

La portata religiosa del linguaggio tra il sacro e il Santo: Pavel Florenskij e Martin Heidegger

(The Religious Value of Language between the Sacred and the Holy: Pavel Florensky and Martin Heidegger)

Domenico Burzo

Independent researcher

Abstract

Throughout the 19th and 20th centuries, language undoubtedly constituted a strong topic of philosophical interest both in Eastern Europe and in the West. Following in particular Florensky's conception of speech and language as living organisms structured in an antinomic way, we come to grasp their fundamental symbolic meaning. According to a gradual development of increasing semantic depth, the symbolism rises from a common word to a poetic-religious word, which sings of the splendour of the Saint. Likewise, language and poetry are for Heidegger fundamental forms of the event of being and of his truth, which manifests itself as sacred. Here then is the need for a basic decision to emerge, between the inevitable uncertainty due to the concealment of the sacred, and a possible apophaticism which, without exhausting its Essence, knows it can name the Saint.

Keywords: Florensky, Heidegger, language and poetry, symbol, apophaticism

Abstract

Lungo l'Ottocento e il Novecento il linguaggio ha senza dubbio costituito

un forte argomento di interesse filosofico tanto nell'Oriente europeo quanto in Occidente. Seguendo in particolare la concezione florenskijana della parola e del linguaggio quali organismi viventi strutturati antinomicamente, si giunge a coglierne la fondamentale portata simbolica, che, sviluppandosi secondo gradi di profondità semantica crescente, si eleva dalla parola comune fino al dire poetico-religioso che canta la luminosità del Santo. In modo analogo, linguaggio e poesia sono per Heidegger forme fondamentali dell'evento dell'essere e della sua verità, che si manifesta come il sacro. Ecco allora palesarsi la necessità di una fondamentale presa di decisione, tra l'inevitabile incertezza dovuta al nascondimento del sacro, e un possibile apofatismo che, senza esaurirne l'Essenza, sa di poter nominare il Santo.

Parole chiave: Florenskij, Heidegger, linguaggio e poesia, simbolo, apofatismo

La riflessione sul linguaggio è di per sé un tema-ponte tra Oriente e Occidente, soprattutto in considerazione dell'accresciuto interesse per tale argomento durante il XIX e il XX secolo, tanto in ambito tedesco e, più in generale, europeo occidentale, quanto in ambito russo. Non è un caso, allora, se tra le principali fonti della filosofia della parola florenskijana figurino autori come Wilhelm von Humboldt e Aleksandr Potebnja, il cui pensiero Florenskij rielabora in maniera del tutto personale. Una possibilità, dunque, di una fertile relazione tra l'Oriente e l'Occidente europei, che anche Romano Guardini riconoscerà nel momento in cui collocherà la polivalente meditazione di Florenskij nell'alveo naturale di quella traiettoria di pensiero denominata «*philosophia e theologia cordis*» (Guardini 2018: 171). In questo ampio tratto speculativo ed esistenziale scopriamo infatti un fecondo terreno comune tra i due autori e le due ali della cultura europea, dove, tra i

numerosi frutti maturati dalle radici che affondano nelle sue profondità (cfr. Burzo 2023), un posto di rilievo spetta, senza dubbio, alla riflessione sul linguaggio e sulla parola (391–478). Tuttavia, come ha lasciato una traccia della percepita vicinanza a Florenskij, così Guardini ha più volte evidenziato l'importanza della meditazione di Martin Heidegger sul linguaggio¹, indagato soprattutto nella poesia quale sua espressione più intensa, a partire dalla quale affrontare i più importanti problemi del pensiero². È proprio sul confronto tra lo scienziato e teologo russo e il filosofo di Meßkirch che allora vogliamo concentrare la nostra attenzione, lì dove i due autori riconoscono una forte valenza ontologica del linguaggio, e soprattutto lì dove questa può esplicarsi, tramite la poesia, in una non scontata esperienza religiosa.

1. La parola come organismo nella visione di Pavel Florenskij

In analogia con l'essere umano, della cui struttura concreto-vivente è immagine perfetta, la parola si presenta per Florenskij come unità corporeo-spirituale, che nasce dai nostri organi di fonazione pur essendo al tempo stesso una realtà autonoma che l'uomo incontra e apprende. Colui che parla può esprimere in essa ciò che ha in animo imprimendolo come forma nell'emissione di un corpo sonoro. Ma in virtù della sua autonomia, la parola «è senz'altro teleologica, ha senz'altro un *sensò*», anche quando è «detta "con le sole labbra", in un modo non del tutto cosciente» (Florenskij 2017: 571). Cogliamo allora in essa «un organismo, [...] un essere vivo che si distacca dai nostri organi fonatori, che viene partorito dall'utero vocale», conservando da un lato il legame con chi la pronuncia, mentre instaura dall'altro un

¹ Il presente saggio propone, con alcune modifiche, il testo della relazione tenuta con il titolo *Heidegger und Florenskij: Sprache des Heiligen* durante il convegno «*Das Heilige sei mein Wort*», *Martin Heideggers und Romano Guardinis Blick auf Sprache*, organizzato dal Freundeskreis Mooshausen e dalla Martin-Heidegger-Gesellschaft, dal 7 al 9 luglio 2023 a Mooshausen.

² Cfr. Gerl-Falkovitz 2019, Burzo 2018.

nuovo legame tanto con chi la ode quanto con ciò che essa dice. «Un microcosmo in sé chiuso con un'organizzazione che ha una sua forma specifica», autentico «essere individuale di natura verbale», capace di agire «come un tutto unitario» incarnante in sé «un proprio *significato*» (Florenskij 2000a: 183 e 185).

Florenskij vi distingue una *forma esterna* e una *forma interna*, ovvero «la parola come fatto della lingua che esiste *prima* di me e *malgrado* me, *al di fuori* di questo o quel particolare caso di impiego», patrimonio linguistico sovraindividuale appartenente al popolo e all'umanità, e «la parola come fatto della vita spirituale *individuale*, come specifico *evento* della vita spirituale». La prima è il *corpo* della parola, l'«insieme costitutivo immutabile» e «rigido» che la sostiene ed è «necessariamente condiviso da tutti». La seconda è invece la sua *anima*, che attraverso il corpo in cui si manifesta può «riscaldare e illuminare lo spazio circostante» (Florenskij 2000b: 131-132). Nella forma esterna si può tuttavia distinguere ulteriormente uno «*scheletro*», che sostiene e dà forma al corpo, dai diversi «*tessuti*, in sé portatori della vita stessa». Al primo corrisponde il «*fonema*», ai secondi il «*morfema*», che funge poi da «anello di congiunzione tra il fonema e la forma interna della parola», ovvero il «*semema*» (134). La parola è allora caratterizzata da una struttura «tricotomica», serie di «cerchi che si abbracciano vicendevolmente tra loro in successione»³. Il

³ Per esplicitare maggiormente questa idea, chiarendone meglio anche «lo schema grafico», Florenskij (2000b: 135) afferma che «può giovare rappresentarsi il *fonema* come un nucleo fondamentale, o uno scheletro avviluppato nei tessuti del *morfema* sul quale, a sua volta si regge il *semema*». Ritroviamo la realizzazione di questo schema grafico già nelle lezioni sulla storia della filosofia tenute all'Accademia Teologica di Mosca nel 1908-1910, da cui è tratta l'immagine che segue:

fonema «è innanzitutto *suono*», e come tale «la parola è φωνή» (135), abbracciando l'insieme dei «fenomeni fisici e fisiologici che intervengono nella pronuncia della parola», nonché l'«impulso psicologico generato dal pronunciamento stesso». Attorno al fonema si avvolgono le «categorie logiche [...] e grammaticali» del *morfema*, insieme «a tutto ciò che aggiungiamo alla sua idea primigenia» (Florenskij 2013c: 74), sottoponendo i dati psico-fisiologici che informano il fonema ad una categorizzazione che trova il proprio centro in un concetto generale, nel «significato base della parola, il suo vero significato primigenio, l'ἔτυμον» (Florenskij 2000b: 135–136). Rappresentando però l'unità binaria di suono e significato, il morfema è elemento di congiunzione tra il corpo e l'anima della parola, determinando da un lato i suoni del fonema, e offrendo dall'altro un significato primario che si sviluppa poi nelle varie stratificazioni del semema. Infatti, «ancora rigido nella sua monumentalità», il corpo della parola «diventa flessibile nel momento in cui si riveste della propria anima, della propria significazione (σημασία), [...] quando diventa individualmente significante» (136–137) secondo l'instabilità della vita interiore della parola nel *semema*. L'inesauribilità diacronica e sincronica del semema rende infatti la parola «simile a una goccia di miele che fonde in sé i nettari più disparati delle piante più diverse», manifestandosi come un «*concentrato*» di



(Florenskij 2015b: 110). È tuttavia evidente come questo modo di rappresentare la struttura tricotomica della parola non contraddica affatto l'idea del semema quale sua forma interna, rispetto a cui fonema e morfema sono appunto la forma esterna. Per uno sguardo complessivo sulla filosofia florenskijana della parola si rimanda a Žak 2003.

«inesauribili cumuli di energie» raccoltesi nel tempo e «sprigionatesi da milioni di bocche». Una continua sedimentazione di strati differenti che avviene «*non arbitrariamente*», ma secondo una «struttura a spirale» per cui la parola si rivela «un *condensatore* di volontà, un condensatore di attenzione, un condensatore dell'intera vita spirituale» che «assorbe e risucchia dentro di sé» (Florenskij 2000a: 201–202 e 189) ogni nuovo strato semantico. Il semema è infatti il particolare sapore che la parola assume ad ogni istante adeguandosi con innumerevoli sfumature all'espressività personale del singolo secondo il significato che la sua anima vi imprime.

2. L'antinomia della lingua

La parola è quindi integra solo in quanto «incarnazione del significato» in un «ambiente corporale», polarità armonica dell'«elemento di significato» e dell'«elemento musicale» (Florenskij 2015a: 181), lasciando così emergere la sua naturale *antinomicità*. Per la sua «struttura rigida» e al contempo «fluttuante», essa si presenta da un lato «come un prodotto stabile», di cui fruiamo ma che siamo incapaci di creare, mentre dall'altro si sottomette «alle minime sfumature del *mio* pensiero, della *mia* personalità e per di più in quello specifico momento in atto» (Florenskij 2000b: 129–130). È «patrimonio della lingua di un intero popolo», che però viene personalmente acquisita «nel *mio* uso specifico» e quindi «ricreata *ex novo*», in modo che la *mia* «volontà particolare» si congiunga con la «volontà di tutto il popolo», che «ha lasciato la propria impronta collettiva» (Florenskij 2000a: 188) nello strutturarsi diacronico del semema.

Le parole si generano tuttavia dal flusso ininterrotto e organico del discorso, alla cui regolarità ritmica sono sottomessi i singoli elementi. Non costituendo infatti delle unità in sé conchiusi, ma essendo sempre riferite ad un contesto esistenziale complesso, le parole sorgono nell'intreccio dalle possibilità illimitate del linguaggio in cui viviamo. La parola

è allora «un punto di applicazione dell'attività del pensiero che struttura la proposizione e persino l'intero discorso» all'interno del più grande ambito della lingua, dove si genera un rapporto antinomico tra parola, proposizione e discorso. La parola può quindi essere «considerata come una proposizione e persino come un intero discorso che si è, per così dire, raggomitolata come un batuffolo; mentre, al contrario, la proposizione va considerata come una parola che si è dipanata liberamente» (Florenskij 2013b: 128–129), secondo la strutturale antinomicità della lingua intesa come ἔργον e come ἐνέργεια. La lingua è allora prodotto finito, in cui esistiamo dalla nascita secondo una precedenza ontologica per cui il linguaggio – come sottolinea anche Guardini richiamandosi ad Heidegger – è «spazio di senso (*Sinnraum*)» e «disegno preliminare (*Vorentwurf*)» (Guardini 2000: 167–168)⁴, e al contempo libera flessibilità che si adatta al cuore del singolo, suscitando poi «un moto all'esterno» in cui la parola si pone come «strumento dell'anima», sua «scintilla» e «simbolo» (Florenskij 2010: 242). Se per tale libertà siamo noi ad influenzare la lingua, come ἔργον determinato e autonomo è lei a condizionarci scendendo fin nelle profondità solitamente insondate della coscienza. Il linguaggio, quindi, non è solo sovraindividuale, ma anche «sovracosciente, sovrarazionale», affondando le proprie radici in origini addirittura sovrastoriche. Chi «attinge una parola dal patrimonio linguistico, lo fa attingendo la *parola* nella sua oggettività, insieme al senso che è da essa inseparabile». In ciò «l'attenzione conscia è secondaria, riflessa, mentre la creatività vera e propria, l'efficacia vera e propria nell'espressione del senso pertiene alla grande ragione, alla coscienza subliminale e sopraliminale» (Florenskij 2017: 572 e 573), all'«eterna, incrollabile, Ragione oggettiva, Λόγος pre-umano» (Florenskij 2013b: 73). L'uomo è allora «creatore-della-parola» solo se inteso più autenticamente come «coltivatore-della-parola», colui che si

⁴ Cfr. Heidegger 1988: 46.

prende cura di ciò che ontologicamente lo precede come «organismo vivente che ha una sua struttura e sue energie» (Florenskij 2000a: 210 e 211).

Nella lingua, infatti,

tutto vive, tutto scorre, tutto si muove; ed effettivamente nella lingua c'è soltanto l'origine istantanea, l'atto istantaneo dell'animo, l'atto singolo nella sua peculiarità e per di più proprio nella sua realizzazione concreta. Per questo l'uomo è creatore della lingua, divinamente libero nella sua creazione linguistica, completamente definito dalla sua vita spirituale, *dal di dentro*. Per questo la lingua è patrimonio della singola persona e non del popolo. Tale è la tesi [...] dell'antinomia [...]. Al contrario l'antitesi [...] parla del carattere *monumentale* della lingua. Le parole e le regole della loro combinazione sono fornite al singolo individuo dalla storia come qualcosa di pronto e assoluto. Noi possiamo far uso della lingua, ma non siamo affatto i suoi creatori. Facendo uso della lingua, patrimonio del popolo, ma non del singolo individuo, noi con ciò stesso ci sottomettiamo alla *necessità*, appariamo come un insignificante granello di sabbia nella totalità del popolo (Florenskij 2013b: 61–62. Trad. riv. secondo l'originale).

Riconoscere l'equilibrio di ἔργον ed ἐνέργεια deve divenire il perno di una corretta interpretazione di ogni espressione linguistica, perché quando si mitiga tale antinomicità «con ciò stesso si annienta anche la lingua in se stessa». Essa, «è l'enorme grembo del pensiero umano, è l'ambiente in cui ci muoviamo, è l'aria che respiriamo. Ma nello stesso tempo la lingua è la nostra intimità che stentiamo a esprimere, cuore trepido di bimbo, canto segreto del nostro intimo, anima della nostra anima» (73–74, 99).

3. I gradi semantici del linguaggio

Nello spazio di senso generato dal linguaggio l'uomo adegua la parola alla realtà incontrata in modi diversi. Oltre il linguaggio comune, anche la matematica, ad esempio, «viene dalla vita, se ne nutre ed è al suo servizio». Le sue «formule» sono quindi «incarnazioni di concetti astratti in un determinato materiale concreto: la parola, le lettere, i segni» (Florenskij 2007: 295). Ma le scienze in generale sono altresì forme linguistiche che offrono una descrizione simbolica di una parte di realtà attraverso formule sempre traducibili in parole. Al di là del suo ridursi a «modo dell'oggettivazione calcolante dell'ente» (Heidegger 2008: 263) volto al dominio, la scienza è una lingua caratterizzata da un livello di sviluppo contraddistinto dai termini utilizzati, «nulla di più che una *descrizione* simbolica, "una descrizione semplificata e sistematizzata"», senza però alcuna concessione «a favore dello scetticismo e del fenomenalismo». Per sua natura, quindi, la scienza «*non è nient'altro che una lingua*», la medesima parlata da tutti, «ma con un certo grado di elaborazione, per praticità ed economia di tempo» (Florenskij 2013b: 41, 54).

Come la scienza, anche la filosofia è una descrizione della realtà, un modo d'uso specifico della lingua. Se però la prima mira alla solidità di risultati immutabili, accontentandosi spesso di una spiegazione unilaterale, la filosofia è invece elastica nel suo adattarsi all'inarrestabile vibrazione dell'essere. «La scienza adegua gli altri a sé stessa, la filosofia si adegua lei stessa agli altri. Quella è soggettiva, questa è oggettiva». La prima «si interessa solo di finzioni e schemi da lei stessa costruiti». La seconda tende alla conoscenza unitotale senza mai censurare la ricchezza della vita, ma protendendosi «come un germoglio [...] verso la luce e l'aria del mondo divino» (Florenskij 2013b: 59). La filosofia è «il fiore che mai avvizzisce della meraviglia», accogliente risposta alla misteriosa «pulsione della realtà» che trova

presto la via dell'espressione linguistica. «Un giro dopo l'altro», essa «si avvita nella realtà, vi si conficca e penetra sempre più nell'intimo» (Florenskij 2011a: 52, 47) esprimendosi poi in parole. Non solo «contemplazione mai paga della realtà», ma anche «ascolto mai sazio della sua parola», del suo stesso *essere parola* a noi rivolta. Da qui sorge la dialettica, continuo susseguirsi di «domande-risposte, ipotesi e tesi, vette e picchi», di «ispirazioni ed espirazioni, distruzioni e creazioni» che tessono la «tela cangiante» (49–50, 51) del rapporto erotico tra il filosofo e il mistero che ne ha generato la meraviglia, lasciando fiorire «pensieri ricchi e pieni. Pensieri, cioè parole, poiché le parole sono pensieri disvelati» (76).

Scienza e filosofia si impegnano entrambe a condensare la lingua modellando la parola comune in un *termine* determinato, in una «*parola diventata matura*», per sua natura enantiologica, «smisuratamente più nutriente», «succulenta» e «concentrata» della «parola ordinaria», ma anche «smisuratamente più solida e più rigida» (Florenskij 2013b: 122, 123–124). Florenskij scorge infatti nel «termine» (*terminus*, ὄρος, ὀρισμός) il «custode della soglia, [...] di tutto ciò che è compreso entro i limiti del confine custodito». Nell'attività scientifica vengono infatti riconosciuti limiti inamovibili su cui fare affidamento «nell'immenso mare del pensiero», per mezzo dei quali «il pensiero si autodelimita, prendendo dunque coscienza di sé» (143, 147–148) attraverso una tensione creativa che permette l'esatta denominazione di quanto esperito.

Il linguaggio conserva però innata la possibilità di andare oltre l'utilizzo strumentale di termini, avendo l'uomo accesso ad un sapere più profondo e complesso, serbato intatto nel tessuto inconscio dell'«*esperienza comune*» e forgiato come «*tipica rappresentazione della realtà nello spirito*». È il sapere originario e universale dell'umanità, nella cui portata *mistica* è custodita la chiave dell'enigma dell'esistenza. Questa rappresentazione comune del mondo e della vita

porta in sé «i tratti dell'opera d'arte». Ogni sua concretizzazione è una «realtà viva, espressiva, organica», portatrice dell'«*idea* della realtà» per mezzo di un linguaggio incarnante «il suo contenuto *metaterminologico*» (Florenskij 2014a: 126–127, 131). Se infatti per la scienza «*la parola* è solo il segno di un certo schema, [...] per un atteggiamento diretto e pre-riflessivo» essa è «qualcosa di più di uno strumento» concettuale. «Per la scienza propriamente non ci sono parole, ci sono termini, ma termine e parola sono due cose differenti». In senso proprio la parola è «transrazionale, ossia una piccola creazione artistica» (129), che ci consente di esprimere nel suo simbolismo ciò che meri termini non possono dire.

La stessa filosofia spinge originariamente il proprio dire oltre i limiti della terminologia. Nei suoi termini arcaici è infatti presente un «originario significato sacramentale», un «proto-significato» religioso che l'etimologia mostra come «radice originaria» della loro «coniazione» (Florenskij 2013b: 140). Florenskij è infatti convinto che il *culto* sia l'«attività *prius* dell'esistenza umana, per mezzo della quale e nella quale l'uomo per la prima volta si fa uomo». Esso è il «seme dell'umanità vera», la «gemma dell'interezza spirituale», l'essenza e il «bocciolo della cultura» (Florenskij 2017: 122 e 127), che come dice il suo stesso etimo (da *cultus*), è un'«efflorescenza del sacro», «la potenza del culto che si rivela» (Florenskij 2011b: 125). Non solo quindi «storicamente, ma anche sostanzialmente, la terminologia filosofica dipende da quella culturale o mistico-religiosa», dal momento che tutte le attività e i valori culturali «sono derivati dal *culto*», strati che si separano da esso «come un germoglio, un tralcio, uno stelo laterale» (Florenskij 2017: 155 e 197). Se resta memore della propria origine, il filosofare si apre spontaneamente al dire superiore della parola poetante, espressione di un pensare che si erge esso stesso a poesia e, consapevolmente o meno, a dossologia. Ciò spiega il fascino sentito da Florenskij per il pensiero di Platone, o per Goethe, Puškin, Tjutčev e per la poesia in genere, che

costantemente riemerge come importante tema di riflessione⁵.

4. L'enunciazione poetico-religiosa

Cade nel silenzio del bosco una foglia, gorgoglia un ruscello, urla il vento, l'usignolo trilla come una fontana adamantina, la locomotiva sbuffa lungo la salita del bosco e l'automobile, sbucata da dietro l'angolo ruggisce: ogni suono è la voce delle forze della natura, il loro sussurro, il loro urlo, il loro grido a tutta la Natura. E l'uomo risponde in modo diverso a cose diverse. E la sua risposta è il nome della cosa. [...] Il sole, scendendo nel suo talamo, echeggia inesprimibili lodi solenni. E i raggi delle stelle, urtandosi negli spazi cosmici, tintinnano come il primo ghiaccio fragile di novembre. E il silenzio del tempio, dell'antico tempio che ha vissuto tante funzioni religiose, è permeato di canti liturgici posatisi sulle pareti. Tutto risuona e tutto chiede un'eco di risposta. E l'eco di risposta si gonfia nel petto [da cui] si sprigionano quei suoni realizzatisi nelle parole solo approssimativamente (Florenskij 2013b: 77–78).

Ma quando «risponderemo alla natura come fanciulli, con tutto il corpo e con tutta l'anima» (81), allora la nostra parola sarà un'«espressione “felicemente trovata” e giammai [una] espressione costruita dal nulla», poiché «le espressioni e le parole non si creano né si compongono, bensì si trovano o si scoprono, cioè si acquisiscono» (Florenskij 2000b: 133). Tutto nasce dall'*incontro* con le cose, perché

⁵ Si vedano, ad esempio, le sue riflessioni sul futurismo (2013c: 760–99 e 112–113), o il piccolo compendio di letteratura che, tracciando lo sviluppo della poesia russa, scrive per sua figlia Ol'ga in una serie di lettere dal *lager*, dal giugno al novembre del 1935 (2015: 179–187, 196–204, 208–209, 220–222).

la poesia «non è il prodotto del pensiero riflessivo, ma il frutto della contemplazione diretta», comunicata «non attraverso concetti astratti, ma attraverso immagini concrete» (Florenskij 2017: 154)⁶, dove il come e il che cosa si fondono in una unità artistica che penetra in profondità ontologiche solitamente impercettibili. Il poeta volge infatti sull'essere uno sguardo insolito eppure più naturale. Egli *vede* di più di quanto fa la nostra quotidianità, tanto da farci scorgere in lui, come accadeva agli antichi, un veggente.

In origine, quando la padronanza della parola era di grado inferiore e la vita interiore con impeto maggiore squarciava uno strato più sottile della coscienza quotidiana, oppure quando gli uomini erano più vicini alle fonti della piena estasi paradisiaca, allora la parola [...] non era detta, si sprigionava piuttosto dal petto straboccante di emozioni di un livello di coscienza superiore, era una parola interamente creatrice che si insinuava estaticamente nel mondo (Florenskij 2000a: 201).

Questa misteriosa prossimità al paradiso perduto caratterizza anche oggi l'autentico poetare. «Il lampo di genio del poeta» resta infatti «il momento più prossimo alla coscienza del popolo» (Florenskij 2013a: 21) e all'antica visione mistico-magica del mondo, per la quale anche i più piccoli elementi del quotidiano sono in rapporto simbiotico con la natura. Ogni cosa ha un'anima, tutto «si lega in vincoli misteriosi, tutto respira un unico respiro. [...] *Tutte* le cose si contemplan reciprocamente e mille volte l'una nell'altra si riflettono. Tutte le cose sono fulcri dai quali sprizzano forze misteriose», mentre «l'occhio esperto» e ricettivo, educato alla sacralità della meraviglia, «coglie una realtà *altra*» (28–29, 31). Ovunque lo sguardo si posi, «tutto ha un suo

⁶ Cfr. Florenskij 2015a: 220.

significato nascosto, una doppia vita, una sostanza altra, sovra-empirica. Ogni cosa è partecipe di *un altro* mondo, e su ogni cosa il mondo *altro* lascia la sua impronta», percezione viva del Significato che permea l'esperienza.

Tutto è normale e nulla lo è. Tutto è abitudine e nulla lo è. L'oceano dell'ignoto frange le sue onde contro il quotidiano. L'uomo affonda lunghe radici in suoli altri, oltre al proprio. La sua capacità ricettiva si affina, la sua anima si fa più sensibile e coglie ciò «che agli altri non è dato», ciò che un'anima affievolita dalla riflessione non nota. Il mistero si innesta nella vita quotidiana, che diventa parte del mistero (32–33).

Il pensiero che vibra di questa percezione magica si riversa naturalmente nelle parole, che divengono scongiuro, formula di guarigione, mito, esorcismo, dove il dire «non è "semplice parola", "alito vuoto", *flatus vocis*, e la lingua non è *flagellum aeris*», ma viva relazione sinergica tra colui che dice, la cosa detta, la parola che la pronuncia e colui al quale è rivolta. Modalità enunciativa in cui riconosciamo le più autentiche forme di poesia, dove «l'idea si fissa [...] *nella parola*» (40, 41), nell'intima sostanza ideal-reale del *nome*, principio metafisico dell'essere e della conoscenza. Nell'ispirazione poetica riemergono allora «sensazioni primigenie che albergano nelle profondità semicoscienti dell'animo ancora non corrotto». Questi «strati profondi della vita spirituale» rompono la scorza della mentalità dominante, mentre «con linguaggio percepibile il poeta ci parla della vita che a noi è impercettibile, della nostra anima in unione con tutto il creato» (Florenskij 2017: 349–350), divenendo anche oggi tutt'uno col veggente. Tendendo infatti per natura a identificarsi, il linguaggio poetico, all'apice delle sue possibilità, torna al linguaggio religioso, così come il linguaggio religioso è sempre fiorito nel dire poetico. In questo

spazio ermeneutico si dà l'autentico rivelarsi del Significato del mondo, percepito in quanto tale come *il sacro*, decisamente eccedente rispetto al mondo, ma al tempo stesso sua trama interiore.

Nel tentativo di descrivere questa *realtà* l'uomo si è sempre servito dell'*enunciazione religiosa*, in cui il dire poetico esprime tutta la propria portata mistica. Le sue parole non possono che essere tratte dal mondo, mentre ciò che esprime eccede l'ambito esclusivamente mondano. Ecco allora entrare in gioco la natura simbolica della parola. Il contenuto della parola va oltre l'energia della nostra anima accogliendo in sé anche l'energia della realtà nominata, di cui la parola è simbolo non meno che della nostra interiorità. La parola può quindi essere ugualmente riferita «sia alla rivelazione dell'oggetto in noi, sia alla nostra rivelazione in lui» (Florenskij 2003: 21), essendo un «*anfibia* che vive in questi due ambienti diversi» tra cui tesse «fili di connessione di natura tutta particolare» (Florenskij 2000a: 166). Vale allora per essa «la formula ontologica [...] del simbolo quale realtà che porta con sé fusa l'energia di un'altra realtà», nel «duplice senso» (Florenskij 2003: 33–34) della sinergia soggetto-oggetto. Tuttavia il simbolo si muove anche lungo un vettore verticale, poiché oltre all'energia della propria sostanza, nella cosa nominata è presente anche l'energia non mondana che la vivifica tralucendo in essa. Nominando la prima nella sua simbolicità, la poesia permette il passaggio dialettico al livello ontologico della seconda, in un pensare per immagini il cui «significato semantico» è «più grande del suo contenuto concreto e sensibile» (Florenskij 2015a: 220). Il simbolo accosta e rimanda a qualcos'altro. È *soglia* tra due mondi, perché «*questo* nostro mondo si cruccia nelle contraddizioni se non vive delle energie dell'*altro* mondo» (Florenskij 2010: 491). È «*un'entità che manifesta qualcosa che esso stesso non è, che è più grande e che però si rivela attraverso questo simbolo nella sua assenza*» (Florenskij 2003: 28); unione tautegorica «fra due realtà, fra due livelli – il superiore e l'inferiore», nella quale tuttavia «l'inferiore

contiene il superiore, ne è compenetrato e impregnato» (Florenskij 2013c: 70–71), in modo che la realtà simboleggiante può e deve essere chiamata con il nome della realtà simboleggiata. I simboli ci rammentano che esiste qualcosa oltre la crosta sensibile, permettendoci l'incontro con il *sacro mistero* che tesse la stoffa del reale. Quando ce ne accorgiamo, la stessa realtà empirica acquisisce «un'importanza speciale», perché si fa «trasparente» rendendo visibili «l'ardore e il raggiante splendore di altri mondi» (Florenskij 2014a: 107–108), mentre veniamo sospinti «*a realibus ad realiora e a realioribus ad realissimum*» (Florenskij 2006: 157)⁷, alla santità della Realtà Suprema, consapevoli della differenza che comunque separa il simbolo dall'assoluta Trascendenza del Significato. Come potremmo «costruire con il materiale relativo dell'intelletto umano la formula assoluta della Verità Divina»? Come affermarne la conoscibilità se non tramite l'approssimazione del simbolo quale correlato positivo della strutturale apofaticità del nostro dire? La parola diviene allora «l'emblema di una qualche proprietà fondamentale della Verità», un «simbolo dell'Eternità», perché,

benché data nella creatura, la verità deve essere un monogramma della Divinità; benché al di qua, deve essere in qualche modo al di là; con i colori del relativo deve disegnare l'Assoluto; il fragile vaso delle parole umane deve contenere il Diamante infrangibile della Divinità (Florenskij 2010: 159).

La superiore potenza di significato che *l'homo religiosus* ha sempre inteso come *il sacro*, si rivela infatti, nella *Weltanschauung* cristiana di Florenskij, come la Santità Personale del Dio Creatore, per la quale le stesse cose del mondo sono *parole* attraverso cui *il Santo* si relaziona all'uomo, riverberi del divino Λόγος per mezzo del quale tutto è stato

⁷ Florenskij mutua l'espressione latina dall'amico e poeta Vjačeslav I. Ivanov.

creato. Organo di ascolto e visione, il poeta ne riporta la voce, in un'esperienza teoretico-artistico-religiosa al culmine della quale l'enunciazione religiosa diventa linguaggio *invocativo*, l'unico adeguato al Mistero della Divinità.

5. Martin Heidegger e l'ambiguità dell'a-teismo di principio

Anche nel pensare di Heidegger l'esperienza umana del dire si apre, per la sua portata ontologica, all'altezza della sfera del sacro. Tuttavia, per accedere in modo adeguato alla visione heideggeriana occorre innanzitutto coglierne l'elemento di fondo che si pone come suo presupposto. Se Florenskij sviluppa il suo pensiero nell'assenso alla fede cristiana, Heidegger assume l'ateismo come presupposto metodologico. È infatti ben nota la sua decisione di mettere ad un certo punto da parte la fede cristiana in cui si era formato, ritenendo ormai «problematico e inaccettabile il *sistema* del cattolicesimo», gioco «extra-filosofico» che avrebbe schiacciato la sua «libertà di opinione e insegnamento» (Heidegger 1919)⁸. La filosofia dovrà dunque essere «*a-tea* in senso di principio», senza «avere l'ardire di possedere o determinare Dio» (Heidegger 1990: 224-225), unica possibilità di salvaguardare l'originaria potenza del domandare filosofico senza dare per scontata la risposta proveniente dalla fede. Ciò ha però innescato in Heidegger una lotta in cui,

in maniera tacita, lungo tutta la strada [...] è stato compagno il confronto con il Cristianesimo: un confronto che non era un "problema" concettuale, ma la custodia dell'origine più propria – la casa paterna, la patria, la gioventù – e il doloroso staccarsi da tutto questo, *in uno*. Solo chi è stato radicato in un mondo cattolico realmente vissuto può presagire qualcosa

⁸ Cfr. Ott 1990: 41-116, Magris 2023: 265-300, Fabris 2002: 647-674.

delle necessità che operarono nel cammino del mio interrogare come un terremoto sotterraneo (Heidegger 1997a: 415–416).

Ne deriva tuttavia un'ambiguità di fondo, perché se la «provenienza teologica [...] resta sempre futuro» (Heidegger 2015: 90), ciò da un lato può voler dire giungere ad una rinnovata comprensione del pensiero cristiano, ma dall'altro può implicare l'emergere di un'idea del divino diversa da quella cristiana, e dunque in tal senso *neopagana*. Esempio di tale ambiguità è l'affermazione secondo cui il cristianesimo non sarebbe «la vita cristiana che ebbe luogo una volta e per breve tempo prima della redazione dei Vangeli e prima della propaganda missionaria di Paolo», ma solo «il fenomeno storico e politico-secolare della Chiesa e delle sue smanie di potenza all'interno della configurazione dell'umanità occidentale». Perciò,

il cristianesimo (*Christentum*) [...] e la cristianità (*Christlichkeit*) della fede neotestamentaria non sono la stessa cosa. Anche una vita non cristiana può aderire al cristianesimo e utilizzarlo come fattore di potenza; così come, per converso, una vita cristiana non abbisogna necessariamente del cristianesimo (Heidegger 2019: 509).

Pur volendo accettare la legittimità di questa lettura, resta tuttavia il fatto che Heidegger non si muove poi in direzione del recupero di questa ecclesialità primitiva, seguendo invece la via che lo porterà ad una posizione sostanzialmente ambigua e in fin dei conti anticristiana. Se infatti possiamo ammettere che una vita non cristiana aderisca al cristianesimo per meri interessi personali, è invece del tutto inammissibile una vita cristiana che non abbia necessariamente bisogno del cristianesimo. Con la sua vita, Florenskij (come d'altra

parte anche Guardini) ha documentato proprio questo. *Drammaticamente*, perché la sua adesione alla Chiesa non era certo inconsapevole dei tanti mali che l'affliggevano, a partire dal dogmatismo imperversante. È dunque evidente che il fine del suo sforzo speculativo, compiuto dall'interno della Chiesa e della sua tradizione metafisica, fu quello di superare ogni reificazione gnoseologica e ontologica che sorge, per lui, con il soggettivismo moderno. Ma la radicalità della critica heideggeriana all'onto-teologia è tale da non ammettere alcun filosofare che, pur radicato nella metafisica, non venga tuttavia inteso nel senso deleterio che tale termine ha per Heidegger.

Certo, dinanzi alla divinità onto-teologica

l'uomo non può rivolgere preghiere né può offrire sacrifici. Dinanzi alla *causa sui* l'uomo non può cadere devotamente in ginocchio né può suonare e danzare. Di conseguenza, il pensiero senza-dio (*gott-lose*), che deve rinunciare al dio della filosofia – cioè al dio come *causa sui* –, è forse più vicino al dio divino. Il che, in questo caso, significa soltanto: questo pensiero è libero per tale dio più di quanto la onto-teo-logica non sia disposta ad ammettere (Heidegger 2013: 95).

Il nuovo inizio di pensiero cui Heidegger ambisce, che «rimanda alla verità dell'essere» e «non può essere teista più di quanto non possa essere ateo», vorrebbe muoversi nel «rispetto dei limiti che sono posti al pensiero come tale» (Heidegger 2008: 303). Ma Florenskij ci mostra come il rifiuto del razionalismo possa illuminare tanto questi limiti, ovvero l'impossibilità di afferrare ciò che è ineffabilmente superiore alla ragione, quanto quelle particolari motivazioni esistenziali e spirituali che spingono a fare di tale differenza ontologica una barriera invalicabile. Si tratta allora di *voler vedere* il plesso affettivo che blocca

l'assenso alla fede e di *voler lottare* per vincerlo. Ciò costituisce il cuore del *cammino di teodicea* percorso da Florenskij ne *La colonna e il fondamento della verità* per giungere all'efficacia persuasiva della conversione. Un itinerario che sente vicina l'antica ribellione di Prometeo, perché il titano ha osato insorgere «in virtù della Verità e del Bene» contro l'astratta potenza di un impersonale Dio ignoto. La sua «apparente lotta-con-Dio (teomachia) si manifesta agli occhi guariti come impegno di portare-Dio (teoforia): cosicché il riformatore Prometeo [...] appare essere nella sua sollevazione contro Dio un cristiano prima dell'epoca cristiana». La dignità spinge l'uomo a concedersi solo ad un Dio che sia *noto*, e non la mera alterità della *causa sui*, perché «le ginocchia non si piegheranno davanti alla Sua forza ingiustificata» (Florenskij 2014b: 136–137). Il coraggio di Prometeo si rivela allora come l'esigenza «di adorare Dio *in spirito e verità*», un'«*esigenza* ineludibile, un *dovere*, per la coscienza cristiana», che non può affatto contentarsi della «constatazione dell'esistenza di Dio», esigendo invece «la Sua giustificazione». L'uomo patirà infatti l'indecisione «finché non accerterà l'identità di Dio, finché con i suoi stessi occhi non lo vedrà come il Santo» (134, 138) nell'amorevole relazione con la paternità del *Tu* da cui mi riconosco creato – *Io sono nulla, Tu sei Tutto, ma Tu hai voluto crearmi, e allora Io vivo per amarTi*.

6. Nel saluto del sacro

Dinanzi alla nietzschiana morte di Dio e all'esito del pensiero occidentale, per Heidegger è invece necessario «porre la questione se il nome "nichilismo" [...] abbia soltanto un significato nichilistico [...], sfociante nel Nulla nullo», o se non si sveli come accesso all'Essere; se nell'epoca in cui è «smarrita ogni via per l'esperienza dell'Essere stesso» si possa presupporre «ciò che forse non ci è affatto lecito presupporre, cioè che una simile via verso l'Essere stesso sia esistita» (Heidegger 2019: 505, 601). Non trovando infatti un tale sentiero

siamo costretti a concludere che «dell'Essere ne è nulla». Ma Heidegger domanda: «e se proprio in ciò si annunciassero l'essenza finora velata del nichilismo?» L'Essere si mostra nella sua Verità come nulla dell'ente, come ni-ente, ma in modo che «il fatto che l'Essere rimane impensato dipenderebbe dall'Essenziare dell'Essere stesso, in quanto esso si sottrae» (603, 617) celandosi nella propria Verità.

Qui «l'angoscia ci soffoca la parola». Dinanzi al niente che «ci assale», tace «ogni tentativo di dire "è"», ogni pretesa di una semantica rappresentativa. Ma nell'ammutolire del dire appropriante occorre di nuovo imparare a domandare oltre l'ente in direzione dell'Essere, tenendoci immersi nel niente, abbandonando ogni idolo per «lasciare librare sino in fondo questo essere sospesi» (Heidegger 2008: 68, 77) in ciò che dà ad ogni ente la garanzia di essere. Può sorgere allora quel pensiero essenziale che è evento dell'Essere e che vive nel «rinunciare (a dire), ab-dicare (*Ent-sagen*)», permettendo il fiorire della parola autentica. Questo pensiero si scopre come un'eco colma di gratitudine per il dono dell'Essere che «si dirada e si lascia avvenire», eco di risposta «alla parola pronunciata dalla voce silenziosa dell'Essere» che è «l'origine della parola umana», facendo «sorgere il linguaggio come dizione della parola nei vocaboli». Il pensiero essenziale sarà allora la «cura per l'uso del linguaggio», dove si origina «il dire del pensatore» come «il nominare del poeta», cura condivisa per la quale «il pensatore dice l'essere» mentre «il poeta nomina il sacro» (263–264, 265–266)⁹. Superando ogni riduzione utilitaristico-comunicazionale, il linguaggio è per Heidegger la manifestatività dell'Essere nel suo riferirsi all'essenza dell'uomo, unico ente cui è dato di *e-sistere* nell'ascolto di un dire più originario del proprio parlare. In tal senso «il linguaggio è avvento diradante-velante dell'essere stesso» (277 e 279), in cui l'uomo scopre la propria dimora. Il linguaggio svela

⁹ Cfr. Heidegger 2009: 25–31.

così la sua sovranità sull'uomo perché parla per primo, mentre l'uomo diviene organo di ascolto del «Dire originario (*die Sage*)». Il nostro ascoltare è un «*lasciarsi dire*», sicché «parlando, noi ri-diciamo il Dire che abbiamo ascoltato» (Heidegger 2015: 199–200. Cfr. anche 155, 157–158).

Il poeta è colui che ascolta autenticamente e parla davvero il linguaggio. Ma egli sa che la parola manca, che non c'è alcun nome per rappresentare la profondità abissale del Velato; riconosce che prima di ogni cosa gli occorre la *rinuncia*, «imparare ad esistere nell'assenza di nomi», lasciandosi «reclamare dall'essere, col pericolo che, sotto questo reclamo, abbia poco o raramente qualcosa da dire» (Heidegger 2008: 273). La sua «esperienza fondamentale non è l'asserzione, la proposizione (*Satz*) e, di conseguenza, il principio (*Grundsatz*)», ma «il trattenersi del ritegno di fronte all'indugiante negarsi nella verità» (Heidegger 2007: 83, 101–102). Nel silenzio dell'uomo, in cui riecheggia il più profondo silenzio dell'Essere che si ritrae, la poesia è scoperta come far abitare e costruire, perché coinvolgendoci per destino «fa abitare i mortali sulla Terra sotto il cielo al cospetto dei divini» (Heidegger 2011: 152). Lo «stato essenziale» del poeta sta infatti «nell'abbraccio del sacro» (Heidegger 1988: 84), nell'accoglierne la luce che, diradando, diviene sacra necessità di parlare. Heidegger pensa però il sacro come ciò che, più antico in senso non meramente cronologico, precede gli umani come gli dèi, perché solo nella *radura* (*Lichtung, luco*) del sacro è dato ad entrambi di apparire come tali. L'alterità del *ni-ente* si rivela infatti quale *sacralità* di un fondo ontologico che rimane velato oltre la presenzialità dell'ente. Nascondimento che diviene esso stesso luce che illumina dal sacro abisso dell'invisibilità, buio del ni-ente che si ritrae abbandonando l'ente allo scoperto, fuori dalla propria sacra ombra. Il poeta nomina allora il sacro come «lo spazio libero» attraverso cui irraggia «il gioioso (*das Freudige*)», come il diradarsi luminoso della «dimensione serena

(*die Heitere*)», in cui ad ogni cosa è concesso di stare. «Essa è ad un tempo la chiarezza (*claritas*) nel cui chiarore riposa tutto ciò che è chiaro, l'altezza (*serenitas*) nel cui rigore sta l'alto, e la gaiezza (*hilaritas*) nel cui gioco vibra tutto ciò che è liberato», mantenendo «tutto sano e salvo» (19–20 e 22), e determinando anche il rapporto tra umani e divini.

«Da quando siamo un colloquio – l'uomo ha esperito e nominato molti dèi. Da quando il linguaggio accade autenticamente come colloquio, gli dèi vengono alla parola e un mondo accade» (48). Gli dèi sono gli intermediari che vanno incontro all'uomo portando il saluto del sacro, poiché «in loro è la dimensione serena che saluta» (24). Non salutano quindi in quanto suprema realtà iniziale, perché, come gli uomini, sorgono solo nella più ampia dimensione del *sacro*, ribaltando così la visione tradizionale del divino che trova poi conferma e fondamento nel cristianesimo. Il sacro non sarebbe infatti un effetto o una proprietà del divino o di una Divinità. Sono gli dèi, al contrario, che devono il proprio essere all'aprirsi originario del sacro che li trascende celandosi. Nel saluto del sacro dèi e umani possono a loro volta scambiarsi il saluto trovando reciproco appoggio nella condivisione del destino, perché «nessuno sopporta la vita da solo» (Heidegger 1997b: 64–65). La poesia non dipende allora dalla capacità del poeta, ma solo dal raggio di luce che giunge dal sacro stesso. Dev'essere tuttavia «qualcuno più alto, più vicino al sacro e tuttavia pur sempre sotto di lui, cioè un dio, a gettare nell'anima del poeta la scintilla che accende. Così il dio prende su di sé Ciò che è "sopra" di lui, il sacro, e lo raccoglie nell'acutezza e nell'intensità di un unico raggio per donarlo all'uomo» (Heidegger 1988: 83). Il poeta sta a capo scoperto sotto la tempesta del dio afferrandone il terribile raggio, sopportando «la necessità propria del dire che nomina l'avvento degli dèi presenti. Si tratta di sostenere "quietamente" questo dire» (229), divenendo così un *semidio*, gettato fuori nel frammezzo (*Zwischen*) tra uomini e dèi, a

tener disteso questo spazio intermedio per stabilire la misura dell'essenza umana nell'appropriatezza al sacro. È il sacro stesso la poesia «non poetabile prima, che ha già oltrepassato, nella sua essenza poetica, ogni poetare». Il poeta vi si accosta indicando «il lontano che si avvicina nella venuta del sacro» (176), attenendosi sempre all'«*ineguaglianza nei confronti degli dèi e degli uomini*», poetando «ciò che, al di sopra di entrambi, rende sacri in modo diverso gli uni e gli altri» (127, 147). Il suo dire è «servitù liberante, per la quale l'uomo è addetto a trasferire il Dire originario, che non ha suono, nel suono della parola» (Heidegger 2015: 205). Scorgiamo allora nel poeta colui che «preannunzia nel senso rigoroso del προφητεύειν», fermo restando che l'Evento è essenzialmente più ricco di ogni determinazione metafisica dell'Essere, e che i poeti «non sono "profeti" nel significato giudaico-cristiano del termine», che senza limitarsi ad annunciare la parola del sacro, «predicono subito il dio come sicura garanzia di salvezza». Allora «non si sfiguri la poesia di Hölderlin con il "religioso" della "religione", la quale è e rimane un modo romano di interpretare il rapporto fra gli uomini e gli dèi. Non si prostri l'essenza di questa missione poetica», perché il sogno dei poeti «è divino, ma essi non sognano un dio» (Heidegger 1988: 137).

Ogni possibile divinità rimane al riparo dell'ineffabilità del sacro. Non si rivela come *Persona*, di cui il poeta può scorgere il volto, ma resta un *dio ignoto* che «appare in quanto sconosciuto. Cosa significa allora che la cura del linguaggio ci mette «a disposizione degli dèi», se essi sono «ciò che è indeciso giacché l'aperto dell'accadere divino resta precluso»? Centrati nel ritegno, la nostra unica possibilità è scoprire l'abitare terreno come porsi nel «*silenzio del passar via (Vorbeigang)* dell'ultimo Dio (*der letzte Gott*)» (Heidegger 2007: 46–47). A questo paradossale destino, contro cui Prometeo farebbe «guerra feroce e mortale» (Leopardi 1969: 493), resta sospesa la domanda che lo stesso Heidegger lascia volutamente insoluta: «Ma il Dire originario in

se stesso che è?» (Heidegger 2015: 200).

7. Il sì dell'apofatismo

Una possibilità per intendere positivamente il rapporto tra la povertà della parola umana e la sacra profondità del ni-ente, in modo però che le parole dicano effettivamente qualcosa di *Ciò* che in sé rimane indicibile, viene dall'*apofatismo teologico*, che potrebbe forse trovare un compromesso con il pensiero di Heidegger¹⁰. Inteso infatti come consapevole diniego di schematiche formulazioni verbali che riducono Dio a idolo, il nichilismo può esser posto proficuamente in relazione con la rinuncia apofatica ad ogni mera enunciazione.

Il rifiuto di concepire Dio a partire dagli attributi degli enti appartiene alla tradizione cristiana fin dai tempi della meditazione dei Padri. Dionigi Areopagita ne offre un luminoso compendio, innervando il pensiero cristiano tanto in Occidente quanto in Oriente, per giungere poi fino a Florenskij. Partendo dalla struttura polare del concreto-vivente, noi non siamo in grado di pensare la perfetta semplicità di Dio, *coincidentia oppositorum* in cui ogni polarità trova un indicibile equilibrio. Qualunque affermazione facessimo in merito partendo dal nostro vissuto verrebbe meno dinanzi all'Assolutezza di Dio, di cui però, proprio in questo modo, si fa più chiara e familiare la realtà misteriosa. Vuol dire che l'apofatismo, come afferma anche Guardini, «non implica che Dio possa essere pensato solo in negativo. Questo "no" sta a coronamento di una serie di enunciazioni positive. Ed è esso stesso un "no positivo"; la forma, dal punto di vista logico, negativa di un'intenzione assolutamente positiva» (Guardini 2007: 168 n. 140). Occorre evitare ogni trasposizione indebita dal piano creaturale al piano infinito di Dio salvaguardando l'analogia tra l'ente e l'Essere assoluto, rispetto al quale ogni enunciazione assume un carattere

¹⁰ Cfr. Yannaràs 1995.

qualitativamente diverso, sebbene si tratti in ogni caso di un'enunciazione reale. Dio è infatti nell'ordine della sua assolutezza ciò che noi possiamo affermare di Lui, con riverenza, a partire dalla nostra dimensione finita. Non c'è quindi apofasi che sia ignoranza senza essere al contempo conoscenza, perché se l'uomo è fatto a immagine di Dio, anche Dio sarà in qualche misura simile all'uomo.

Quest'antinomia tra conoscibilità e inconoscibilità trova un'efficace chiave esplicativa nella distinzione tra Sostanza divina e divine Energie increate, che Florenskij rimarca sulla scia di Gregorio Palamas. Se la Sostanza è incomunicabile nella sua assoluta trascendenza, le Sue Energie, invece, si comunicano e sono conoscibili. L'intima natura di Dio non può che essere inaccessibile, ma le Sue operazioni *ad extra*, comunque inseparabili dalla Sua Essenza, sono atti personali di Dio che senza esaurirne l'Essenza ne rivelano l'amore. Come i raggi si distinguono dal sole, rendendolo presente senza esserne separabili¹¹, così le Energie sono luce zampillante di Dio che irraggia il creato. Allora Dio, Luce invisibile priva di tenebre (cfr. 1Gv 1,5), non si ritrae lasciando gli enti allo scoperto, ma traluce in essi con un moto in avanti, presente con i suoi raggi nello splendore delle cose, che non si ritrovano affatto sospese nel nulla, poiché la Luce è «fondamento ontologico del mondo e della storia» (Florenskij 2017: 330).

L'operare di Dio nelle sue Energie dà una nuova e prima impensabile profondità al *numinoso*, che per Heidegger è caratteristica del nulla su cui sporge la finitezza del mondo, carattere denso di mistero cantato da poeti come Hölderlin o Rilke. Ma se quanto esiste partecipa alle benefiche progressioni (προόδους) e manifestazioni (ἐκφανσεις) di Dio¹², allora ciò che percepiamo come numinoso si pone su un gradino ontologico superiore rispetto alla sacralità mondana naturale,

¹¹ Cfr. Florenskij 2011b: 191.

¹² Cfr. Dionigi Areopagita 2009: 381.

rivelandosi riflesso lucente del Santo. Nella sua Sostanza Dio resta necessariamente «la tenebra sovraessenziale nascosta da tutte le luci presenti negli esseri» (Dionigi Areopagita 1986: 108), il non-essere inteso come ciò che è al di sopra di ogni ente. Nulla che si possa sottoporre alla semantica del dire umano per essere oggettivato in determinazioni o negazioni. Ma per la pienezza del Suo amore effusivo, è presente in tutto il creato e l'uomo può conoscerLo nel risultato del Suo agire, nell'operare creativo risplendente nel mondo. Infatti, il lato interiore della Sostanza divina e il lato esteriore delle sue Energie, «sebbene non siano mescolati, non sono semplicemente inseparati», sicché l'uomo «è in rapporto con la sua stessa sostanza e ha dunque il diritto di nominare tale energia con il nome di Colui che agisce, il nome di Dio» (Florenskij 2003: 45).

In ciò trova fondamento la concezione florenskijana del simbolo quale sinergia vivente. L'atto della creazione riempie ogni strato del reale delle divine Energie che, unendosi alle energie delle stesse creature, danno struttura al mondo sostenendo la parentela ontologica tra tutte le cose. Ciò spinge alla conoscenza come *relazione*, in un continuo gioco di rimandi simbolici che si riverbera poi nel dire poetico. Non possiamo infatti attribuire al nostro linguaggio un valore semantico assoluto. Cionondimeno, può essere efficacemente simbolico. Anche la natura delle nostre parole si esplica infatti nella polarità sostanza-energie, interagendo con le energie provenienti dalle altre sostanze perché innanzitutto provenienti dall'atto creatore di Dio. Luogo privilegiato di rivelazione ontologica, la parola diviene così espressione delle Energie di Dio presenti nel simbolismo del mondo; un dire esso stesso efficacemente tautegorico e dunque *iconico*. Se le cose sono simboli per la presenza delle Energie creatrici, allora il dire che ne pronuncia i nomi si riempie delle medesime, elevando il dire umano oltre la naturale enunciazione del sacro verso la riverente nominazione del Santo. L'enunciazione religiosa ha dunque valore non come

concetto, ma come *simbolo*, nella cui profondità vive l'autentico pensiero poetante, dove l'Ineffabile è intrecciato a ciò che l'enunciazione afferma così come la Sostanza di Dio tesse la finitezza degli enti con la sua provvidenza. Non rinunciamo quindi a parlare e a pronunciare il nome di *Colui* che viene incontro, come accade in ogni relazione, dove il fatto che l'altro resti per noi un mistero ineffabile non toglie che il suo nome possa essere consapevolmente pronunciato nella ricchezza ed efficacia delle energie che lo rendono unico.

8. L'onestà della decisione

Il riferimento al simbolo non può essere per Heidegger che retaggio del pensare rappresentativo. L'uomo sarebbe allora colui che si muove nella *imaginatio*, producendo *immagini-di-senso* (*Sinnbilde*) (Heidegger 2003: 18 ss.)¹³ per le quali anche la poesia viene ad essere determinata metafisicamente. Rifiutando la *rinuncia*, il poeta inventa «il suo mondo d'immagini» restando «assorto nel regno di quanto ha immaginato» (Heidegger 1988: 43), sicché il *poetico* degenera nel «regno della fantasia» (Heidegger 1991: 128). Nondimeno la poesia autentica, come quella di Hölderlin, eccede l'ambito della metafisica ponendosi come luogo dell'Evento. Qui non abbiamo più immagini-di-senso, ma segni che riguardano una modalità non-rappresentativa del dire, per la quale, «più facilmente di altri, il poeta cela la verità nell'immagine e la dona così in custodia allo sguardo» (Heidegger 2007: 48). Per questa via l'uomo sarebbe introdotto nell'aprirsi dell'Essere, tramite un'immagine intesa come mostrarsi dell'Evento per la quale Heidegger usa il termine *icona*, che, venendo dal verbo *εἴκω*, implicherebbe l'«arretrare-di-fronte, farsi indietro al cospetto di qualcosa, e in tal modo accogliere ciò davanti a cui si arretra, e così farlo apparire» (Heidegger 2011: 143). Ma anche in questo caso

¹³ Cfr. Burzo 2018: 137-155.

l'Invisibile si concede come tale, permettendo l'*Ereignis*, ma sempre e solo nell'essenziale velamento.

S'impone allora una domanda: quelle espresse dal poeta, sono immagini *di cosa*? Senza temere l'ontologizzazione noetica dell'Essere che potrebbe sorgere da questo domandare, ma nella costante consapevolezza della differenza ontologica, non possiamo che chiederci: *cos'è ciò* che fa essere gli enti? È proprio l'esigenza di questo domandare ad emergere dal cuore dell'apofatismo, dal suo sì in direzione delle Energie a partire dal no proveniente dalla Sostanza. Le Energie sono luce e calore che rendono *presente* il sole, il quale oscura la vista quando si osa porre direttamente lo sguardo in esso; luce e calore che pure *sono* il sole stesso sebbene il sole non sia riducibile ad essi. Non enunciamo quindi il falso se percependo calore e luce affermiamo: ecco il sole! Se allora dietro gli enti percepiamo l'Essere che li lascia esistere, cosa diremo? Ci basta dire: ecco la *sacralità del ni-ente*? Perché non dire: ecco-*Ti*! Perché non dare del *Tu* alla misteriosa origine del tutto e chiedere: «Chi sei tu che colmi il mio cuore della tua assenza? / Che colmi tutta la terra della tua assenza?» (Lagerkvist 1991: 111)

Qui, dove facilmente si apre la frattura fra il sacro e il Santo, si pone la questione fondamentale della *decisione*. La relazione con il mistero della Persona di Dio è possibile solo nella libertà. Per quanto attraverso il *cenno* o il *simbolo* s'imponga a noi *qualcosa*, l'uomo non è mai vincolato circa il suo *contenuto* o la sua *identità*, che attende invece di essere riconosciuta nell'assenso. Il simbolo s'impone ma non impone, suggerisce e attende che sia l'uomo a fare la propria scelta. Ma proprio qui Heidegger si allontana da Florenskij, perché rispetto alla questione ultima del sacro e del Santo il punto è avere l'onestà di decidere a *chi* si dona l'attesa, la speranza e il ringraziamento. Quando ci si "accontenta" del sacro convincendosi che in tal modo se ne salvaguardi l'assoluta trascendenza, gli enti si riducono ad essere un'anonima

apertura su un altrettanto anonima sacralità. Se infatti Florenskij vede nella realtà e nel linguaggio lo spazio d'amore voluto da Dio nella relazione con l'uomo, Heidegger coglie in ciò una posizione ancora metafisica, che pur conferendo al linguaggio «una destinazione più ampia» della sua mera funzionalità comunicativa, pone comunque l'accento «sull'origine divina della parola», ricadendo nell'«interpretazione del linguaggio divenuta da tempo remotissimo determinante» (Heidegger 2015: 30). Ma priva del riferimento ad una Persona, l'apertura dell'ente in direzione dell'Essere si riduce all'assurdità del vuoto esistenziale¹⁴. Cosa cantano allora i poeti? La pienezza dell'affermazione apofatica si fonda sull'opzione per la fede nel Dio Unitrino e sull'esperienza di ecclesialità che ne deriva, in cui è custodita l'autentica conoscenza per la quale la parola si trasfigura in icona. Ma l'ecclesialità non è ciò a cui Heidegger ha rinunciato per una presunta purezza del filosofare? Eppure, l'essenza del filosofare non sta forse nella sete ardente della Verità, che nell'apofatismo cristiano trova piena soddisfazione senza mai estinguersi? Tornare invece ad affermare l'infinita distanza tra gli enti e il *ni-ente* fuori dalla relazione con Dio porta solo ad un vano enigma, ancor più tragico di quanto non fosse il dio ignoto per gli antichi.

Il tempo della sdivinizzazione (*Entgötterung*)¹⁵ è un vuoto che induce in uno stato di massima indecisione, essendo il tempo del «"non più" degli dèi fuggiti», ma anche del «"non ancora" del dio che viene» (132). Religiosità sarebbe allora preparazione di una nuova inizialità in cui i poeti giocano a pieno il proprio ruolo. Ma ciò per Heidegger non può certo significare che dall'Evento possa giungere il ritorno del Dio cristiano. L'ultimo Dio di cui si prepara l'avvento è infatti «quello del tutto diverso rispetto agli dèi già stati, specie rispetto al Dio cristiano»

¹⁴ Cfr. Yannaràs 1995: 92-93, 112-113.

¹⁵ Cfr. Heidegger 1988: 57.

(Heidegger 2007: 395), un dio ignoto di cui giunge il cenno dell'avvicinarsi e del rifiuto. Il predisporre alla paradossale vicinanza di tale assenza si pone oltre ogni possibile *teismo*, «al di fuori di quella determinazione calcolante cui rimandano le espressioni "mono-teismo", "pan-teismo" e "a-teismo"» (402–403). Non c'è quindi possibilità alcuna per la *fede* cristiana, ed Heidegger opta allora per la vicinanza all'Essere come Evento, nella quale «si compie, se mai si compie, la decisione se e come Dio e gli dèi si neghino e resti la notte, se e come il giorno del sacro albeggi, se e come nell'albeggiare del sacro possano cominciare di nuovo ad apparire Dio e gli dèi» (Heidegger 2008: 291). Ma liberando solo i cenni del passar-via dell'ultimo Dio, l'Evento apre in realtà alla compiaciuta indecidibilità circa il suo *volto*, imponendo che tale incertezza sia sempre «concepita in anticipo come *la* decisione da cui trae origine qualcosa di deciso o la completa indecisione» (Heidegger 2007: 425). Il sacro rimane dunque un *esso*, non certo un *Lui*, né tantomeno il *Tu* cui è rivolta l'esistenza del cristiano, ma solo un enigma in cui restare tragicamente sospesi con ostinato coraggio. «Eroismo tragico», lo definisce Guardini, espressione di un «nuovo paganesimo» (Guardini 2009: 216, 487). Tutti gli dèi sono fuggiti, ma il poeta resta nella paradossale vicinanza di un ultimo Dio di cui non ha tuttavia alcun nome per invocarlo ed entrare in una viva relazione redentrice.

Al contrario, la decisione in favore della Rivelazione apre all'esperienza viva dei sacramenti, nella cui concretezza si chiarisce finalmente, in modo definitivo, il senso del rimando originario del linguaggio filosofico e poetico al culto, a cui accennavamo in precedenza. Nella vitale esperienza del culto matura e si compie ogni simbolismo, fondando e corroborando così, a sua volta, la decisione in favore del Dio che rivela il suo volto in Cristo e santifica la realtà con il

suo Spirito¹⁶. Entrando perciò nel circolo virtuoso che si genera tra la decisione personale e il culto sacramentale, il pensiero e il cuore, radicati nell'ecclesialità, passano dalla fenomenologia del sacro – con tutti i suoi pericoli e le sue ambiguità – all'ontologia del Santo, dalla percezione delle ierofanie alla pura luminosità della Teofania, cosa impossibile se non appunto per «un'immersione nella *vita del culto*, attraverso la vita nel culto» (Florenskij 2017: 152). Ciò spiega la grande attenzione che in *Filosofija kul'ta* Florenskij orienta «verso la *santità* dell'azione liturgica e la santificazione della realtà, proprio in virtù della novità cristiana», ovvero del recupero della dignità ontologica del reale, ricevuta con la creazione e smarrita con la caduta di Adamo, realizzato «con il mistero dell'incarnazione del Verbo di Dio» (Valentini 2017: 584). Questo radicale rivolgimento dell'esperienza pre- ed extra-cristiana del sacro nella santità del mistero del Verbo incarnato, segna appunto il decisivo passaggio dalla percezione umana del sacro alla luminosità del Santo, che nelle sue molteplici traiettorie liturgico-sacramentali santifica concretamente la realtà in ogni suo aspetto¹⁷. Ne consegue che «il culto liturgico della Chiesa non è allora banalmente una "sacra celebrazione", una vaga "rappresentazione" o un'indistinta "commemorazione del sacro", bensì l'epifania gloriosa del santo» (Valentini 2017: 586).

Tuttavia, Heidegger ha deciso che il Dio della Rivelazione debba

¹⁶ Il primo ad aver dedicato un'adeguata considerazione all'esperienza del sacro e al suo superamento e inveroamento nel Santo all'interno del pensiero di Florenskij, e nel confronto con le molteplici prospettive di fenomenologia della religione del Novecento, è stato Valentini (2017). Nel suo lavoro egli sottolinea come, fin dagli scritti giovanili, la fenomenologia della religione di Florenskij conduca a una «comprensione e riconsiderazione della categoria del sacro e dei rischi delle sue possibili ambiguità» (572), conservando fino alla fine la convinzione «della necessità di passare dal fenomeno al fondamento, dalla lettura del dato esteriore al significato interiore, dalla presenza del sacro all'esperienza del santo» (579).

¹⁷ Florenskij dedica infatti uno dei più significativi e corposi capitoli de *La filosofia del culto* proprio ad approfondire la comprensione delle dinamiche liturgico-sacramentali della *santificazione della realtà* e alla concretezza della sua simbolica. Cfr. Florenskij 2017: 317–494.

essere immensamente distante da ciò che egli intende come l'aprirsi del sacro, e che l'attesa dell'uomo non può avere né oggetto né volto alcuno, se non appunto l'indeterminatezza dell'Aperto. Il suo ci pare perciò un pensiero incredibilmente forte, ma ultimamente orgoglioso; un enorme sforzo speculativo per non cedere all'idea che occorre dire sì a Cristo. Una fiera pretesa che si manifesta anche nella presunzione che sia in ultima analisi l'uomo (cioè lo stesso Heidegger) a stabilire le condizioni del mostrarsi del Divino e i caratteri della sua identità. E se l'ultimo Dio fosse il Dio già venuto in Cristo, che tornerà nella Parousia a trasfigurare l'essere? Perché contentarsi dell'ultimo Dio, eco neopagana del Cristo venturo che rischia invece di essere un riflesso dell'Anticristo? E se occorresse *solo* imparare a rivolgere a Cristo Crocifisso l'attesa del cuore, attraverso i tanti errori della metafisica da cui si è lasciato umilmente percuotere come dai colpi di flagello che ne hanno lacerato la carne?

Nella libertà della fede, che trova la sua naturale dimora nell'esperienza liturgico-sacramentale, l'uomo conserva intatta la possibilità di significare in formulazioni verbali la relazione con il Santo senza poterla mai esaurire. Anche venendo incontro all'uomo nell'Evento dell'Incarnazione del Λόγος, la Sostanza divina resta il Dio che abita in una luce inaccessibile, ma ormai nella perenne possibilità della relazione d'amore personale. Non c'è amante, qui, che non canti il proprio amore glorificando l'amato; linguaggio poetico che esprime tutto il potenziale della sua strutturale religiosità trovando la propria forma nel simbolo, esso stesso relazionalità erotico-sinergetica dell'Io nell'abbraccio del supremo Tu. Accettando questa relazione, la precedenza del linguaggio come «spazio di senso» e «disegno preliminare» ritrova la propria pienezza, finalmente riconosciuta nell'intima linguisticità di Dio mirabilmente espressa nell'eternità del Figlio/Λόγος. Il nostro dire si eleva allora oltre i limiti della sua naturale poeticità, come accade nella parola liturgica e nella preghiera, quando

lo Spirito ispira le parole che s'elevano a lodarlo. La ricchezza di questo *dire* sta tutta nella sua *parola transustanziata*, che in quanto parola conserva la sua natura finita pur contenendo e riverberando le Energie della Divinità eterna. Simbolo del Significato che esprime ed è¹⁸, «parola creativa» che trascende ogni umana possibilità nell'«esatta rivelazione di questo tesoro», si concretizza in autentica «poesia liturgica», dove «la bocca parla della pienezza del cuore». Sono infatti autentiche «parole profetiche» ad ardere negli inni e nei canti liturgici, «inestinguibili come segni di fuoco» (Florenskij 2014c: 190, 191). Così,

dal grembo di persone pneumatofore nascono parole "sotto le specie" di parole comuni, ma con una sostanza diversa, parole sulle quali è davvero discesa la grazia di Dio. E da queste parole spira come un eterno refrigerio, una quiete, una pace per l'anima ammalata e affaticata. [...] E l'anima si riscalda di una gioia che non avvizzisce. Chi ha accolto questa idea della *transustanziazione* delle parole, costui può convincersi, con l'esperienza, della possibilità di questa penetrazione delle parole umane comuni da parte di forze divine, del fatto che le persone pneumatofore infondono le energie divine in tutte le cose più ovvie (192).

Ma cosa potrà mai dire questa parola transustanziata se non ripetere in mille modi creativamente diversi il Santo Nome di Dio? Perché «il Nome di Dio è Dio, ma Dio non è il suo nome. L'Essenza Divina è superiore alla Sua energia, nonostante tale energia esprima l'essenza del Nome di Dio» (Florenskij 2013c: 81).

¹⁸ Cfr. Florenskij 2008: 103-104.

Bibliografia

Burzo, D. (2018). *Appello e decisione. Arte, linguaggio e poesia tra Martin Heidegger, Romano Guardini e Walter F. Otto*. Roma: Aracne.

Burzo, D. (2023). *Guardare alla Totalità. Polarità e antinomia tra Romano Guardini e Pavel A. Florenskij*. Milano: Mimesis.

Dionigi Areopagita (1986). *Teologia Mistica*. Tr. it. di S. Lilla. In Id., *Gerarchia celeste, Teologia mistica, Lettere*. A cura di S. Lilla. Roma: Città Nuova, pp. 91–113.

Dionigi Areopagita (2009). *Nomi divini*. Tr. it. di P. Scazzoso. In Id., *Tutte le opere*. A cura di P. Scazzoso, E. Bellini. Milano: Bompiani, pp. 353–598.

Fabris, A. (2002). *Martin Heidegger. L'«ateismo di principio» della filosofia, la provenienza della fede in «Cristo, il Dio del crocifisso», e il permanere di istanze teologiche nell'attesa dell'«ultimo Dio»*. In Zucal S. (a cura di), *Cristo nella filosofia contemporanea*, vol. II, *Il Novecento*. Cinisello Balsamo: San Paolo, pp. 647–674.

Florenskij, P.A. (2000a). *La natura magica della parola*. Tr. it. di E. Treu. In Ferrari-Bravo D., *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*. Pisa: ETS, pp. 165–211.

Florenskij, P.A. (2000b). *La struttura della parola*. Tr. it. di E. Treu. In Ferrari-Bravo D., *Slovo. Geometrie della parola nel pensiero russo tra '800 e '900*. Pisa: ETS, pp. 129–164.

Florenskij, P.A. (2003). *La venerazione del nome come presupposto filosofico*. Tr. it. di G. Lingua. In Id., *Il valore magico della parola*. A cura di G. Lingua. Milano: Medusa, pp. 19–48.

Florenskij, P.A. (2006). *Icone di preghiera di San Sergio*. Tr. it. di C. Zonghetti. In Id., *La mistica e l'anima russa*. A cura di N. Valentini, L. Žak. Cinisello Balsamo: San Paolo, pp. 157–188.

Florenskij, P.A. (2007). *La fisica al servizio della matematica*. Tr. it. di C. Zonghetti. In Id., *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della*

scienza. A cura di N. Valentini, A. Gorelov. Torino: Bollati Boringhieri, pp. 290–299.

Florenskij, P.A. (2008). *Il concetto di Chiesa nella Sacra Scrittura*. Tr. it. di C. Zonghetti, a cura di N. Valentini, L. Žak. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Florenskij, P.A. (2010). *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*. Tr. it. di P. Modesto, R. Zupan, N. Valentini, a cura di N. Valentini. Cinisello Balsamo: San Paolo.

Florenskij, P.A. (2011a). *Stupore e dialettica*. Tr. it. di C. Zonghetti, a cura di N. Valentini. Macerata: Quodlibet.

Florenskij, P.A. (2011b). *La concezione cristiana del mondo*. Tr. it. e cura di A. Maccioni. Bologna: Pendragon.

Florenskij, P.A. (2013a). Le radici universali dell'idealismo. Filosofia dei popoli. Tr. it. di C. Zonghetti. In Id., *Realtà e mistero*, a cura di N. Valentini. Milano: SE, pp. 11–62.

Florenskij, P.A. (2013b). *Attualità della parola. La lingua tra scienza e mito*. Tr. it. di M.C. Pesenti, E. Treu, a cura di E. Treu. Milano: Guerini e Associati, pp. 39–57.

Florenskij, P.A. (2013c). Il nome di Dio. Tr. it. di C. Zonghetti. In Id., *Realtà e mistero*. A cura di N. Valentini. Milano: SE, pp. 63–88.

Florenskij, P.A. (2014a). Empiria ed empirismo. Conversazione. Tr. it. di R. Zupan. In Id., *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*. A cura di N. Valentini, L. Žak. Cinisello Balsamo: San Paolo, pp. 63–132.

Florenskij, P.A. (2014b). Dogmatismo e dogmatica. Tr. it. di R. Zupan. In Id., *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*. A cura di N. Valentini, L. Žak. Cinisello Balsamo: San Paolo, pp. 133–176.

Florenskij, P.A. (2014c). Il pianto della Madre di Dio. Tr. it. di R. Zupan. In Id., *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*. A cura di N. Valentini, L. Žak. Cinisello Balsamo: San Paolo, pp. 189–196.

- Florenskij, P.A. (2015a). «*Non dimenticatemi*». *Le lettere dal gulag del grande matematico, filosofo e sacerdote russo*. Tr. it. di G. Guaita, L. Charitonov, a cura di N. Valentini, L. Žak. Milano: Mondadori.
- Florenskij, P.A. (2015b). *Iz istorii antičnoj filosofii*, pod obšč. red. igum. Andronika (Trubačeva). Moskva: Akademičeskij Proekt.
- Florenskij, P.A. (2017). *La filosofia del culto*. Tr. it. di L. M. Pignataro, a cura di N. Valentini. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Gerl-Falkovitz, H.-B. (2019). Guardini e Heidegger: un dialogo inespresso. *Vita e Pensiero*, 4: 9–25.
- Guardini, R. (2000). *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*. Tr. it. di G. Colombi, a cura di S. Zucal. Brescia: Morcelliana.
- Guardini, R. (2007). L'opposizione polare. Tentativi per una filosofia del concreto vivente. Tr. it. di A. Anelli. In Id., *Scritti di metodologia filosofica*. A cura di H.-B. Gerl-Falkovitz, *Opera Omnia* vol. I. Brescia: Morcelliana, pp. 65–241.
- Guardini, R. (2009). *L'uomo. Fondamenti di una antropologia cristiana*. Tr. it. di C. Brentari. In *Opera Omnia* vol. 3, t. 2, a cura di M. Borghesi. Brescia: Morcelliana.
- Guardini, R. (2018). *Pascal*. Tr. it. di M. Perotti Caracciolo. Brescia: Morcelliana.
- Heidegger, M. (1919). Lettera a Engelbert Krebs del 9 gennaio 1919. In Ott, H. (1990). *Martin Heidegger: sentieri biografici*. Tr. it. di F. Cassinari. Milano: SugarCo, pp. 97–98.
- Heidegger, M. (1988). *La poesia di Hölderlin*. Tr. it. e cura di L. Amoroso. Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (1990). *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*. Tr. it. di M. De Carolis, a cura di E. Mazzarella. Napoli: Guida.
- Heidegger, M. (1991). «...poeticamente abita l'uomo...». Tr. it. di G. Vattimo. In Id., *Saggi e discorsi*. A cura di G. Vattimo. Milano: Mursia, pp. 125–138.

- Heidegger, M. (1997a). *Besinnung*. A cura di F.-W. von Herrmann. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, M. (1997b). *L'inno Andenken di Hölderlin*. Tr. it. di C. Sandrin, U. Ugazio. Milano: Mursia.
- Heidegger, M. (2003). *L'inno Der Ister di Hölderlin*. Tr. it. di C. Sandrin, U. Ugazio. Milano: Mursia.
- Heidegger, M. (2007). *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*. Tr. it. di F. Volpi, A. Iadicicco. Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (2008), *Segnavia*. Tr. it. e cura di F. Volpi. Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (2009). *Introduzione alla filosofia. Pensare e poetare*. Tr. it. e cura di V. Cicero. Milano: Bompiani.
- Heidegger, M. (2011). Linguaggio e terra natia. Tr. it. di N. Curcio. In Id., *Dall'esperienza del pensiero. 1910-1976*. Genova: Il Melangolo, pp. 129–152.
- Heidegger, M. (2013). *Identità e differenza*. Tr. it. e cura di G. Gurisatti. Milano: Adelphi.
- Heidegger, M. (2015). *In cammino verso il linguaggio*. Tr. it. di A. Caracciolo, M. Caracciolo Perotti, a cura di A. Caracciolo. Milano: Mursia.
- Heidegger, M. (2019). La parola di Nietzsche «Dio è morto». Tr. it. di V. Cicero. In Heidegger M., *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*. A cura di V. Cicero. Milano: Bompiani, pp. 484–623.
- Lagerkvist, P. (1991). *Poesie*. Tr. it. di G. Oreglia, a cura di M. Luzi. Forlì: Guaraldi-Nuova Compagnia Editrice.
- Leopardi, G. (1969). Preambolo del volgarizzatore al *Manuale di Epitteto*. In Id., *Tutte le opere*, vol. I, a cura di W. Binni, E. Ghidetti. Firenze: Sansoni, pp. 492–493.
- Magris, A. (2023). Il cristianesimo. In Fabris A. (a cura di), *Heidegger. Una guida*. Roma: Carocci, pp. 265–300.
- Ott, H. (1990). *Martin Heidegger: sentieri biografici*. Tr. it. di F. Cassinari. Milano: SugarCo.

Valentini, N. (2017). "Florenskij – filosofo della religione e del culto". Dalla fenomenologia del sacro alla santificazione della realtà. *Lateranum*, 3: 563–589.

Yannaràs, C. (1995). *Heidegger e Dionigi Areopagita. Assenza e ignoranza di Dio*. Tr. it. e cura di A. Fyrigos. Roma: Città Nuova.

Žak, L. (2003). Tra occultamento e rivelazione. La parola in P.A. Florenskij. *Dialegesthai*, 5; <https://mondodomani.org/dialegesthai/articoli/lubomir-zak-04> (ultimo accesso: 5/04/2024).

