, čitannyh na I kurse MDA v 1916-1917, 1917-1918, 1918-1919 učebnyh godach v zapisi studentov. *Vestnik Russkoj christianskoj gumanitarnoj akademii*, 1: 193–205.

Pustarnakov, V. (1998). *Filosofija Šellinga v Rossii*, Sankt-Peterburg: RChGI.

Rang, B. (2000). *Identität und Indifferenz. Eine Untersuchung zu Schellings Identitätsphilosophie*, Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann.

Rezvyč, P. (2003). Die Rezeption der Philosophie Schellings in Russland. *Philosophisches Jahrbuch*, 110(2): 347–358.

SW = Schelling, F.W.J. (1856-1861). *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, Stuttgart und Augsburg: Cotta.

Trubeckoj, S.N. (1908). *Kurs istorii drevnej filosofii*. Moskva: Tipografija Imperatorskogo Moskovskogo universiteta.

Wilson, J.E. (1993). *Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, Stuttgart–Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Wöhrle, G. (hrsg.) (2009). *Die Milesier: Thales*. Berlin: de Gruyter.

Žukockij, V.D. (2004). Šelling i russkij simvolizm. *Vestnik TjumGU*, 1: 45–57.