

Le radici spirituali della cultura dell'Occidente: convergenza di sguardi tra Pavel Florenskij e Simone Weil

*(The Spiritual Roots of Western Culture: Converging Views
between Pavel Florensky and Simone Weil)*

Lubomir Jozef Žak

Palacký University Olomouc - CZ

Abstract

The Russian thinker Florensky and the French philosopher Weil devoted much space in their writings to the crisis of the West. The article highlights the many convergences that exist between their explanations of the reasons for this state of things, but also between their proposals for a solution based on the analysis of what they both consider to be the foundation stone of Western culture: ancient Greece, specifically its culture and thought imbued with an arcane religious-mystical tradition, the best representative of which is Plato. Florensky and Weil agree that the renewal of Western culture should consist in rediscovering its ancient roots and, simultaneously, in reappropriating that which founds the culture and thought of ancient Greece: the gaze on the transcendent, that is, on that reality of which the real (the world, life, etc.) is an ontological symbol.

Keywords: Pavel A. Florensky, Simone Weil, culture of the West, ancient Greece, greek philosophy, Plato

Abstract

Il pensatore russo Florenskij e la filosofa francese Weil dedicarono molto spazio, nei loro scritti, alla crisi dell'Occidente. L'articolo mette in luce le molteplici convergenze esistenti tra le loro spiegazioni dei motivi di tale stato di cose, ma anche tra le loro proposte di soluzione fondate sull'analisi di quella che entrambi considerano la prima pietra della cultura occidentale: l'antica Grecia, concretamente la sua cultura e il suo pensiero impregnati da un'arcana tradizione religiosa-mistica, di cui il migliore rappresentate è Platone. Florenskij e Weil sono d'accordo sul fatto che il rinnovamento della cultura d'Occidente dovrebbe consistere nel riscoprire le sue antiche radici e, simultaneamente, nel riappropriarsi di ciò che fonda la cultura e il pensiero dell'antica Grecia: lo sguardo sul trascendente, cioè su quella realtà di cui il reale (il mondo, la vita ecc.) è un simbolo ontologico.

Parole chiave: Pavel A. Florensky, Simone Weil, cultura d'Occidente, antica Grecia, filosofia greca, Platone

1. Una comune preoccupazione per l'Occidente

Anche¹ se la francese Simone Weil (1909-1943) e il russo Pavel A. Florenskij (1882-1937), due noti intellettuali della prima metà del Novecento, non si sono mai incontrati né erano l'uno a conoscenza dell'opera e del pensiero dell'altro, le loro idee e visioni sono in tale reciproca convergenza da suscitare un certo imbarazzo negli studiosi delle rispettive eredità intellettuali per la poca attenzione fino a oggi manifestata al riguardo². Il mio contributo non intende occuparsi né

¹ L'articolo è stato sostenuto dalla borsa di studio dell'Università Palacký di Olomouc: "New Horizons of Reality and the Future of Christianity: Theological and Philosophical Investigations" (IGA_CMTF_2023_004).

² Va riconosciuto che Weil e Florenskij si trovano accostati – non però con l'intenzione di studiarne sistematicamente le somiglianze – in alcune opere di Vito Mancuso e, in particolare, nel recente saggio di Revello (2023). Tra le prime segnalazioni dei punti di incontro tra il pensiero filosofico di Weil e quello di Florenskij si rimanda a Valentini 1997: 109–110, 190, 204. Per uno studio centrato sul tema delle convergenze tra i due rimando al saggio di Žak (2023: 149–176), di cui il presente studio è una ripresa

sistematicamente né ampiamente degli intrecci e delle somiglianze esistenti tra Weil e Florenskij³. Ne metterà in luce solo uno, concernente la concezione dell'Occidente, più precisamente delle radici spirituali della sua cultura.

A prima vista potrebbe sembrare che proprio in riferimento a questo tema vi sia, tra i due, una certa diversità, data la frequenza differente con cui compaiono, nei loro scritti, i lemmi "Occidente", "occidentale", "occidentali". Mentre Weil li adopera piuttosto raramente, Florenskij ne fa un uso non soltanto più abbondante, ma anche più esteso quanto al loro significato. Non perché li volesse impiegare nel contesto del dibattito sulla questione del rapporto tra la Russia e l'Occidente (o la Russia e l'Europa)⁴ o su quella dell'appartenenza o meno dei russi al "mondo occidentale". Egli ricorre frequentemente a tali termini in un altro contesto, quello delle riflessioni sulle differenze religiose e culturali tra l'Oriente e l'Occidente, ossia tra la cristianità orientale-ortodossa e la cristianità cattolico-romana e protestante d'Occidente, e quindi anche tra la Chiesa e la teologia ortodossa e la Chiesa e la teologia cattolica di Roma.

Va subito ricordato che benché Florenskij guardi l'Occidente da cristiano orientale-ortodosso, e quindi adoperando una visuale non

e un ulteriore approfondimento. Le vistose convergenze tra Weil e Florenskij si notano anche sul piano biografico e ciò non soltanto a causa della loro precoce morte di sapore "sacrificale". Ad esempio: entrambi erano figli di matrimoni misti quanto alla nazionalità dei genitori. La madre di Weil era russo-belga, il padre alsaziano; la madre di Florenskij era armena del Karabakh, il padre era russo; entrambe le famiglie erano agnostiche (seppur provenivano da due differenti tradizioni religiose: i Weil erano "di nascita" ebrei, i Florenskij cristiani ortodossi), tuttavia di alto livello culturale e con una grande attenzione alla scienza moderna; inoltre sia lui che lei si erano distinti dal resto della famiglia per la scelta di abbracciare la fede religiosa, precisamente quella cristiana (anche se Simone, diversamente da Pavel A., non fece ufficialmente parte di una Chiesa storica).

³ Alcuni di essi vengono sinteticamente presentati in Žak 2023: 150–156, 173–176 e in Revello 2023.

⁴ Soprattutto a partire dagli anni '40 dell'Ottocento tale dibattito impegnò ogni nuova generazione di intellettuali russi, solitamente divisi tra occidentalisti e russo-slavofili (cfr. Florovskij 1987: 198 e sg.). Florenskij, dopo un breve periodo di adesione alle idee slavofile, impegnò le sue forze in altri ambiti, dedicandosi in particolare ad arginare la massiccia diffusione del positivismo.

priva di critiche⁵, egli non lo valuta in alcun modo come una realtà estranea: né quanto al suo destino, né quanto al destino della Russia e del cristianesimo in generale, come emerge ad esempio dalle riflessioni sviluppate nel saggio *Cristianesimo e cultura* (del 1924)⁶. Ciò spiega perché negli ultimi anni di vita è sempre più preoccupato per la situazione della civiltà occidentale europea, a iniziare dalla sua cultura e scienza.

Ebbene, troviamo lo stesso genere di riflessioni, animate dalla preoccupazione per il destino sia della Francia e della Germania sia di tutta la civiltà europea, negli scritti della filosofa francese. Ne sono un'eloquente testimonianza i suoi saggi politici del periodo antecedente allo scoppio della Seconda guerra mondiale e, soprattutto, quelli redatti a partire dal 1939. Tra questi spicca, per lungimiranza e profondità di pensiero, il *Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano* (Weil 1990), «il maggiore tra un folto gruppo di saggi e interventi stesi da Simone Weil a Londra tra il dicembre del 1942 e l'aprile del 1943, quando si manifestò la malattia di cui sarebbe morta pochi mesi più tardi» (Gaeta 2018: 223).

Ma quale è il motivo delle preoccupazioni di Florenskij e Weil? Ovviamente, data la grande complessità della situazione socio-politica, economica e culturale dell'Europa dei primi decenni del Novecento, contrassegnata, tra l'altro, dagli effetti devastanti della prima guerra mondiale e degli emergenti totalitarismi, i motivi da citare sarebbero molteplici, inclusa la disgregazione e la disumanizzazione della società

⁵ Va detto che non corrispondono affatto alla verità storica e ai principi di una corretta interpretazione quei giudizi che presentano Florenskij come uno che demonizza e condanna la cultura dell'Occidente (Hagemester 2001: 22-23). Perché se il pensatore russo fa una netta distinzione tra due tipologie di cultura (e di *Weltanschauung*), quella rinascimentale e quella medievale, e se critica severamente la prima, ciò non significa che essa sia per lui sinonimo della cultura occidentale o dell'Occidente *tout court* (cfr. Florenskij 2007: 6-7; 1990: 87-93; Žak 1998: 174-175).

⁶ Per la traduzione italiana del saggio, di grande apertura ecumenica, si rimanda all'edizione curata da N. Valentini (Florenskij 2010: 49-68).

a causa della diffusione dei sentimenti di reciproca contrapposizione, disprezzo, sfiducia e odio tra i singoli, gruppi, partiti politici e ceti sociali, come anche la diffusione di una logica e di una prassi del potere astutamente manipolatrici e spietatamente disumane. Tuttavia, negli scritti di Weil e di Florenskij troviamo due parole che spiegano con precisione dove sta il cuore del problema: quella adoperata dalla filosofa, soprattutto negli scritti londinesi, è la parola "déracinement" (sradicamento)⁷, quella che balza agli occhi nelle opere del pensatore russo è la parola "orientirovka" (orientazione, orientamento)⁸.

Utilizzati spesso in diversi contesti tematici, questi due termini animano riflessioni differenti quanto alle problematiche trattate. Ciò nonostante, in tale differenza si può notare una forte convergenza che scaturisce dalla convinzione di Weil e di Florenskij circa il principale motivo dello stato di cose in cui versa la civiltà occidentale/europea. Esso consiste nello "sradicamento" – per dirla con Simone – dal terreno della spiritualità, ossia della percezione di quella realtà assoluta e trascendente su cui si fonda ogni altro bene; una realtà che, nella sua trascendenza, è in qualche modo connessa con ogni essere umano. Infatti, l'esigenza di bene assoluto che abita al centro del cuore umano e la possibilità, seppur solo ipotetica, di orientare l'attenzione e l'amore al di là del mondo visibile per ricevere tale bene, costituiscono insieme un legame che vincola a questa *realtà* «ciascun uomo, senza eccezione» (Weil 2013: 21).

Florenskij esprime lo stesso identico concetto, insistendo sul problema dell'orientamento del "cuore" – e quindi di tutto l'uomo, incluso il suo intelletto – verso il proprio fondamento, ossia verso quella realtà che, anche se trascendente, è immanente all'essere umano e ne determina la struttura, essendo essa la Vita che genera ogni altra vita,

⁷ Cfr. Weil 1990: 49–167; Gaeta 2018: 230–232.

⁸ Cfr. Florenskij 2017: 182–194.

l'Essere che dà origine e sostegno a tutto ciò che esiste, la Verità su cui si fonda – e che si cela in – ogni altra verità conoscibile. Il problema chiave della civiltà e della cultura occidentale è la rinuncia a questo fondamentale orientamento, connessa con le tendenze di auto deificazione dell'uomo moderno, ripiegato su sé stesso per fare di sé il centro e la misura di ogni cosa e attività. Florenskij spiega:

Gli artefici si sono dissolti nelle loro attività, i soggetti nelle loro sostanze. I meccanici si sono dissolti nei loro meccanismi o invenzioni. L'uomo si è dissolto ed è scorso via con le forze della natura. L'autonomia, fatta dio, è divenuta autonoma rispetto agli uomini e li ha sottomessi a sé. La cultura è diventata autoregolamentata rispetto alla persona umana, si è lanciata su percorsi *propri*, superando l'uomo. È la leggenda dell'apprendista stregone che evocò gli spiriti senza essere poi in grado di governarli. La persona umana è diventata trascendente *a sé*, il volto si è staccato dal sembiante, il sembiante ha smesso di riflettere nel e attraverso il volto. La persona si è smarrita in sé, è diventata perplessa e confusa (2017: 181–182).

Va detto che Florenskij e Weil sono in piena convergenza non solo quanto all'individuazione della principale causa della crisi della civiltà e della cultura occidentale-europea, ma anche quanto alla proposta di una sua soluzione. Essa consiste nell'invito, rivolto all'uomo, alla società, alla cultura e alla scienza moderna, a riconoscere che questo nostro mondo è sorretto e impregnato da un "altro mondo" (che in esso tende a manifestarsi); che tutto ciò che è vero, buono e bello è l'emblema di una qualche proprietà fondamentale di un'unica e

assoluta Verità-Bontà-Bellezza⁹; insomma che nel contingente si rende presente l'Eterno¹⁰. Consapevole della necessità di questo genere di svolta del pensiero e dell'agire dei popoli occidentali, Simone ha voluto esprimere tale invito con parole formulate come una sorta di "professione di fede", parole che Florenskij avrebbe sicuramente accolto come un suo stesso credo:

Vi è una realtà situata fuori del mondo, vale a dire fuori dello spazio e del tempo, fuori dell'universo mentale dell'uomo e di tutto ciò che le facoltà umane possono cogliere. A questa realtà corrisponde, al centro del cuore umano, l'esigenza di un bene assoluto che sempre vi abita e non trova mai alcun oggetto in questo mondo. Essa, quaggiù, è resa manifesta dalle assurdità, dalle contraddizioni insanabili, contro le quali urta sempre il pensiero umano quando si muove esclusivamente in questo mondo. Come la realtà di questo mondo è l'unico fondamento dei fatti, così l'altra realtà è l'unico fondamento del bene. È unicamente da essa che discende in questo mondo tutto il bene suscettibile di esistere, ogni bellezza, ogni verità, ogni giustizia, ogni legittimità, ogni ordine, ogni subordinazione del comportamento umano a degli obblighi. Il solo intermediario attraverso cui il bene può

⁹ Cfr. Florenskij 2019: 85, 157–159; Weil 2008: 118–139, 198; 2013: 19–22.

¹⁰ Di conseguenza non sorprende che entrambi insistono sull'importanza del simbolo quale principale categoria gnoseologica. Weil è persuasa che «tutte quelle cose che sono dette essere belle, buone o vere, hanno come tratto unificante il loro essere simbolo di ciò che è più profondo: testimoniano l'originaria, ma sempre bisognosa di riaffermazione, unità dello spirito e della materia, del soggetto e dell'oggetto, della libertà e della necessità» (Revello 2023). Florenskij, da parte sua, insiste sulla natura ontologico-rivelativa del simbolo e di tutto ciò che "è simbolico", nel senso della definizione: «Il simbolo è quel qualcosa la cui energia si fonde con l'energia di un essere altro e superiore, perciò – e per quanto paradossale – andrà affermato che il simbolo è una realtà che è più di se stessa» (2013: 81–82, cfr. 2001: 28). Per una sintetica presentazione della teoria florenskijana del simbolo si veda Žak 2003: 598–614.

discendere da essa in mezzo agli uomini, sono quelli, tra gli uomini, che mantengono la propria attenzione e il proprio amore orientati verso quella realtà. [...] Chiunque abbia la sua attenzione e il suo amore effettivamente rivolti verso la realtà estranea al mondo riconosce al contempo di essere vincolato, nella vita pubblica e in quella privata, all'obbligo perenne ed esclusivo di porre rimedio, nei limiti delle proprie responsabilità e per quanto è in suo potere, a tutte le privazioni dell'anima e del corpo in grado di distruggere o mutilare la vita terrestre di qualsiasi essere umano (Weil 2013: 19–20, 24).

Vi è, però, un altro aspetto che caratterizza questo invito presente, come filo conduttore, nel pensiero dei nostri due autori. Riguarda la loro ferma convinzione che sia stato precisamente questo sguardo sulla realtà trascendente – concepita come fondamento originario di tutto il reale e quindi della stessa vita – ad aver dato l'impulso decisivo alla nascita della cultura occidentale-europea, accompagnato dall'intuizione che tale impulso fu possibile *in primis* grazie agli antichi greci, e soprattutto grazie alla filosofia di Platone¹¹.

Il presente studio intende illustrare soltanto alcuni aspetti di questa convinzione di Florenskij e di Weil, mettendo a fuoco le principali convergenze tra le loro interpretazioni del pensiero e, in generale, della cultura dell'antica Grecia, per spiegare, in un secondo momento, la ragione per cui esattamente questo popolo e questa antica cultura, di cui Platone sarebbe il massimo rappresentante, sarebbero diventati – a parere dei due – così determinanti per l'Occidente.

¹¹ Il pensatore russo non ha alcun dubbio: «La filosofia europea è opera delle mani di Platone» (Florenskij: 2013: 18).

2. Attrazione per gli antichi greci

È noto che nello stesso anno (1941) in cui a Lione i gesuiti H. De Lubac e J. Daniélou fondavano la collana "Sources Chrétiennes", con l'intento di diffondere in mezzo al buio della guerra i luminosi tesori dell'antica letteratura cristiana, «nella vicina Marsiglia Simone Weil maturava il convincimento che occorre applicarsi a riscoprire nelle espressioni più alte dell'antica cultura greca il fondamento spirituale dell'Occidente» (Gaeta 2018: 161). Tale idea non nasceva da zero. Infatti, già prima, cioè negli anni dell'insegnamento liceale (1931-1938), della militanza politica, del lavoro in fabbrica (1934-1935) e dell'esperienza bellica in Spagna (1936) lo spirito della Grecia antica comincia a manifestarsi a Simone «nella molteplicità delle sue espressioni come un bene indispensabile alla conservazione della civiltà occidentale e persino come soccorso alla parte della popolazione maggiormente esposta alle privazioni e alla sventura» (Gaeta 2018: 163). Lei stessa, innamorata nella letteratura greca, prova ad avviare il progetto di «rendere accessibili alle masse popolari i capolavori della poesia greca», essendo persuasa «che la grande poesia greca sarebbe cento volte più vicina al popolo (se potesse conoscerla), della letteratura francese classica e moderna» (Weil 1994: 170). Dietro le intenzioni della filosofa non si celano idee pedagogiche o didattiche astratte, ma tutto nasce dalla sua stessa esperienza di vita: Simone si sentiva così vicina all'antica Grecia, alla sua cultura e alla sua filosofia, da considerare «la lingua greca come "lingua materna"» (Di Nicola & Danese 1991: 296) e da dedicarsi alla lettura dei classici greci sin dall'inizio degli studi liceali.

Anche Florenskij è cresciuto a stretto contatto con l'antica letteratura greca, in particolare con l'opera di Platone¹². Questo

¹² Quanto al posto di Platone nella vita e nella formazione del pensiero di Florenskij si consiglia Žak 1998: 162-177 e soprattutto la monografia di Burzo (2018).

interesse si è trasfuso in tutta la sua opera filosofica e teologica, e in alcuni periodi della sua vita l'ha condotto a un'immedesimazione tale nel mondo dell'antica Grecia da sentirsi lui stesso un greco (cfr. Rozanov 2010: 102)¹³.

Riflettendo sui motivi di tale attrazione va sottolineata anzitutto la stima di entrambi per la tragedia greca. Weil ne parla in numerose annotazioni, raccolte nei *Quaderni* e nelle opere dedicate all'eredità culturale e filosofica dei Greci¹⁴, e lo stesso fa Florenskij, il quale ha voluto inserire un breve pensiero su questo argomento persino in una lettera dal gulag, dove scrive:

La tragedia greca è la parte più istruttiva, più profonda e più perfetta della letteratura universale. Essa ha sempre suscitato in me una sensazione di perfezione assoluta. Non c'è e non ci può essere niente di più bello, l'ideale è raggiunto. Ecco perché dopo i greci non c'è più stata, né avrebbe potuto esserci, una vera e propria tragedia: il compito è stato portato a termine, ha trovato la sua realizzazione; è chiaro che non c'è motivo di realizzarlo ancora (2024: 380).

Al contempo va detto che, diversamente da Weil¹⁵, Florenskij non elogia i contenuti della teologia dei Greci, e tanto meno la loro concezione di come sia e di come agisca la divinità (o Dio), ma

¹³ La sua vicinanza all'antica Grecia promana persino dalle lettere dal gulag, inviate ai famigliari. In una di esse scrive: «[...] alle Solovki, non esistono grandi distanze, e non c'è nessun luogo in cui non ci si possa recare a piedi in qualche ora. Ciò fa sentire a proprio agio, e se le Solovki non fossero le Solovki, il luogo *corrisponderebbe perfettamente alla mia concezione greca del mondo*. Io non amo le estensioni sconfinite e senza forma; tendo a ciò che è sommo, non a ciò che è esteso, e uno spazio limitato può essere più facilmente percepito come un mondo sommo, che non uno spazio esteso...» (Florenskij 2024: 318, corsivo mio).

¹⁴ Mi riferisco in particolare ai saggi *I drammi di Antigone, Elettra e Filottete, L'Iliade, poema della forza, Eraclito, Dio in Platone e Discesa di Dio* (cfr. Weil 2014: 11-314).

¹⁵ Cfr. Gaeta 2018: 161-185; Žáková 2023: 77-107.

abbraccia l'idea del carattere preliminare della loro dottrina rispetto a quello definitivo della teologia cristiana fondata sulla Rivelazione di Cristo. Ciò che lo interessa sono alcuni aspetti chiave della filosofia greca, inclusi quelli di natura epistemica e gnoseologica, a iniziare dalla centralità del concetto di "verità" come *alétheia*, di grande importanza (assieme a quelli di "bene" e di "bellezza") anche per Weil¹⁶. Spiegandone il significato, Florenskij sottolinea come per i Greci la verità sia quella cosa che è «capace di rimanere salda nel torrente del tempo, nelle correnti d'oblio del mondo sensibile», quel qualcosa «che supera il tempo, che sta e non passa, che si ricorda in perpetuo» (2019: 28)¹⁷. La verità è «un torrente in quiete, una corrente che permane, il soffio immobile dell'essere» (29), superiore, nella sua forma suprema, al raziocinio. Non a caso gli antichi greci «esigevano dalla verità le stesse caratteristiche cui allude la Bibbia quando dice: "La verità del Signore permane in eterno" (*Sal* 116,2)» (29).

Una caratteristica degli antichi greci che il pensatore russo, preoccupato per la sempre più ampia propagazione del positivismo filosofico, scientifico e culturale, apprezza e frequentemente mette in risalto è il loro simbolismo, ossia la capacità di intuire ed esprimere che oltre la realtà empirica si cela il noumeno, unitamente alla persuasione della necessità di tendere verso quest'ultimo, di fissare lo sguardo su di esso, nonostante la sua natura trascendente.

In verità, è proprio questo approccio conoscitivo che Weil, traendo ispirazione dalla filosofia greca senza però nominarla, pone alla base della proposta da lei formulata nella *Dichiarazione sugli obblighi verso l'essere umano*¹⁸. Florenskij, da parte sua, identifica il simbolismo dei Greci con la persona e la filosofia di Platone, esaltandone la grandezza

¹⁶ Cfr. Sala 2008: XIII-XXVII; Di Nicola & Danese 1991: 353-418.

¹⁷ Un'ampia analisi del concetto florenskijano di Verità/verità si trova in Valentini 1997: 73-113; si veda inoltre Buzzo 2020: 473-493.

¹⁸ Una presentazione delle idee chiave di questo scritto si trova in Gabellieri 2008: 287-302.

così come fa la stessa Weil. La filosofa francese è molto esplicita a riguardo. Per lei, cioè, Platone era una persona insuperabile quanto all'intelletto e allo spirito, tanto che andrebbe considerato un mistico¹⁹ e ciò nel senso più vero del termine. Secondo Simone il filosofo ateniese fu l'erede talmente profondo e autentico della «tradizione mistica in cui l'intera Grecia era immersa» da essersi guadagnato la fama di «padre della mistica occidentale» (Weil 2014: 84)²⁰.

3. Attrazione per Platone e il "platonismo"

Per comprendere le originali intuizioni interpretative di Florenskij riguardo a Platone sono da leggere soprattutto *Le radici universali dell'idealismo* (1908), *Il significato dell'idealismo* (del 1915) e *La filosofia del culto* (del 1918-1922). Diversamente da Weil, egli non rinuncia ad ammettere che il filosofo greco «era un riccone aristocratico» e un poeta «pervaso da impulsi erotici», conosciuto per «la pericolosità degli argomenti affrontati e, forse, le cadute» (Florenskij 2017: 176). Tuttavia, intravede in lui un pensatore profondo e sapiente che mostrò di avere caratteristiche che lo resero imparagonabilmente più grande, più importante e più luminoso di Immanuel Kant²¹. Infatti, contrariamente al filosofo di Königsberg, Platone ha saputo rivolgere lo sguardo alle profondità dello spirito umano e, occupandosi di ciò che è oggettivo (Kant, invece, avrebbe fatto il contrario), ha avuto una spiccata propensione verso la divino-umanità

¹⁹ Va ricordato che la filosofa francese giunge a quest'idea di Platone solo grazie a una sua personale esperienza spirituale-mistica, vissuta probabilmente a novembre del 1938 (cfr. Gaeta 2018: 119, 281-282; Pétrement 1994: 440-443). Ne fece lei stessa un breve resoconto nella lettera a padre J.-M. Perrin (Weil 2008: 28-31). Per uno studio del nesso tra l'esperienza mistica della filosofa e la sua interpretazione dell'antica Grecia si rimanda al recente volume di Žakova (2023).

²⁰ Cfr. Žáková 2023: 86-97. Per un approfondimento dell'interpretazione weiliana di Platone si rimanda a Castel-Bouchouchi 2007: 169-182 e a Périllié 2017: 105-147.

²¹ Per una valutazione che Florenskij dà, a più riprese, dei due filosofi, mettendo a confronto le loro principali idee e categorie, si veda lo studio di Oppo (2018: 383-413).

e la santità, pensando la realtà nella prospettiva della deificazione.

Rappresenta un vero e proprio inno alla persona e alla filosofia di Platone il primo capitolo de *Il significato dell'idealismo*²², benché l'argomento base di questa parte dell'opera sia primariamente il "platonismo", vale a dire una corrente di pensiero che oltrepassa l'insegnamento di Platone, ma che in lui «ha trovato la sua migliore espressione» (Florenskij 2012: 10). Se il platonismo è la tipologia di pensiero che contraddistingue in primo luogo il filosofo greco, allora il pensatore russo vede proprio in Platone il protagonista di un movimento spirituale dotato di straordinaria potenza, che si è qualificato come «la concezione del mondo più vicina al sentire della religione in quanto tale», e che adopera termini e linguaggio del tutto adatti «a esprimere la vita religiosa [cioè spirituale – L.J.Ž.]» (10)²³. Di conseguenza, come quello del platonismo, anche quello di Platone è un pensiero da intendere «non tanto come un sistema di concetti e di giudizi determinato e sempre uguale a se stesso, ma piuttosto come una specie di *tensione* spirituale, come un dito indice puntato dalla terra verso il cielo, dal basso verso l'alto» (Florenskij 2012: 11).

Si tratta – si capisce subito – di una concezione della filosofia di Platone che avrebbe trovato d'accordo Weil, così come l'avrebbe senz'altro soddisfatta il plauso di Florenskij per la concezione platonica della superiorità della verità rispetto agli strumenti conoscitivi e

²² Tuttavia, già nella lezione *pro venia legendi*, tenuta nel 1908 alla presenza delle autorità ecclesiastiche e del corpo docente dell'Accademia teologica di Mosca, Florenskij affermò: «Avrete senz'altro compreso che sto parlando di *Platone*. Il nome della nostra Scuola è opera sua. [...] Voi tutti sapete che la nostra cultura intellettuale e spirituale discende senza dubbio alcuno da Platone. E il nome che portiamo ci dice allievi anche dell'altra Accademia, quella Ateniese. In tale riconoscimento di affiliazione non vi è nulla di umiliante per il cristianesimo. Forse che i primi cristiani non erano figli di genitori pagani? Allo stesso modo noi siamo figli del Profeta dell'Attica. [...] Quanto sono piccoli, gli altri, di fronte a questo filosofo-veggente che fu anche irreprensibile uomo pubblico, educatore sensibile e ispirato poeta!» (Florenskij 2013: 14–15).

²³ Si veda inoltre Florenskij 2013: 16–19. Per un ulteriore approfondimento si rimanda a Burzo 2018: 63–83.

linguistici della filosofia, una concezione che, a suo parere, avrebbe indotto il filosofo ateniese ad adoperare un metodo, dei punti di vista e dei modi compositivi differenti²⁴. Infatti, ogni dialogo platonico «presenta una costruzione di pensiero un po' *diversa* dagli altri e dà ai termini fondamentali una sfumatura *originale* rispetto agli altri dialoghi» (2012: 11). In generale, Florenskij è concorde con tutta una serie di intuizioni weiliane²⁵, inclusa l'idea che la spiritualità dell'Antica Grecia si fosse manifestata principalmente in Platone. Secondo lui, infatti, «i termini del sistema di pensiero platonico cessano di essere termini in senso stretto e diventano *simboli* vivi dei moti interiori». Tra «questi simboli non si può stabilire un ordine esteriore: l'unica via, l'unico centro trans-razionale si può percepire solo con un cuore che con essi si trova in armonia» (11).

Che cos'è, secondo Platone, questo "centro", questa trascendente realtà alla quale aspira il cuore? Le risposte di Weil e di Florenskij convergono, nonostante la diversità di accenti. La filosofa francese lo identifica con il bene, più precisamente con il Bene assoluto. Fondamentale è che ella, sottolineando il nesso tra bene, verità e bellezza, identifica il Bene con Dio (cfr. Gaeta 2018: 232) e trova presso i Greci conferme di una sua concezione in piena sintonia con la fede cristiana in Dio che è Amore-Trinità. Di conseguenza, il significato più alto, più autentico dei concetti di "bene", "verità" e "bellezza" viene ad essere quello agapico-trinitario²⁶.

Quanto a Florenskij, la sua concezione del *centro trans-razionale* – oggetto di riflessione degli antichi Greci ed elemento chiave della prospettiva ermeneutica di Platone – predilige un'altra visuale: quella indicata dal concetto di "idea" (*eidōs, idéa*), che egli, vista la sua

²⁴ Si tratta del metodo della dialettica, spiegato magistralmente nell'omonimo saggio scritto negli anni 1918–1922; cfr. Florenskij 2011.

²⁵ Cfr. Weil 2014: 85–88.

²⁶ Cfr. Žáková 2023: 43–48, 126–137.

rilevanza, sottopone a ripetute analisi, animate tutte dalla ferma convinzione che le idee, «madri di tutto ciò che esiste», siano realtà che «vivono in *profondità*» (Florenskij 2012: 61)²⁷, cioè oltre il nostro mondo tridimensionale, senza tuttavia essere a esso estranee, in quanto tra i “due mondi”²⁸ (il mondo delle idee e il mondo empirico) vi sono solidi, seppur invisibili, legami.

Tra le spiegazioni florenskijane del concetto di idea ce n'è una che egli attinge da Platone, il quale, alla domanda “Che cosa significa vedere l'idea?”, rispose: significa «vedere che [...] i molti sono uno e l'uno molti [*Filebo*, 14e]», o, anche, vedere l'unità «dell'illimitato e di ciò che possiede il limite [24a; 25b; 16d]» (Florenskij 2012: 62). Essendo l'idea una realtà trascendente, che non si lascia catturare da nessuna definizione razionale né imprigionare in alcuna formula, Florenskij cerca di aggiungere altre spiegazioni che ne potrebbero mostrare ulteriori caratteristiche; per farlo si serve ancora di Platone, in quanto gli scritti del filosofo greco fanno capire come «l'enigmatica apparizione in filosofia delle parole *eidōs* e *idéa* nasconda dietro di sé una lunga storia, per così dire sotterranea, che si annida nei santuari dei culti antichi» (93). Vi si legge, ad esempio, che all'*idea* si relazionano la conoscenza, la vista e la visione, e quindi anche la bellezza, che, secondo Platone, splende «fra le realtà di lassù come Essere» (88) e può essere contemplata dall'iniziato «*alla vista* di un volto o di una qualche forma di corpo ad immagine divina» (89). Siccome i significati platonici più importanti delle parole *eidōs* e *idéa* sono di natura religiosa, Florenskij suggerisce come probabile quel significato dell'*idea* che dice: «manifestazione di dio» (93). Dunque, l'*idea* sarebbe lo sguardo o il volto della divinità manifestatosi agli

²⁷ Per una presentazione della concezione florenskijana dell'idea platonica cfr. Burzo 2018, 117–131.

²⁸ Il concetto di “due mondi” è particolarmente centrale nel pensiero del pensatore russo. Tra le sue prime esposizioni si rimanda a Florenskij 2014: 63–109; 2008, 19–20.

iniziati nei misteri del culto.

Nel contesto di questa spiegazione egli ricorda – e Weil non avrebbe potuto non essere d'accordo – che lo scopo della filosofia greca, in particolare di Platone, coincideva con il compito proprio dell'iniziazione, che era quello di sviluppare le «capacità della contemplazione mistica, della visione immediata, faccia a faccia con i "mystikà theámata" (gli spettacoli misterici)» (94). Infatti, gli sguardi celesti o le idee sovrasensibili non erano, per Platone, altro che sacre visioni (*phantásmata hágia*) «di indicibile bellezza, le immagini (*eídola*) luminose che passano davanti a colui che, entusiasta, contempla l'altro mondo» (94). Secondo Florenskij, la filosofia di Platone nasce e poggia interamente sul terreno di questo principale significato dell'*eidos* e dell'*idéa*, prediligendo uno sguardo sul reale che viene esemplificato magistralmente nel *Fedro* (251a)²⁹, dove si parla dell'innamorato che contemplando il volto dell'amato ne riceve l'effluvio della bellezza; l'innamorato vi intravede un volto di forma divina e perciò lo venera come un dio, «e se non avesse timore di essere ritenuto in stato di eccessiva mania, offrirebbe sacrifici al suo amato come a un'immagine sacra e ad un dio» (Platone 1991: 559)³⁰.

Florenskij, come anche Weil, è convinto della possibilità di cogliere nella concezione greca – e soprattutto platonica – della realtà trascendente (espressa con i termini "bene", "idea", "bellezza", ecc.) intuizioni teologiche in sintonia con la verità su Dio rivelatosi in Gesù Cristo. Rispetto però alla filosofa francese, Florenskij è più cauto, in quanto non identifica il bene, l'*eidos* o l'*idéa* direttamente ed esplicitamente con il Dio cristiano. La sua intenzione è un'altra ed è

²⁹ Per un confronto con l'interpretazione weiliana di questo stesso passaggio di *Fedro* si veda Weil 2014: 133–136.

³⁰ Si veda inoltre Florenskij 2012: 89, 94–95. Questo stesso concetto si trova espresso nelle sue poesie scritte come preghiera per uno o più amici (cfr. Florenskij 2020: 157–161). Egli ha dedicato a tale tema un originale approfondimento teoretico-spirituale nel saggio *I tipi di crescita* (Florenskij 2007: 104–120).

legata, sì, al significato dell'*idea* platonica come volto o sguardo della divinità, contemplato dagli iniziati, ma specificamente come volto o sguardo dell'*hèn kai pollá*, vale a dire dei molti che sono uno e dell'uno che è molti. Dunque, vedere l'*idea* di una cosa o di una persona significa accogliere la manifestazione della verità del suo essere, che svela che ciò che è "uno" (*hèn*) non è soltanto "uno", ma è, simultaneamente, "molti" (*pollá*) e addirittura "tutto" (*pân*). Perciò contemplare l'*idea* consiste nel vedere che dall'*hén* (uno), «che noi vediamo *qui e ora*, si tendono innumerevoli fili verso l'altro, verso il *pân* (tutto), verso l'esistenza universale, verso la pienezza dell'essere» (2012: 32)³¹. Florenskij è persuaso che l'*idea*, ossia il volto trascendente, si manifesti in e attraverso ogni elemento macro-/microscopico del mondo (universo) e a ogni livello di esistenza; tuttavia sa che solo salendo fino all'apice della "scala gerarchica delle idee" si può cogliere con più nitidezza e certezza la manifestazione del volto dell'*Idea delle idee*, del volto dell'*hèn kai pollá* per eccellenza: quella del volto trinitario del Dio uno e unico³². Allo stesso tempo è convinto che così in alto non siano saliti né Platone né i suoi discepoli, non avendo ancora ricevuto l'aiuto della rivelazione di Dio in Cristo, nel quale si è incarnata la seconda persona del Dio unitrino.

Ebbene, su questo punto Florenskij e Weil divergono. La filosofa francese intravede nel pensiero di Platone la presenza di una concezione chiaramente trinitaria di Dio, espressa tramite alcuni miti e immagini. Del tutto trinitario sarebbe, ad esempio, il mito sulla creazione del mondo presentato nel *Timeo*. Esso parla di un Demiurgo che crea il mondo ispirandosi a un Modello (le idee divine), plasmando in primo luogo un'Anima del mondo che faccia da tramite tra le idee eterne e le cose del mondo. In una lettura cristiana del mito è facile,

³¹ Un'esperienza e percezione personale della realtà in tale prospettiva si trova descritta ad esempio in Florenskij 2014: 178–179, 183; 2013: 28–38.

³² Per un approfondimento si rimanda a Burzo 2018: 143–153.

secondo Weil, «individuare nell'Operaio il Padre, nell'Anima del mondo il Figlio (che svolge la funzione del Logos per mezzo del quale tutte le cose vengono create), e nel Modello trascendente lo Spirito» (Žáková 2023: 96). La visione trinitaria di Dio sarebbe espressa da Platone altresì con l'immagine del cerchio che gira su sé stesso. L'idea del moto circolare «è la perfetta immagine dell'atto eterno che costituisce la vita della Trinità. Questo moto costituisce un'operazione senza mutamenti, che si richiude su se stessa» (Weil 2014: 304)³³.

Quanto a Florenskij, il suo parere sulla possibilità degli antichi greci di cogliere il mistero trinitario di Dio va in un'altra direzione. Secondo lui i greci, inclusi i neoplatonici (ma anche i mistici non cristiani), certamente «videro una certa luce» ed «è persino possibile che vedessero la luce della Divinità», tuttavia tale luce «fu per loro soltanto un'intuizione» che rimase indimostrata e ingiustificata. Perciò essi «vedendo non vedevano» (2019: 114–115)³⁴.

³³ Per dire di più su questo movimento intradivino Weil fa riferimento alla dottrina greca dell'amicizia. Analizzandola e sottolineando soprattutto il concetto di amicizia dei pitagorici e di Platone, ella arriva ad affermare: «Se si interpreta la definizione di amicizia come uguaglianza fatta di armonia alla luce della definizione di armonia come pensiero comune dei pensanti separati, la Trinità stessa è l'amicizia per eccellenza. L'uguaglianza è uguaglianza tra uno e molteplice, tra uno e due; i contrari la cui armonia costituisce l'unità sono unità e pluralità, ossia la prima coppia di contrari. [...] La Trinità è la suprema armonia e la suprema amicizia» (Weil 2014: 276).

³⁴ Florenskij spiega così il motivo di tale insufficienza conoscitiva dei Greci: «Ti domanderai il perché. Perché non disponevano del dogma della Trinità, ma soltanto delle sue ombre, non ne possedevano la sostanza, cioè il superamento trans-logico della legge dell'identità. [...] Quando, davanti al nostro sguardo spirituale, è sintetizzata la Trinità nell'Unità, noi vediamo effettivamente in modo immediato l'omoúsios. È un dogma che nessuno, all'infuori di Dio stesso, poteva annunciare, data la sua trans-logicità [...]. Nessuna forza umana avrebbe potuto da se stessa analizzare l'Unità Infinita, come non avrebbe potuto sintetizzarla. Perché un'Infinità sintetizzata è assolutamente indivisibile in varie unità, e soltanto avendo nella coscienza il dogma, cioè un'analisi comunicataci da Dio stesso, possiamo ravvisare nella luce Divina la realizzazione del dogma stesso. Ecco perché la luce vista da Plotino e da altri mistici, da qualunque parte provenga, è per lo scettico assoluto indifferente quanto la luce sensibile. [...] Del resto parecchi la videro, ma non ne compresero, e non ne potevano comprendere, il significato. Per poterla vedere bisognava possedere un'ipotesi, per esprimere un'ipotesi che chiaramente contraddicesse le norme della ragione bisognava vivere nelle viscere della Santissima Trinità, essere Figlio di Dio, e per poter verificare questa ipotesi era necessaria un'autorità infinita fondata su un amore che sacrifica se stesso, su una purezza immacolata, su una bellezza inattingibile e su una sapienza incontestabile. Fuori di

4. L'immanenza della "realtà trascendente"

La questione del trascendente e della sua concezione presso i Greci è connessa, nel pensiero di Weil e di Florenskij, con la convinzione che tale sublime realtà sia impossibile da raggiungere mediante uno sforzo volitivo intellettuale o spirituale indirizzato alla sua conquista. Interpretando i testi degli antichi, entrambi sostengono che un contatto conoscitivo tra l'uomo e la realtà trascendente è possibile soltanto grazie all'iniziativa dello stesso trascendente; solo esso può abilitare l'uomo, le sue facoltà razionali, a questo tipo di esperienza conoscitiva, rapendolo, oltre l'invisibile, nel «regno della verità» (Weil 2008: 25), anzi «della Verità» (Florenskij 2019: 95). Una sintetica esplicazione di questo concetto offrono le parole di Florenskij: «Si conosce la Verità solo attraverso la Verità; per conoscerla bisogna averla e per questo è necessario cessare di essere *soltanto* se stessi e comunicarsi alla Verità» (74). In piena sintonia con tale pensiero, Weil propone una gnoseologia e una spiritualità "della visitazione"³⁵. Essa consiste nel creare e mantenere dei presupposti che permettano di poter sperare che il Bene (quindi la Verità), cioè Dio, discenda verso l'uomo, nel senso che l'uomo possa essere pronto ad accogliere la visita di Colui che alla Sua ora «viene ad afferrarci» (Weil 2008: 186)³⁶. Tali presupposti sono riassumibili ed esprimibili tramite parole chiave del pensiero e del linguaggio di Weil: "attesa", "immobilità" (*en hypomoné*), "nudità (come effetto dello svuotamento di sé)", "silenzio", "obbedienza", "non essere (nel senso di "essere-nulla-di-sé)" e simili.

Tuttavia, consultando i filosofi greci e a partire da essi, Weil e

Cristo era impossibile l'ipotesi della Trinità e quindi impossibile la visione assoluta» (2019: 115–116).

³⁵ Si veda Žáková 2023: 52–55.

³⁶ «Noi abbiamo la facoltà di acconsentire ad accoglierlo o rifiutare. Se restiamo sordi, Dio ritorna più volte, come un mendicante, ma come un mendicante, un giorno, non ritorna più. Se acconsentiamo, Dio getta in noi un seme e se ne va. Da quel momento, a Dio non resta altro da fare – e a noi anche – se non attendere» (Weil 2008: 186).

Florenskij sostengono che nonostante la natura trascendente del Bene (della Verità), la sua inviolabilità e irraggiungibilità con le sole forze umane, questa transempirica e transrazionale realtà non è affatto distante dagli esseri umani. Per spiegare tale paradosso, Weil, riferendosi a Platone, sottolinea che anche se «siamo costituiti da un movimento verso il bene [cioè il Bene – L.J.Ž.]», tale bene – che non siamo noi, uomini – è già «nel nostro stesso movimento» (2006: 186)³⁷. Sta di fatto che noi non lo possiamo afferrare: «Non siamo Dio. Possiamo solo lasciarlo a vuoto» (186).

Un ulteriore sviluppo del concetto di immanenza del trascendente offrono gli approfondimenti weiliani della metafora aristofanea del pulcino nell'uovo del mondo, della dottrina platonica dell'Anima del mondo – un'Anima che «contiene la materia e l'avvolge da ogni parte» (Weil 2014: 172) – e dell'immagine platonica dell'uomo come pianta la cui radice affonda nel cielo e che è irrorata da un'acqua celeste, vale a dire dal seme divino. A parere della pensatrice, tale seme «è quello che Platone chiama un essere divino che abita con noi, in noi, e che noi dobbiamo servire» (180).

L'idea weiliana della sacramentalità della bellezza del mondo, della natura, ma anche dell'amore umano, delle pratiche religiose, dell'esercizio scolastico ecc., nasce sul suolo di queste antiche intuizioni da lei valorizzate al massimo. Non solo; essa è talmente importante per il pensiero e la spiritualità di Weil da essere assunta come idea centrale di natura ermeneutica. È il termine *pan-en-teismo* (tutto-è-in-Dio), sebbene la filosofa non lo utilizzi, a esprimere molto bene il nucleo di tale prospettiva interpretativa. Ovviamente, il suo *pan-en-teismo* va inteso alla luce delle parole di san Paolo agli Ateniesi: «In lui [Dio – L.J.Ž.] infatti viviamo, ci muoviamo ed esistiamo, come hanno detto

³⁷ Piace ricordare che la stessa idea si trova espressa, in chiave ontologico-antropologica e ontologico-trinitaria, nell'opera della filosofa ebreo-cristiana Edith Stein (cfr. Stein 1999: 91-98, 144-159, 294-304, 360, 418, 450-458, 518).

anche alcuni dei vostri poeti: “Perché di lui anche noi siamo stirpe”» (At 17,28).

Anche Florenskij è un *pan-en-teista*³⁸, e lo è già in quanto interprete della filosofia greca. Riferendosi a essa, più concretamente al platonismo, egli spiega infatti che, seppure da una parte niente «di ciò che è esteriore, di per sé, può essere identificato con l'*universale* [l'Idea – L.J.Ž]», dall'altra «*tutto*, in un modo o nell'altro, è compenetrato da esso» (2012: 101). E, richiamandosi al noto “conosci te stesso” del santuario di Delfi, suggerisce ancora di più: occorre riscoprire il concetto socratico-platonico di conoscenza dell'interiorità umana e, per il suo tramite, cogliere nel cuore il volto autentico di sé, la presenza della vera sostanza di sé stessi.

Ogni conoscenza, finché non le si dà un sostegno ontologico, è illusoria. Ma ecco, nelle profondità dell'essere, *Ei*, «Tu sei»: ecco l'unica conoscenza autentica, sulla quale è possibile costruire ogni cosa, così come per Descartes: *cogito ergo sum*. Per quanto la differenza tra Platone e Descartes sia davvero grande, il suo *cogito* non è un sillogismo, ma profonda esperienza mistica della propria realtà. Nel linguaggio ecclesiale, per conoscere se stessi è necessario sfiorare manifestazioni ultraterrene, traslarsi al di là delle proprie manifestazioni – *trascende te ipsum* – e così trovare in se stessi una conferma dell'Essere Supremo. Una risposta dell'Essere Supremo. Gli dici: «Tu sei», e ricevi in risposta: «Anche tu sei» (sant'Agostino). [...] È questo il fondamento del nostro essere (2011b: 116–117).

³⁸ Questo termine ricorre ne *La filosofia del culto* (Florenskij 2017: 476). Per una presentazione del *pan-en-teismo* florenskijano mi permetto di rimandare al mio *Il "realismo" come visione del mondo: introduzione al concetto di complessità elaborato da Pavel A. Florenskij* (Žak 2017, 525–529).

Per un ulteriore approfondimento del concetto di immanenza del trascendente bisognerebbe esaminare in particolare *La filosofia del culto*, dove Florenskij spiega con chiarezza che la «condizione della persona è l'unità di trascendente e immanente, di intellettuale e sensibile, di spirituale e corporeo» (2017: 179), come anche che non è lei a darsi il proprio fondamento ontologico, così come «non è il cuore a costruirsi il proprio tesoro: solamente si rivolge verso di esso» (185). Un apposito studio de *La filosofia del culto* confermerebbe che anche in relazione a questo specifico tema le intuizioni e riflessioni di Florenskij e Weil manifestano una notevole vicinanza.

5. Le origini religiose-culturali della filosofia greca

Vi è poi un'altra questione – concernente il tema del presente studio – la cui soluzione trova Weil e Florenskij in pieno accordo: quella delle origini della filosofia greca antica, in particolare della filosofia di Platone. La pensatrice francese non l'aveva considerata questione di secondo ordine, per un preciso motivo: essa aiuta a scoprire l'esistenza di un intimo e originario nesso tra filosofia e religione, tra filosofia e culto. Per essere più precisi, aiuta a comprendere che la sorgente da cui la filosofia greca, e quella platonica in particolare, ha potuto attingere le più originali intuizioni e visioni è da rinvenire in un'antichissima tradizione di pensiero che fluiva da una dottrina spirituale radicata nel culto, cioè in una concreta esperienza religiosa. Volendo ulteriormente puntualizzare, Weil parla delle esperienze religiose e dei culti multiformi legati ai misteri e alle sette iniziatiche «dell'Egitto e della Tracia, della Grecia e della Persia» (1979: 137; cfr. 2014: 256–258; 2005: 285). Inoltre sostiene che tale antichissima tradizione sapienziale di origine religiosa-culturale costituiva un unico pensiero, di cui le opere di Platone sono «l'espressione scritta più perfetta che sia giunta fino a noi» (1979:

136)³⁹.

Questo sguardo sulle lontane radici della filosofia platonica non è di poco conto. La filosofa francese l'ha riproposto ripetutamente nei suoi scritti per un motivo del tutto comprensibile: di fronte a correnti filosofiche ormai poco o per niente interessate al trascendente, alla religione, e prive di una concezione simbolica del reale, ella ha insistito sulla necessità che i filosofi riscoprissero le loro radici, la loro vera patria, l'origine dei principali concetti filosofici e dei loro significati, che, a suo parere, andrebbero cercati nella religione e nella spiritualità. Ebbene, è stata questa stessa intenzione a spingere Florenskij a occuparsi delle origini della filosofia, con esiti che confermano – in buona parte – le idee della filosofa francese, ma che scaturiscono da una ben più ampia ricerca. Un importante risultato di tale studio è l'opera *Primi passi della filosofia*⁴⁰, contenente lezioni tenute negli anni 1908-1909 per gli studenti dell'Accademia teologica di Mosca.

Non sembra questo il luogo più adatto per esporre dettagliatamente il pensiero che Florenskij vi sviluppa, analizzandone i passaggi chiave e il punto di arrivo. In sintesi si può dire che anche lui, per cercare le origini della filosofia, punta sull'antico Egitto, ma lo cita solo per via di un personaggio che – come già sostenne Diogene Laerzio – da nessun altro ricevette la sua istruzione, se non dai sacerdoti egizi (cfr. 2021: 230)⁴¹: Talete di Mileto⁴². In verità, Florenskij non indaga

³⁹ «[Si ispira [Platone – L.J.Ž.] ora a filosofi anteriori dei quali possediamo alcuni frammenti e i cui sistemi ha assimilato in una sintesi superiore, ora al suo maestro Socrate, ora a tradizioni greche segrete sulle quali non sappiamo quasi nulla se non da lui – la tradizione orfica, la tradizione dei misteri di Eleusi, la tradizione pitagorica, madre della civiltà greca – e molto probabilmente alle tradizioni d'Egitto e dei paesi d'Oriente]» (Weil 2014: 88).

⁴⁰ Comunque sono da prendere in considerazione anche altre sue lezioni (cfr. Florenskij 2013: 13–62; 2017: 116–200).

⁴¹ Un'esposizione analitica della concezione florenskijana dell'origine della filosofia, sviluppata in questa raccolta di lezioni, si trova nel saggio di Dezi (Florenskij 2021: 225–246), con un'accurata indagine circa l'influenza del pensiero di Schelling su tale concezione.

⁴² Quanto a Weil, Talete si trova citato nei suoi scritti solo di sfuggita, quasi sempre con riferimento all'affermazione del filosofo fenicio: "Tutto è acqua".

sugli influssi egizi su Talete, ma si concentra, quasi esclusivamente, sul momento che fece di lui il padre della filosofia occidentale e il capostipite della scienza europea (cfr. 228)⁴³. Tutto sarebbe iniziato con una domanda che il filosofo greco un giorno formulò nell'ambito della celebrazione del culto di Poseidone. Nel bel mezzo delle preghiere e dei sacrifici offerti al dio, Talete si sarebbe mostrato all'improvviso esitante e pensoso, ponendosi un semplice ma epocale interrogativo: "Che cos'è questo Poseidone?"; vale a dire: "In che cosa consiste la sua essenza"?⁴⁴

Florenskij dà grande rilievo alla risposta di Talete «Il divino è il principio di tutte le cose. Il divino non ha né inizio né fine» (234; cfr. 219 e sg.), connessa con l'intuizione, profonda e intelligente, che l'essenza di dio è l'acqua. Intuizione intelligente, perché questo elemento naturale è un'ottima rappresentazione di quell'unica natura divina che, come acqua, trapassa, mutando forma, da una cosa all'altra, esprimendo simultaneamente sia il divino che l'empirico, sia il trascendente ("acqua divina"), quale principio creatore di tutto l'essere, che l'elemento della natura ("acqua sensibile"), quale principio materiale di tutte le cose. La genialità di Talete consisterebbe nello scegliere un unico termine per esprimere e tenere insieme «il sensibile e il sovransensibile, il fisico e il metafisico, il generale e l'individuale», e nel porre l'accento sul concetto di "sostanza generale del mondo", ossia di un'essenza che pone tutto nell'esistenza, essendo «ciò da cui tutto si genera, ciò in cui tutto si risolve» (238).

Tuttavia, Florenskij è interessato soprattutto al fatto che Talete

⁴³ Secondo il pensatore russo, Talete, in quanto iniziatore della filosofia, non era affatto «legato ai suoi contemporanei, giacché il pensiero filosofico è frutto della libera creazione e dell'iniziativa personale. [...] I numerosi viaggi di cui parlano gli scrittori greci testimoniano del fatto che il suo desiderio di conoscenza non potesse essere sopito da alcun ostacolo esteriore. Si era di fronte, in una parola, a una personalità intera, al tipo, compiutamente realizzato, del ricercatore» (2021: 230).

⁴⁴ «Talete si chiede: "*Ti esti to Theion*", vale a dire: "cos'è dunque quel divino che è noto a tutti noi? Quel divino che guida e regge tutta la nostra vita? Cos'è - Poseidone?"» (2021: 233).

formulò la sua risposta filosofica, con conseguenze per la scienza, nell'ambito del sacro, vale a dire del culto, e quindi della religione. Ciò testimonierebbe che il culto e la filosofia si trovano in profonda unità, almeno per quanto riguarda l'origine della seconda. Simone Weil ne era profondamente convinta, sottolineando ripetutamente il ruolo storico della religione e dei misteri orfici, che, impregnati della dottrina insegnata ad Eleusi – a carattere eminentemente mistico e accompagnata da esperienze mistiche –, avrebbero reso possibile la manifestazione dell'originaria sapienza greca⁴⁵. Florenskij, da parte sua, legge la storia cultuale del filosofare di Talete come inizio della filosofia, verificatosi, sì, nell'ambito del culto – dal quale in effetti la sua filosofia trae l'ispirazione e il contenuto –, ma allo stesso tempo ribadisce che la vera ed epocale novità della dottrina di Talete consiste nel modo in cui espone le sue convinzioni, nel senso che ai concetti e alle immagini religiose egli imprime la forma di concetti e immagini scientifici. In sintesi, ciò che prima aveva carattere esclusivamente di culto (dottrina, parole, concetti, immagini) assunse grazie a Talete «una forma scientifica, per così dire, *mondana*» (243).

Florenskij ne fa derivare due importanti conseguenze. La prima, relativa ai contenuti, lo induce a dire che «la filosofia, rispetto alla religione, non offre *nulla di nuovo*»; essa si limita solo «a riformulare il vecchio in maniera nuova» (191)⁴⁶. La seconda lo porta ad affermare che «la filosofia più antica è la stessa religione antica», ma «una religione che si auto-rinnega, che vuol essere una non-religione» (2017: 162). Nei *Primi passi della filosofia* Florenskij fa solo un fugace accenno a questa seconda conseguenza, seppur da lui ritenuta di grande

⁴⁵ Cfr. Gaeta 2018: 175; Žáková 2023: 87–88.

⁴⁶ E aggiunge: «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 2021: 191; cfr. inoltre 256–257).

rilevanza per la comprensione della storia della filosofia e della cultura in generale. Invece l'approfondirà-e l'articolerà ne *La filosofia del culto*, dove, tra l'altro, si legge:

La filosofia è come una figlia fuggita dalla madre. Pur peregrinando e traviandosi, porta nel sangue i tratti, i modi della madre. E in essi noi scorgiamo la religione. Ma la filosofia non può fuggire da se stessa. Ed ecco che, spente le passioni e con la vita ormai al declino, perde anche la sua brama di autonomia per tornare sotto il tetto natio, ma non trovandovi più in vita colei che l'ha generata, si sforza, ormai vecchia e nostalgica del passato, di ricostruire ogni cosa come era un tempo, secondo l'antico costume, facendosi simile alla padrona di casa che non c'è più. Neoplatonismo: così chiamano oggi la filosofia che resa saggia dalle esperienze della vita attende solo l'inesorabile morte (2017: 162).

Le ampie riflessioni londinesi di Weil, redatte prima della precoce morte, contengono un'esplicita critica alla filosofia, non solo moderna, al suo appiattimento e al suo allontanamento dalle origini religiose. A parere della pensatrice, dalla «scomparsa della Grecia in poi non ci sono stati filosofi», se per "filosofo" si intende – come spiegato da Pitagora e Platone – «amante della Saggezza divina» (1990: 230)⁴⁷. Ecco perché ella ha voluto invitare la filosofia – assieme alla scienza,

⁴⁷ Di conseguenza Weil arriva a esprimere il seguente giudizio: «Agli albori della Grecia classica vediamo tramontare una forma di civiltà in cui, salvo il lavoro fisico, tutte le attività umane erano sacre, in cui arte, poesia, filosofia, scienza e politica non si distinguevano, si potrebbe dire, dalla religione. Un secolo o due più tardi, per un meccanismo che non ci è facile discernere, ma in cui comunque il denaro gioca un ruolo rilevante, tutte queste attività erano divenute esclusivamente profane, private di qualsiasi ispirazione spirituale. Quel poco di religione che restava era relegato in luoghi riservati al culto. Platone, al suo tempo, era una sopravvivenza di un passato ormai lontano. Gli stoici greci furono una fiamma accesa da una scintilla ancora viva che risaliva allo stesso passato» (1990: 264).

alla cultura, alla politica, all'educazione e al mondo del lavoro – a riscoprire la dimensione spirituale⁴⁸ della realtà e delle attività umane. Florenskij guarda nella stessa direzione spingendosi però più in avanti, in quanto invita la filosofia a riscoprire l'importanza gnoseologica del culto. A suo parere gli uomini, e i filosofi in primo luogo, dovrebbero riacquistare la consapevolezza che non sono le idee, le teorizzazioni, le esigenze e nemmeno i beni «a definire la nostra visione della vita in quello che è il suo nucleo, in quelle che sono le sue sorgenti nate, ma il *culto*, sia nel bene che nel male» (2017: 167-168). La filosofia perciò dovrebbe sapere che senza un contatto vitale con il culto si producono solo «fantasticherie soggettive», consistenti e durature come «foglie d'autunno che si avvitano nei vortici del vento» (168). Al contrario, il contatto con il culto la risveglia da chimere e stravaganze. Di conseguenza, «per quanto *caduta* in una certa ambiguità, per quanto si ostini con forza a non dire né "sì" né "no", ma qualcosa di intermedio», la filosofia trova in sé «quel punto dove è *costretta* al "sì" o al "no" *dal culto*» (168).

6. Vicinanza innata di ogni essere umano alla verità

Comunque sia, se gli scritti di Weil e Florenskij vengono letti con dovuta attenzione, appare abbastanza chiaro che il loro approccio alla questione delle origini misterico-spirituali della filosofia sia più profondo rispetto a quello offerto dalla storia delle tradizioni mistiche o delle idee filosofico-religiose. Include, infatti, un livello di intuizione e di

⁴⁸ Si tratta di riscoprire il nesso tra la realtà e la verità, per comprendere che «gli esseri che, nonostante la carne e il sangue, hanno superato un limite interiore equivalente alla morte, ricevono al di là di quello un'altra vita, che non è in primo luogo vita, ma che, in primo luogo, è verità. Verità divenuta viva. Vera come la morte e viva come la vita. Una vita, come dicono le fiabe di Grimm, bianca come la neve e rossa come il sangue. Essa è il respiro della verità, lo spirito divino» (1990: 223). Weil, invece, era ben consapevole della situazione in cui versavano sia la scienza che la filosofia: «Lo spirito di verità, se è assente dai moventi della scienza, non può essere presente nella scienza. Ma se invece pensassimo di trovarlo più intenso nella filosofia e nelle lettere, andremmo incontro ad una delusione» (*Ib.*).

comprensione di natura antropologico-esistenziale, resosi manifesto sul sentiero conoscitivo di entrambi grazie ad alcune indimenticabili esperienze personali.

Quanto a Weil, la sua esperienza risale alla conclusione di un difficile periodo di prova vissuto nel 1922, quando, ancora quattordicenne, piombò in una disperazione senza fondo, arrivando a pensare al suicidio per il fatto di sentirsi scarsamente dotata. Il vero motivo di quel suo stato d'animo non era però irrilevante: scaturiva da un sincero desiderio di verità. Purtroppo, Simone si era convinta «di non poter sperare in alcun modo di accedere a quel regno trascendente ove entrano soltanto gli uomini di autentica grandezza e ove abita la verità» (2008: 25)⁴⁹, che per la giovane era così importante da preferire la morte «anziché vivere senza di essa» (25). La scoperta e la soluzione del problema arrivarono all'improvviso:

Dopo mesi di tenebre interiori, all'improvviso e per sempre *ho avuto la certezza che qualsiasi essere umano, anche se le sue facoltà naturali sono quasi nulle, penetra nel regno della verità riservato al genio, se solo desidera la verità e fa un perpetuo sforzo d'attenzione per attingerla. Così diventa anch'egli un genio, benché per mancanza di talento questo genio non traspaia all'esterno* (25).

Questa scoperta del *homo capax veritatis* riecheggia esplicitamente e implicitamente in varie riflessioni di Weil, come ad esempio in quella che sostiene che essendo la verità un pane, è assurdo supporre che per lunghi secoli nessuno o quasi abbia desiderato la verità, e che solo in seguito popoli interi l'abbiano desiderata e cercata. A suo parere non può essere stato così, per il semplice fatto che tutto

⁴⁹ Cfr. Pétrement 1994: 29–30; Fiore 2006: 44–46.

ciò «che non è stato sempre e ovunque a disposizione di chiunque desidera la verità è cosa diversa dalla verità» (Weil 2005: 356-357).

La scoperta di Florenskij è accaduta il 7 agosto 1899⁵⁰, a conclusione di una lunga crisi connessa con la ricerca del senso della vita. Egli non aveva ancora compiuto 18 anni. I motivi del suo malessere erano più di uno: i bruschi tentennamenti dell'autostima, la sofferenza interiore che scaturiva dalla consapevolezza di non poter compiere nulla di importante e soprattutto la sempre più chiara percezione che la sua insaziabile fame di conoscenza scientifica, il suo studio e le amatissime ricerche sperimentali «non avevano nulla a che spartire con la verità, con la vita e il suo fondamento» (Florenskij 2011: 300). Tuttavia da qualche parte, dentro di sé, il giovane sentiva la presenza di una "vita più profonda", intuendo che la verità, sentita come la vera fonte della vita, non poteva essere esterna alla sua persona. La disperazione di Pavel era così acuta che egli, molti anni dopo, ne avrebbe parlato come di una vera e propria agonia. La svolta, che Florenskij considerò tra le più importanti della sua vita, arrivò all'improvviso, come egli stesso ricorda:

«La verità è irraggiungibile», «non si può vivere senza la verità»: queste due asserzioni ugualmente forti mi straziavano l'anima e portavano all'agonia il mio spirito. Caddi preda di una malinconia mortale e di una totale disperazione. [...] «La verità è la vita» mi ripetevo più volte al giorno; «senza verità non si può vivere. Senza verità *non c'è* esistenza umana». Era lampante, ma su queste e altre considerazioni simili il mio pensiero si bloccava, incocciando ogni volta contro qualche ostacolo invalicabile. Un giorno di colpo, sorse spontanea una domanda: «E *loro?*». E con quella

⁵⁰ Cfr. Trubačev 2012: 462; Žak 1998: 115-124.

domanda il muro fu abbattuto. «E loro, tutti quelli che esistono e che sono esistiti prima di me? Loro, i contadini, i selvaggi, i miei avi, l'umanità in genere: davvero sono esistiti ed esistono *senza* la verità? Oserò dunque sostenere che gli uomini non abbiano avuto e non abbiano la verità, e che dunque non siano vivi e non siano uomini?» (2011: 302, 305)⁵¹.

Il significato della scoperta di Weil e di Florenskij avvenuta tramite le loro giovanili esperienze è, in fondo, lo stesso e, seppur indirettamente, offre degli stimoli per una comprensione più ampia delle radici spirituali della filosofia e della cultura dell'antica Grecia, e quindi della cultura dell'Occidente. Invita, infatti, a comprendere che il patrimonio sapienziale dell'antichità, pervenutoci grazie a Platone, ha origini, sì, "rivelate"⁵², ma allo stesso tempo rappresenta il caso storico particolare di un'esperienza antropologica universale, cioè di un'autentica esperienza della manifestazione della verità, sperimentabile da tutti coloro, singoli o popoli, che desiderano conoscerla per potersene nutrire, da coloro che dal di dentro del proprio cuore si sentono spontaneamente spinti a creare condizioni affinché possa accadere l'incontro vivo e vivificante con la Verità di natura

⁵¹ Citando altri dettagli e aggiungendo altre sottolineature, Florenskij raccontò l'esperienza della svolta anche in occasione di un corso di filosofia tenuto nel 1921. Spiegandone il senso, disse: «E poiché non potevo permettermi di restare in quel buco nero, dedussi che la Verità era stata sempre data agli uomini, e che non era frutto dello studio di un qualche libro, che non era una struttura razionale, bensì quanto di più profondo viva dentro di noi: essa è ciò di cui viviamo, che respiriamo, ciò di cui ci cibiamo. E i diversi modi di esprimerla possono essere validi o nocivi. Ma questo è già qualcosa di secondario, di accessorio. Di conseguenza, essendo l'umanità composta di uomini e non di bestie, gli stratagemmi per chiarire il pensiero erano compenetrati di Verità. Dunque non potevo pensare di essere il solo ad avere un cuore pulito, mentre gli altri ne avevano giusto una parvenza, una scorza. E dato che tutti questi stratagemmi da un lato non erano la scorza e dall'altro avevano tutti un valore temporaneo, erano allo stesso tempo sia l'abito che il corpo, sia la scorza che il cuore: l'una cosa, l'altra e più di essa» (2011: 307–308).

⁵² Cfr. Gaeta 2018: 171–182.

trascendente. Come per Florenskij, anche per Weil si tratta di un evento improvviso, che accade come frutto di un'attesa e non di una conquista razionale, speculativa, e che – paradossalmente – è sperimentato spesso dalle persone non dotte, ad esempio dai contadini⁵³, a contatto diretto con la natura, o da quelli che gli occidentali con un senso di superiorità chiamano "selvaggi"⁵⁴.

Quanto più si è vicini alla vita, quanto più ci è vicino il suo pulsare nelle profondità della nostra esistenza, tanto più si è prossimi alla Verità: così suona il credo filosofico-scientifico e teologico di Florenskij, e quello filosofico di Weil non è affatto diverso. Questo modo di sentire proietta, però, una forte luce interpretativa anche sulla loro concezione del ruolo sociale e culturale delle religioni. Malgrado le reciproche diversità dogmatiche, culturali e strutturali-organizzative, esse sono e rimangono importanti, per il fatto che tutte, in qualche modo, riescono a guidare gli esseri umani sulla via dell'apertura esistenziale, spirituale e conoscitiva alla trascendenza, affinché radichino il cuore e la mente in una realtà che, quanto al suo stesso essere, non è riducibile

⁵³ Si ricorda il grande interesse di Weil per i contadini, espressosi per mezzo delle esperienze di convivenza in mezzo alle comunità contadine, come anche tramite i suoi scritti; cfr. ad esempio il breve saggio *Il cristianesimo e la vita dei campi* (cfr. Weil 1979b: 87-99).

⁵⁴ A questo proposito è significativa la riflessione di Weil: «Il valore dei misteri è cosa sperimentale, poiché consiste esclusivamente nella fecondità infinita dei misteri in verità afferrabili per chiunque li contempi a lungo con un'attenzione religiosa. Dunque è perfettamente vero dire che non è possibile valutare il cattolicesimo se non dall'interno. Ma questo è esattamente vero anche per ogni altra religione, in quanto racchiude dei misteri. Come si può sapere se questi misteri sono fecondi o sterili di verità afferrabili se non si è mai applicata loro un'attenzione religiosa? Se ne può solo congetturare la sterilità se si constata o si crede di constatare una grande povertà di verità afferrabili nei paesi la cui tradizione è fondata su questi misteri. Ma evidentemente non è questo il caso, al contrario, per i paesi di civiltà manifestamente molto ricca. (Neppure, probabilmente, per un grande numero di popoli che i pregiudizi europei spingono a chiamare selvaggi; perché vi sono verità afferrabili che i nostri pregiudizi ci impediscono di afferrare). Dire poi che questa ricchezza di civiltà è senza valore rispetto al soprannaturale è un'assurdità, perché per definizione non è possibile percepire il soprannaturale là dove non si dirige lo sguardo della fede, ma solo i riflessi del soprannaturale nella natura» (Weil 1997: 304-305). Quanto al pensatore russo, egli tenne in alta considerazione proprio questo genere di persone, inclusi i membri delle antiche civiltà e dei cosiddetti "popoli primitivi", come si evince dalla sua lezione del 1908 (cfr. Florenskij 2013: 13-62).

all'empirico, al contingente.

Florenskij ha voluto sottolineare tale beneficio delle religioni soprattutto negli anni dopo la rivoluzione sovietica del 1917⁵⁵, quando il regime bolscevico iniziò un'ampia e dura persecuzione dei credenti di tutte le chiese confessionali e di tutte le religioni allora presenti in Russia. Le riflessioni depositate nel breve saggio *Note sull'ortodossia*, del 1924, ne sono una chiara conferma, a incominciare dall'*incipit*:

«Avere una fede qualsiasi è meglio che non averne nessuna. Si può e si deve essere totalmente devoti alla propria confessione, non si può però negare che aderire a una confessione, quale che essa sia, è meglio che non aderire a nessuna» (2020: 196)⁵⁶.

La ragione di questa apertura – del tutto inaudita per un pensatore e teologo ortodosso dell'inizio del Novecento – sta nel fermo convincimento «che ogni confessione e religione si fondano, in certa qual misura, su una realtà spirituale autentica e perciò, di conseguenza, non sono del tutto prive della luce della Verità» (198).

Weil non avrebbe potuto non essere d'accordo. Ella ha espresso il suo parere sulle religioni in numerosi scritti, tra i quali andrebbe citato il saggio *Forme dell'amore implicito di Dio*, del 1942, dove sostiene che ogni «pratica religiosa, ogni rito, ogni liturgia è una forma di recitazione

⁵⁵ Pur essendo stato da sempre molto attratto dallo studio del fenomeno religioso, il suo iniziale approccio alle religioni non cristiane – ma anche al cattolicesimo e al protestantesimo – appare contrassegnato da dei giudizi critici, come emerge ad esempio dalle pagine de *La colonna e il fondamento della Verità* (cfr. Florenskij 2019: 283–284).

⁵⁶ E continua: «Ciascuno è tenuto ad avere a cuore la propria fede, la propria religione, tuttavia anche la religione in sé, qualunque essa sia, va riconosciuta come valore. Per quanto sostanziali possano essere le differenze tra le confessioni di una stessa religione, esse non ne distruggono la comunanza di fondo. Allo stesso modo, anche i fossati più profondi tra le religioni non sono in grado di creare fra di loro divisioni tali da disgregarne definitivamente l'unità fondamentale» (Florenskij 2020: 196–197, 291–293).

del nome del Signore, e in linea di principio deve possedere realmente una virtù: quella di salvare chiunque vi si applichi con quel desiderio» (2008: 140)⁵⁷. Invitando al rispetto verso la religione altrui, la pensatrice afferma che ogni religione «è una combinazione originale di verità esplicite e di verità implicite; ciò che è esplicito in una è implicito in un'altra». Non solo: l'adesione implicita a una verità può avere talora una virtù uguale, se non maggiore, rispetto a un'adesione esplicita. «Solo Colui che conosce il segreto dei cuori conosce anche il segreto delle diverse forme di fede» (142). Di conseguenza Weil arriva ad affermare che, pur facendo parte di questo mondo, le "cose religiose" sono perfettamente pure, e perciò anche belle e vere, ma non tanto per il loro specifico modo di essere, quanto piuttosto per convenzione ratificata da Dio stesso, da Colui cioè che è il Bene. Si tratta di «una convenzione efficace, nella quale si racchiude una virtù che opera di per sé. Questa purezza [e perciò anche bellezza e verità⁵⁸ – L.J.Ž.] è incondizionata e perfetta, e nel contempo reale» (144)⁵⁹.

7. Conclusione: il ruolo decisivo del cristianesimo

Florenskij e Weil trattano la questione della crisi e della necessaria riscoperta e del ravvivamento delle radici spirituali dell'Occidente in questa ampia prospettiva. Lo fanno con esiti che non spingono alla

⁵⁷ Di qui deriva, secondo lei, anche il ruolo sociale della religione: «Si può forse dire che la leva, nella società, è la religione (una qualsiasi religione buona). Ma in che senso? La leva nella società è il bello, le cerimonie, ecc. Quindi, la religione» (Weil 1997: 139).

⁵⁸ Non sorprende se tra le annotazioni della pensatrice troviamo espresso anche questo audace pensiero: «Se io chiedo la verità, ogni pensiero che mi appare come vero mi viene da Dio, fosse pure un errore, ed io non ho il diritto di respingerlo per sottomissione a un'autorità anche liberamente accettata. Ogni religione è l'unica vera, vale a dire che nel momento in cui la si pensa è necessario applicarle così tanta attenzione, come se non vi fosse nient'altro; allo stesso modo ogni paesaggio, ogni quadro, ogni poesia, ecc. è l'unico bello» (Weil 1997: 153).

⁵⁹ Come nel caso di Florenskij, anche in quello di Weil abbiamo a che fare, ovviamente, con un concetto di religione molto più complesso rispetto a quanto emerge dalle brevi spiegazioni del presente testo. Per un approfondimento della concezione weiliana della religione – di cui fa parte l'idea della "grande Rivelazione" – rimando a Gaeta 2018: 209–221.

decisione di rifugiarsi in una vaga spiritualità, distillata a piacere dalle antiche tradizioni religiose, né prospettano un *revival* dei circoli filosofico-misterici di stampo platonico o neoplatonico. Entrambi, al contrario, invocano il ruolo centrale del cristianesimo e, in particolare, della Chiesa⁶⁰. Di un cristianesimo e una Chiesa, però, che – come ribadisce ripetutamente e insistentemente Florenskij – riescono a resistere davanti alle tentazioni del positivismo dottrinale-teologico, del formalismo liturgico e dell'autoritarismo delle gerarchie ecclesiastiche e del clero, e soprattutto davanti alla trasformazione in quel mostro della collettività sociale-religiosa che – come ricordato da Weil – Platone chiama “grosso animale” (cfr. Žáková 2023: 61–64).

Perché proprio il cristianesimo e la Chiesa? Secondo Weil, perché anche se estremamente fragili e nel loro aspetto collettivo-sociale spesso poco credibili, nel loro nucleo costitutivo stabilito dal Cristo crocifisso sono espressione di una “religione degli schiavi”. Una religione, cioè, basata idealmente sulla povertà spirituale (cfr. Weil 2017: 156-159), vale a dire sullo svuotamento di sé, sul non-voler-essere se stessi per amore verso l’A/altro, insomma su un modo di essere/esistere di cui l’Incarnato e Crocifisso è il più grande e insuperabile esempio. In Lui, il Bene eterno – cioè Dio che tutto crea e mantiene in ordine tramite l’amore – si è fatto “infinitamente piccolo”, rivelando agli uomini per quale via occorre camminare per poter partecipare a «una trasformazione inversa a quella che si è prodotta quando gli esseri umani hanno seguito il diavolo», e quindi inversa «alla legge di degradazione» (154) di quell’energia che anima la vita in ogni

⁶⁰ Quanto al rapporto della Weil nei confronti della Chiesa (che nel suo caso significava “la Chiesa cattolico-romana” e che ella definì «un organo di conservazione e di trasmissione della verità» [Weil 2008: 15]), il fatto che esso era complicato e travagliato non significa che non era da lei desiderato e che piuttosto che alla Chiesa storica avrebbe preferito aderire semplicemente alla cristianità in generale. Del suo “desiderio di Chiesa” e della decisione di doverne rimanere fuori scrisse a più riprese, ad esempio, nelle lettere a padre Perrin; cfr. Weil 2008: 8–11, 13–16, 35–42, 45–47, 54–56, 64–65, 69, 75–76, 80–81.

sua espressione, a iniziare da quella scaturita dalla Sorgente eterna. Secondo la filosofa francese, l'Europa vedrà giorni migliori solo se «la virtù della povertà spirituale vi avrà messo radici» (156).

Florenskij avrebbe sottoscritto tali considerazioni, aggiungendo che alla dissoluzione culturale dell'Occidente, guidata dalla legge dell'entropia intesa in senso lato del termine, si deve contrapporre «il *Logos*, o il principio dell'ectropia» (2007: 6) quale principio universale più alto di organizzazione e regolazione della vita. Infatti, egli invita i suoi contemporanei e le future generazioni a scendere dal piedestallo del proprio ego, riconoscendo che l'unica positiva trasformazione del mondo per mezzo della cultura – ma anche della filosofia, della scienza, della politica, dell'economia ecc. – è possibile soltanto mediante la forza di Cristo, in grado di trasfigurare tutto «nella Sua immagine». «L'umanità contemporanea ha bisogno di una cultura cristiana non finta ma seria, che sia davvero a immagine di Cristo e che sia davvero cultura» (2010: 53).

I nostri due autori concordano, però, anche su un altro punto, decisivo per il tema in questione: perché il cristianesimo e la Chiesa in particolare possano offrire un tale contributo, devono aprirsi alla mistica tramite un'esperienza concreta di fede. Il celebre *incipit* de *La colonna e il fondamento della Verità*⁶¹, che Florenskij scrive nel 1914,

⁶¹ «L'esperienza religiosa viva come unico metodo legittimo per conoscere i dogmi»: ecco l'intento di questo libro, o meglio di questi abbozzi, scritti in tempi e stati d'animo diversi. Solo attraverso l'esperienza immediata è possibile scorgere e valutare i tesori spirituali della Chiesa. Solo passandovi sopra una spugna madida di acqua viva è possibile detergere e riscoprire i testi della Chiesa. [...] Non mi illudo: so bene di aver acceso in me solo un lumicino, una piccola candelina di cera gialla da pochi soldi. Eppure questa fiammella, tremante in mani inesperte, si moltiplica in miriadi di raggi nel forziere della santa Chiesa. Per secoli e secoli, giorno per giorno, vi si è ammassato un tesoro, una pietra preziosa sopra l'altra, una pagliuzza d'oro dopo l'altra, un centesimo accanto all'altro. Qui si è depositata, come rugiada profumata sul velo, come manna celeste, la forza graziosa dell'anima illuminata da Dio. Le lacrime dei cuori puri si sono raccolte qui come perle preziose. Cielo e terra vi hanno depositato per secoli i loro tesori. Le aspirazioni più segrete, gli slanci più nascosti verso la somiglianza con Dio, qui i momenti azzurri di purezza angelica si succedono alla bufera, le gioie della comunione con Dio e le pene sante del pentimento, il profumo della preghiera e la tranquilla nostalgia del cielo, l'eterno cercare e l'eterno

è una sorta di magna carta di questa convinzione. Certo, siccome la mistica coincide con la trasformazione che avviene attraverso l'unione dell'anima con il Bene assoluto, la natura di tale trasformazione impedisce che si possa sperare di vederla compiuta da tutti, da tutto un popolo. Tuttavia, ricorda Weil, «la vita intera di tutto un popolo può essere impregnata di una religione che sia completamente orientata verso la mistica» (2017: 154).

Bibliografia

Burzo, D. (2018). *Sul limitare del crepuscolo. L'intuizione platonica nel pensiero di Pavel A. Florenskij*. Roma: Aracne.

Burzo, D. (2020). *La conversione di un uomo moderno. Pavel Florenskij e il sentiero dell'esperienza religiosa*. Milano: Mimesis.

Castel-Bouchouchi, A. (2007). Le platonisme achevé de Simone Weil, *Les Études philosophiques*, 3: 169–182.

Di Nicola, G. P., Danese, A., (1991). *Simone Weil. Abitare la contraddizione*. Roma: Ed. Dehoniane.

Fiori, G. (2006). *Simone Weil. Biografia di un pensiero*. Milano: Garzanti.

Florenskij, P. A. (2007). *Il simbolo e la forma. Scritti di filosofia della scienza*. A cura di N. Valentini, A. Gorelov. Torino: Bollati Boringhieri.

Florenskij, P. A. (2008). *Iconostasi. Saggio sull'icona*. Milano: Medusa.

Florenskij, P. A. (2010). *Bellezza e Liturgia. Scritti su cristianesimo e cultura*. Milano: Mondadori.

Florenskij, P. A. (2011). *Stupore e dialettica [1918-1922]*. A cura di N. Valentini. Macerata: Quodlibet.

ritrovare, le intuizioni più profonde dell'eterno e la fanciullesca serenità dell'anima, la venerazione e l'amore, un amore senza fine... per secoli e secoli tutto è qui convogliato e accumulato» (Florenskij 2019: 9–10).

- Florenskij, P. A. (2011b). *La concezione cristiana del mondo*. A cura di A. Maccioni. Bologna: Pendragon.
- Florenskij, P. A. (2011c). *Ai miei figli. Memorie di giorni passati*. Milano: Mondadori.
- Florenskij, P. A. (2012). *Il significato dell'idealismo. La metafisica del genere e dello sguardo*. Milano: SE.
- Florenskij, P. A. (2013). *Realtà e mistero*. A cura di N. Valentini. Milano: SE, 11–62.
- Florenskij, P. A. (2014). *Il cuore cherubico. Scritti teologici, omiletici e mistici*. Nuova ed. riveduta e ampliata a cura di N. Valentini, L. Žak. Cinisello Balsamo: San Paolo, 63–109.
- Florenskij, P. A. (2017). *La filosofia del culto [1918-1922]*. 2a ed. riv. e corr. A cura di N. Valentini. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Florenskij, P. A. (2019). *La colonna e il fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere [1914]*. 3a ed. riv. A cura di N. Valentini. Cinisello Balsamo: San Paolo.
- Florenskij, P. A. (2020). *Simboli dell'Eternità. Meditazioni e preghiere*. A cura di A. Žáková, L. Žak. Roma: Lipa.
- Florenskij, P. A. (2021). *Primi passi della filosofia. Lezioni sull'origine della filosofia occidentale*. A cura di A. Dezi. Milano: Mimesis.
- Florenskij, P. A. (2024). *Vi penso sempre... Lettere da gulag del grande scienziato, filosofo e teologo russo*. A cura di N. Valenini, L.J. Žak. Milano: Mondadori.
- Florovskij, G. (1987). *Vie della teologia russa*. A cura di P. Cesare Bori. Genova: Marietti.
- Gabellieri, E. (2008). Des «droits de l'homme» aux «obligations envers l'être humain» (S. Weil). *Métaphysique et politique de la dignité humaine. Théophilyon*, 8: 287–302.
- Gaeta, G. (2018). *Leggere Simone Weil*. Macerata: Quodlibet.
- Hagemester, M. (2001). *Wiederverzauberung der Welt: Pavel Florenskijs Neues Mittelalter*. In Franz, N. – Haney, F. (2001). *Pavel*

Florenskij – Tradition und Moderne. Frankfurt am Main: Peter Lang, 21–41.

Oppo, A. (2018). *Platone e Kant nell'epistemologia di Florenskij*. In Tagliagambe, S. – Spano, M. – Oppo, A., a cura di. *Il pensiero polifonico di Pavel Florenskij. Una risposta alle sfide del presente*. Cagliari: PFTS University Press, 383–413.

Pétrément, S. (2010). *La vita di Simone Weil*. Milano: Adelphi.

Périllié, J.-L. (2017). *Le «Platon Mystique» de Simone Weil. Un changement radical de paradigme*. In Calin, R., Périllié, J.-L., Tinland O., a cura di. *Platon et la philosophie française contemporaine. Enjeux philologiques, historiques et philosophiques*. Paris: Vrin, 105–147.

Platone (1991). *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale. Milano: Rusconi.

Revello, R. (2023). *Uno sguardo che salva. Weil, Florenskij, Corbin*. Milano: Meltemi.

Rozanov, V. V. (2010). *Sobranie sočinenij. Literaturnye izgnanniki. Kniga vtoraja* [Opera omnia. Esuli di letteratura. Libro secondo], Mosca – San Pietroburgo: Respublika-Rostok.

Sala, M.C. (2008). *Il promontorio dell'anima*. In Weil, S., XI–XXXVI.

Stein, E. (1999). *Essere finito e essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*. Tr. it. di L. Vigone. Roma: Città Nuova.

Trubačev, A. (2012). *Puť k Bogu. Ličnost', žizn' i tvorčestvo svjaščennika Pavla Florenskogo* [Cammino verso Dio. Persona, vita e opera del sacerdote P. Florenskij]. Mosca: Gorodec.

Valentini, N. (1997). *Pavel A. Florenskij: La sapienza dell'amore. Teologia della bellezza e linguaggio della verità*. Bologna: EDB.

Weil, S. (1990). *La prima radice. Preludio ad una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*. Tr. it. di F. Fortini. Milano: SE.

Weil, S. (1994). *La condizione operaia*. Tr. it. di F. Fortini. Milano: SE.

Weil, S. (1997). *Quaderni*, vol. 2. 3a ed. a cura di G. Gaeta. Milano: Adelphi.

Weil, S. (1997b). *L'amore di Dio*. Tr. it. di G. Bissaca, A. Cattabiani.

Roma: Borla.

Weil, S. (2006). *Quaderni*, vol. 3. 3a ed. a cura di G. Gaeta. Milano: Adelphi.

Weil, S. (2005). *Quaderni*, vol. 4. 2a ed. a cura di G. Gaeta. Milano: Adelphi.

Weil, S. (2008). *Attesa di Dio*. A cura di M.C. Sala. Milano: Adelphi.

Weil, S. (2013). *Dichiarazione degli obblighi verso l'essere umano*. A cura di D. Cianciani, M.A. Vito. Roma: Castelvevchi.

Weil, S. (2014). *La rivelazione greca*. A cura di M.C. Sala. Milano: Adelphi.

Weil, S. (2017). *Sulla guerra. Scritti 1933-1943*. Tr. it. a cura di D. Zazzi. Milano: il Saggiatore.

Žak, L.J. (1998). *Verità come ethos. La teodicea trinitaria di P.A. Florenskij*. Roma: Città Nuova.

Žak, L.J. (2017). Il "realismo" come visione del mondo: introduzione al concetto di complessità elaborato da Pavel A. Florenskij, *Lateranum*, 83: 513–534.

Žak, L.J. (2003). Il simbolo come via teologica. Spunti di riflessione sul simbolismo di Pavel Florenskij. *Humanitas. Nuova serie*, 58: 598–614.

Žak, L.J. (2023). La greicità di S. Weil a confronto con la Weltanschauung greca di P.A. Florenskij. Un nuovo capitolo degli studi weiliani e florenskijani. In Žáková, J.R. (2023). *L'esilio e il ritorno al regno della verità. Grecia e cristianesimo nel pensiero di Simone Weil*. Genzano di Roma: Aracne, pp. 149–176.

Žáková, J.R. (2023). *L'esilio e il ritorno al regno della verità. Grecia e cristianesimo nel pensiero di Simone Weil*. Cit.

