



Istituto Filosofico di Studi Tomistici

ПАВЕЛ А.

ФЛОРЕНСКИЙ

Pavel A.

FLORENSKIJ

Un invito alla lettura a *Il significato dell'idealismo*
e un confronto con la spiritualità dell'occidente cattolico

relazione di Marco Prati

Il mio intervento verterà sulla scrittura del Nostro: prenderò infatti in esame uno dei suoi testi, *Il significato dell'idealismo*¹, e concluderò con alcune considerazioni circa un confronto tra la spiritualità cristiana ortodossa (ossia greco-slava) e quella cristiano cattolica (ossia romana).

La scelta del primo testo sopra è dettata da motivi di opportunità: una presentazione della monumentale "La colonna ed il fondamento della verità", la sua opera capolavoro, avrebbe richiesto assai più di una serata (ed a me assai più di un mese di studio!), mentre altri testi (almeno quelli a mia disposizione) riguardano tematiche più propriamente di arte e storia dell'arte, anche se, dato l'autore, sarebbe più opportuno definirli di metafisica o teologia dell'opera d'arte e dell'operare artistici, che peraltro intendo utilizzare per una mia prossima futura lezione di storia dell'arte, alla quale quindi mi permetto di rimandarvi. Ho ritenuto quindi più opportuno concentrarmi su *Il significato dell'idealismo* in quanto più specificamente filosofico, parimenti denso sul piano intellettuale, ma insieme sufficientemente fruibile.

Tuttavia, può darsi che tale scelta si riveli qualcosa di più di un ripiego per opportunità. *Il significato dell'idealismo* fu pubblicato nel 1914, pochi mesi dopo l'edizione, sempre nel 1914, de "La colonna ed il fondamento della verità"; trovo per lo meno curioso ed insolito che ad una opera tanto ponderosa ed impegnativa ne segua pressoché immediatamente un'altra e non certo di pura maniera e che probabilmente doveva essere stata composta o pensata, almeno quanto alle² tematiche affrontate, contemporaneamente alla prima. Non può quindi costituire un ripensamento, né un approfondimento e nemmeno una risposta a critiche. Anche se può apparire paradossale (o forse proprio per questo, dal momento che Florenskij aveva una predilezione per i paradossi *), può darsi che il testo edito dopo serva, e sia stato pensato proprio per questo, da introduzione al primo o comunque si presti di fatto a tale ruolo.

Ancora una nota e di carattere personale, prima di passare all'esame del testo.

La scelta di Florenskij, oltre che come studio mio personale, anche come proposta all'interno dell'Istituto Filosofico di Studi Tomistici, è indice della fortissima fascinazione su tutti noi della sua scrittura nonché della sua vicenda umana. Nel mio caso almeno, me ne rendo conto, si tratta di un fascino molto particolare: è il fascino che si prova di fronte ad uno straniero di genio nel quale ancora si riconosce l'antico concittadino migrato tanto tempo addietro, ma di fronte al quale ancor più si avverte la distanza e la diversità e che queste erano presenti fin dall'inizio.

La teoresi di Florenskij non solo è profonda, ma, anche per il suo vigore, di una profondità per noi arcaica; propriamente essa forse non ci appartiene più, in parte perché ne siamo troppo lontani e in parte perché per certi aspetti non ci è mai appartenuta, e solo ora, al momento del reincontro, ci si è accorti di questo tassello mancante. Si prova quindi verso di essa un senso nostalgia verso un comune passato o meglio per un comune, antico e reciproco essersi frequentati, ed insieme si formula per l'avvenire l'auspicio di una comunanza pur nelle rispettive diversità.

Con queste ultime note, per ora arcane (ma le illustrerò alla fine), mi pare di essere caduto in un paradosso: nel caso, lo ritengo un buon segno perché vuol dire che la comunanza precede e prevale sulla diversità.

Veniamo ora direttamente all'opera che ho proposto di esaminare: *Il significato dell'idealismo*.

Il titolo può apparire a tutta prima alquanto fuorviante: non è certo alla tradizione dell'idealismo tedesco, di matrice romantica e di ascendenze cartesiane e kantiane, che Florenskij fa riferimento, ma a quella più originariamente platonica che riprende dalla eredità classica, mediata e filtrata dall'apporto dei Padri della Chiesa e più in generale da tutta la spiritualità greco-slava della chiesa ortodossa.

¹ PAVEL FLORENSKIJ, *Il significato dell'idealismo*, Rusconi, Milano, 1999, a cura di N. Valentini.

² Vd.: Id., *Il significato dell'idealismo*, cit., Cap. 3, in particolare la nota 8 a p.144; vd. anche Id., *La colonna e il fondamento della verità*, Rusconi, Milano, 1998, a cura di E. Zolla; Lettera VI.

Florenskij insomma fa esplicita professione di platonismo nel senso sopra e propriamente originario del termine: questo è il quadro entro cui si muove la sua teoresi.

Ma per platonismo, Florenskij cosa intende di preciso?

Se da una parte infatti “Il termine *platonismo* è noto a tutti... [dall'altra si tratta di] un fenomeno straordinariamente complesso, talmente complesso che a tutt'oggi gli storici del pensiero non sono ancora riusciti a chiarirlo”;³ di fronte ad esso, alla domanda di cosa sia, con una sincerità disarmante, risponde: “Ahimè, non lo so”⁴, ed in buona compagnia di Origene il quale a sua volta dichiarò “nessuno conosce perfettamente Platone”⁵.

Vediamo di precisare meglio questa posizione.

Il platonismo non è un puro pensiero, un procedere puramente razionale, il dispiegarsi della potenza della ragione umana; né ancor meno un insieme di dati intellettuali già acquisiti e fissati una volta per tutte. Il platonismo è in primo luogo “un movimento spirituale dotato di una straordinaria potenza”⁶ e quindi, di seguito, “la concezione del mondo più vicina al sentire della religione in quanto tale”⁷ ove per religione Florenskij esplicitamente intende il cristianesimo.

Sotto questo aspetto quindi “il platonismo è un fenomeno ben più ampio dell'insegnamento di Platone ed è persino più profondo, anche se va riconosciuto che in Platone esso ha trovato la sua migliore espressione”⁸.

Fenomeno intellettuale quindi all'interno di una precisa e più ampia dinamica spirituale-religiosa che coinvolge direttamente il rapporto dell'uomo con Dio, ma anche col mondo, tradizione che comprende lo stesso Aristotele (pur se in disaccordo sulla questione della natura delle idee, possiamo ugualmente “chiamare Aristotele un idealista [...] e riconoscere nella teoria peripatetica delle forme, un tipo particolare di idealismo”⁹) e poi Plotino (“l'unificatore della filosofia antica, [che] fece un grandioso tentativo di sintesi tra le diverse teorie sulle idee”¹⁰) autore quest'ultimo che “fu un degno rappresentante non solo della filosofia antica che si stava esaurendo, ma anche della filosofia medievale che stava iniziando”¹¹; autori tutti e tre che si collocano ancora nel paganesimo, che sono di religione pagana, ma che proprio per la loro sincerità e profondità religiose preparano il cristianesimo, in particolare Plotino che conosceva l'Antico Testamento per i tramiti di Filone Alessandrino e del suo maestro Ammonio Sacca, di genitori cristiani, e per la polemica contro lo gnosticismo. L'apporto teoretico di costoro verrà poi fatto proprio dai Padri della Chiesa, depurato dagli elementi pagani, arricchito ed invero alla luce del messaggio biblico-evangelico e confluirà nella Scolastica medievale per giungere infine a noi.

Idealismo quindi, per Florenskij, significa platonismo e platonismo in tutta la ricchezza del suo nucleo teoretico originario ed ancor più dei suoi sviluppi all'interno del cristianesimo.

Ma più di preciso ancora, platonismo cosa significa? Perché questa opzione così forte e decisa per l'idealismo in senso platonico?

Di certo anche, ma consequenzialmente, per fedeltà alla tradizione cristiana, soprattutto ortodossa, della quale questo costituisce la struttura intellettuale portante, ma soprattutto e prim'ancora per il semplice e fondamentale motivo che fornisce la risposta al seguente e cruciale dilemma: “Tutto ciò che vediamo è una combinazione della nostra mente, oppure ha un fondamento nella natura delle cose?”¹².

³ Id., *Il significato dell'idealismo*, cit., p. 33.

⁴ *ibid.*, p. 33.

⁵ *ivi.*

⁶ *ivi.*

⁷ *ibid.*, p. 34.

⁸ *ivi.*

⁹ *ibid.*, p. 51.

¹⁰ *ivi.*

¹¹ *ivi.*

¹² *ibid.*, p. 40.

Questa è la domanda fondamentale che dà l'avvio al suo argomentare e attorno alla cui risposta ruota tutta la riflessione del testo e che non può che essere che il nostro conoscere ha "un fondamento nella natura delle cose".

Questo è il nucleo fondamentale del platonismo originario: quindi platonismo, per Florenskij, significa realismo.

È chiara, da questa posizione, la forte avversità, anzi il netto rifiuto di tutta la modernità, almeno di quella che si identifica nella linea Descartes-Kant che era già prefigurata dal Rinascimento italiano, come anche, secondo Florenskij, il superamento del paganesimo operato dal cristianesimo già lo si intravedeva nella tradizione, ancora pagana, del platonismo.

Da un lato, per i pagani il mondo è la realtà, è tutto ciò che esiste, e l'uomo è semplicemente una cosa di questo mondo, certo la più elevata, ma anche la più tragica; gli dei sono del e nel mondo, non rimandano ad un oltre per il semplice fatto che non vi è alcun oltre (in altre parole il paganesimo antico, pur con la parziale eccezione del platonismo, non riesce a concepire una autentica trascendenza: non vi è né può essere concepito un oltre-mondo).

Dall'altro, per i moderni, una volta affermata con Descartes la separazione tra *res extensa* e *res cogitans*, il mondo (la *res extensa*) diviene una tabula rasa, una pura estensione uniforme, qualitativamente indifferenziata, priva in sé di alcun valore e significatività e proprio per questo disponibile ad un pieno dominio da parte dell'uomo; e l'uomo (la *res cogitans*) è visto come una sorta di creatore che produce di volta in volta, e da se stesso, visioni e progetti, ossia una "conoscenza" che parte e si fonda sulla coscienza, sull'ego umano, e che si applica al mondo mentre la veridicità di questa conoscenza è giustificata dal dominio/uso che garantiscono. Viene quindi a cadere la nozione di una vera e propria verità, non esiste più verità in senso forte (e cioè fuori dall'uomo), ma piuttosto la verifica di proposizioni che di volta in volta devono e possono essere aggiornate sulla base dei loro risultati e del loro funzionare. Al massimo la verità, la verità vera, rimane sullo sfondo, è ammessa ma riconosciuta inattuabile; una verità "inutile", inoperante. La modernità, in un certo qual modo reintroduce o mantiene un senso della trascendenza, ma lo trasferisce nell'uomo, con esiti ovviamente "egoistici" e solipsistici e quindi alla fine puramente nichilistici: da un mondo chiuso in sé ad un uomo prigioniero di sé e posto in un mondo privo di valore, senso ed esistenza autentica.

Il platonismo, invece, già nel paganesimo, avverte entrambe queste posizioni teoretiche proprio perché manifesta la scoperta di un "oltre" al mondo rispetto al quale quest'ultimo è una copia; in questo modo il platonismo segna già un superamento del paganesimo: il mondo non è più tutto ciò che è, tutta la realtà, vi è appunto un oltre (che qui rimane impersonale e non del tutto definito; solo col cristianesimo questo oltre sarà definito con precisione ed una volta per tutte) e vi sono modalità di rapporto tra i due livelli della realtà; inoltre il platonismo segna il rifiuto della modernità (nella accezione di cui sopra, cioè rifiuto della linea cartesiano-kantiana) perché il mondo comunque ha un qualche valore, senso, realtà: il mondo contiene segni dell'oltre e cogliere questi segni, seguirne l'indicazione è la vera filosofia nella sua valenza originariamente contemplativa, e non di dominio predatorio ed utilitario come è intesa nella modernità.

La linea idealistico-platonico-realista è da intendersi in senso antisoggettivistico, ma questo non vuol dire che essa si risolva in un puro oggettivismo; l'antisoggettivismo di Florenskij è il rifiuto dell'assolutizzazione del soggetto,¹³ tanto più che, se coerentemente sviluppata fino all'estremo, tale assolutizzazione non può che capovolgere in un puro oggettivismo risolvendo il soggetto in oggetto e rinunciando alla paradossalità del problema del soggetto; in Florenskij, invece, viene pienamente riconosciuto il soggetto in quanto soggettività, ossia interiorità, per quanto questa problematica sia affermata e poi lasciata un po' in sospeso.¹⁴

Una linea idealistico-platonico-realista quindi che si prolunga nel cristianesimo e che da quest'ultimo è assunta come la forma di pensiero più consona al messaggio biblico-evangelico,

¹³ Cfr. a questo proposito SLAVOJ ŽIŽEK, *Il soggetto scabroso. Trattato di ontologia politica*, Cortina, Milano, 2003.

¹⁴ Cfr.: Id., *Il significato dell'idealismo*, cit., p. 33.

inverando e fondando quegli elementi di verità che già alcuni tra i pagani avevano colto, e si pone come antidoto ad una modernità che ha smarrito il senso della verità, e quindi il sano rapporto col mondo oltre che con Dio. Il pensiero di Florenskij non solo si muove lungo la linea sopra, ma all'interno e secondo schemi propriamente teologici: solo la dottrina della creazione del mondo da parte di Dio ci dice che il mondo non è né una pura illusione, cioè una "costruzione" dell'ego, né tutto ciò che esiste; la creazione implica il darsi di una trascendenza al mondo, nel quale possiamo scorgere il sigillo stesso del Creatore, i segni che il Egli vi ha impresso. Così possiamo intendere le cose naturali come segni del divino, come simboli che rimandano al divino e permettono di vedere già l'infinito nel finito, l'invisibile nel visibile.

È sotto questo aspetto che per l'uomo conoscere è contemplare e la contemplazione, quando sia rivolta alle cose del mondo, è una esegesi simbolica delle stesse cose nel loro essere rimando alla sfera superiore, al divino.

Questa istanza simbolica non riguarda solo le cose naturali, ma anche quelle che risultano dall'operare umano: la teoresi di Florenskij dà ampio spazio alla problematica artistica, vedendo nelle opere d'arte delle finestre che dicono insieme la profondità del mondo e l'al di là di esso, e vedono nell'operare artistico una capacità innata dell'uomo, innata in quanto impressa da Dio nell'uomo, in quanto creato ad immagine e somiglianza del creatore e quindi "naturalmente" predisposto a Lui; per questo il profeta e l'artista, indipendentemente anche dalla consapevolezza e dalla fede di quest'ultimo, sono personalità assai contigue.

Questo è dunque il nucleo fondamentale del testo in esame ed insieme, indubbiamente, anche una delle principali chiavi di lettura del pensiero di Florenskij

A questo punto, il mio intervento, rimanendo in una prospettiva di invito ed introduzione alla lettura del Nostro, potrebbe essere concluso.

Tuttavia vi è un elemento interessante sul quale ci tengo a richiamare l'attenzione e che segna appunto una precisa differenza tra la spiritualità/mentalità greco-slava e la nostra, latina.

Vediamo di riprendere il discorso.

La linea idealistico-platonico-realista significa ammettere la realtà/oggettività degli universali (o idee); gli universali esistono, in primo luogo, fuori di noi e quindi anche in noi in quanto soggetti conoscenti; sono oggettivi e soggettivi.

Porfirio, discepolo di Plotino, prima, e la Scolastica medievale poi hanno costruito schemi di universali che esauriscono tutte le possibilità degli stessi; la filosofia moderna assume solo una parte di tali schemi, quella "destra", ed erroneamente la assolutizza e prosegue su questa linea.

Ora, volendo noi ragionare correttamente, dobbiamo eliminare questo errore e riprendere sulla continuità del pensiero classico-cristiano. In questa prospettiva, che rapporto abbiamo noi con gli universali/idee? In che modo abbiamo a che fare con essi? Come facciamo a conoscerli e che cosa significano?

È qui che interviene una differenza di notevole importanza rispetto alla nostra sensibilità "occidentale".

Circa questo problema, il capitolo più interessante de *Il significato dell'idealismo* è il terz'ultimo: "L'idea, il volto, lo sguardo", esaminiamolo d'appresso:

"L'idealismo [è orientato] proprio verso lo *sguardo* (poiché l'uomo può definirsi tale proprio grazie allo sguardo) e [...] di conseguenza l'idea ha con lo *sguardo* un intimo legame"¹⁵; più avanti troviamo: "Ed allora cosa è l'*idea*? È l'aspetto, la forma, la specie non per se stessa, ma in quanto fornisce la conoscenza di ciò di cui è proprio la forma o specie"¹⁶.

Quindi l'idea (ossia ciò che esiste veramente, la realtà profonda) è qualcosa di legato al vedere ed il conoscere è inteso in termini propriamente visivi: è un vedere intellettuale; il contemplare è un vedere; tutta la intelligenza greca è incentrata attorno al vedere e questo fin dall'epoca arcaica.

La lingua di Omero conosceva una decina di verbi per indicare il vedere:

¹⁵ *ibid.*, p. 135.

¹⁶ *ibid.*, p. 138.

- δερκεσθαι (derkestai): avere un determinato sguardo, sinistro; a volte anche di nostalgia o profondo; indica non tanto la funzione dell'occhio, quanto il lampeggiare dello sguardo colto da un'altra persona. È lo sguardo della Gorgone; da questo verbo δράκον (dracon - serpente); questo verbo non si trova alla prima persona;
- παπταινειν (paptainein) : è il guardarsi attorno per cercare qualcosa in modo circospetto o con apprensione; anche questo mai alla prima persona;
- λευσσω (leusso) : guardare qualcosa di lucente e di lontano; oppure con sguardo fiero, gioioso, libero (da questo λευκος, leucos, brillante, candido); altre volte, anche, atterrito, angosciato; spesso alla prima persona: indica gli stati d'animo che si provano nel vedere determinate cose;
- οσσεσθαι (ossestai) : avere qualcosa dinanzi agli occhi, soprattutto di minaccioso, presentire;
- θεασθαι (teastai): vedere spalancando la bocca;

altri verbi di minore importanza in epoca arcaica: οραν (oran), οψεσθαι (opsestai), ιδειν (idein); da quest'ultimo appunto idea (ιδεα – ειδος; idea - eidos).

In epoca posteriore, molti di questi verbi caddero in disuso e vennero sostituiti, oltre che da forme avverbiali, da due nuovi verbi: βλέπειν (blepein) e θεωρειν (teorein):

θεωρειν : in origine non era un verbo; deriva da θεωρος (teoros): lo spettatore, quindi essere spettatori, stare a guardare; da questo verbo θεωρεια (teoria - contemplazione) e βιος θεωρητικος (bios teoreticos - vita contemplativa).

Da notare che dall'epoca arcaica alla classica si ha un significativo slittamento semantico dell'atto del vedere: dapprima il vedere è considerato dall'esterno, come un accadere di per sé, dalla parte della cosa che è vista e si impone allo sguardo, in epoca post-omerica, si ha il vedere come atto vero e proprio da parte di un soggetto, soprattutto con θεωρειν che indica non un modo determinato o affettivo di vedere, ma una intensificazione della funzione propriamente visiva ossia la facoltà dell'occhio di cogliere un oggetto.

In Platone, θεωρειν è lo sguardo intellettuale che coglie le idee; allora “il concetto di visione o contemplazione si congiunge qui con quello di sapere o conoscenza”.¹⁷

In epoca ellenistica, il βιος θεωρητικος sarà la vita puramente contemplativa, quella del filosofo pagano che contempla la verità, come quella del monaco cristiano che si dedica completamente alla filosofia; filosofia non sarà solo attività intellettuale, ma un vivere integralmente inteso come ricerca intellettuale/contemplazione della verità e/o come preghiera a Dio in quanto Egli è la vera e suprema Verità. Vedremo poi che in latino, i termini coi quali furono resi βιος θεωρητικος hanno un etimo alquanto diverso.

Torniamo ora al Nostro ed al terz'ultimo capitolo in questione.

Nella Grecia antica (e tutti gli autori contemporanei sono concordi su questo) la sapienza non è stata mai un puro conoscere positivo e razionale, appartenente cioè alla sfera laica o profana, ma rimandava ad un profondo ed arcaico ambito sacrale-misterico: ειδη (eide) ed ιδεαι (ideai) sono le immagini divine; ιδεα è la manifestazione del dio. Il rituale misterico di Eleusi, segreto, ma al quale partecipavano periodicamente, in forma pubblica e solenne, migliaia di ateniesi, culminavano nella επωπτεια (epopteia) ossia nella visione notturna della divinità.¹⁸

“Infatti alla domanda di Penteo: ‘I culti misterici esistenti che aspetto (ιδεαν) hanno per te?’ Dioniso risponde come un iniziato: ‘Impossibile a conoscersi per i non iniziati ai culti bacchici tra i mortali’.”? Ma che cosa, in sostanza, è inaccessibile a un non iniziato? L'organizzazione generale dei culti misterici e il loro aspetto non solo erano noti a tutti, ma nella tragedia che stiamo esaminando¹⁹ vengono descritti dallo stesso Dioniso. Di conseguenza, non si tratta di un problema di forma, di aspetto, ma di visione, della manifestazione delle baccanti, cioè dello stesso Dioniso, e della trasfigurazione, dal momento in cui si manifesta, dell'immagine di tutta la realtà, di una specie

¹⁷ *ibid.*, p. 137.

¹⁸ Vd.: M. DELCOURT, *L'oracolo di Delfi*, ECIG.

¹⁹ EURIPIDE, *Le Baccanti*

di *rappresentazione*, di *immagine* di Dioniso. Ancora una volta ritorna o si mantiene nel vedere quel significato arcaico tipicamente ellenico dell'esperienza visiva: vedere non propriamente come atto soggettivo, ma come visione/manifestarsi di per sé imponentesi a qualcuno, ma seguiamo ancora Florenskij: "Il fine segreto del platonismo sono i culti misterici. In effetti il compito della iniziazione era proprio quello che si era posta anche la filosofia, e precisamente consisteva nello sviluppo della capacità di contemplazione mistica, della visione immediata, faccia a faccia con i μυστικά θεάματα (mistica teamata - spettacoli misterici). φαντάσματα αγία (fantasmata aghia - le sacre visioni) di indicibile bellezza, le immagini (ειδωλα - eidola) luminose che passano davanti a colui che, entusiasta, contempla l'altro mondo: sono questi gli *sguardi* celesti o le *idee* sovrasensibili di Platone. Facciamo attenzione al fatto che εἰδωλον (eidolon) è il diminutivo di εἶδος (eidos) ed indica la stessa cosa di εἶδος e di ἰδέα [...] È questa, presumibilmente, l'origine della filosofia di Platone [...]".²⁰

Ed in ambito latino cosa troviamo? Esaminiamo la lingua.

Il mondo latino conobbe una alfabetizzazione abbastanza precoce, adottando fin dallo VIII-VII sec. un alfabeto derivato da quello greco probabilmente per il tramite etrusco; la letteratura latina, invece nasce in epoca molto più tarda, dalla seconda metà del III sec., quindi agli inizi non abbiamo alcuna grande opera paragonabile alla Iliade e all'Odissea (VIII sec.) per i Greci; inoltre dall'esame delle iscrizioni arcaiche, si evince che la lingua latina nel IV sec. conobbe cambiamenti traumatici molto probabilmente connessi con la difficile situazione politico-militare. Pertanto la lingua che propongo all'esame è quella di Cicerone (I sec. a.C.), ma per il carattere fortemente conservatore della cultura romana le seguenti considerazioni possono essere plausibilmente estese anche alle epoche precedenti.

Il verbo vedere che forme assume?

Ne troviamo due principali: *video* e *spicio*, entrambi grosso modo corrispondenti al plesso di significati che hanno in italiano i corrispondenti vedere e guardare; ad essi fanno capo una serie di altri derivati da *spicio* (*aspicio*, *circumspicio*, *conspicio*, *despicio*, *in/introspicio*, *prospicio*, *respicio*, *subspicio*) tramite aggiunta di una preposizione (probabilmente di essi fa parte anche *auspicio*, da *avis spicio*, per quanto esso sia della 1° coniugazione e non della 3° come *spicio*); anche alcuni altri verbi hanno un significato affine a vedere/guardare, anche se non in modo esclusivo e prioritario, essi sono: *considero*, *observo*, *noto*, *lego* e *intellego*, *miror* e *admiror*.

Tutti, in modo diretto o meno, si riferiscono alla funzione visiva da parte di un soggetto: sono quindi già lontani dalla accezione omerica ed arcaica del vedere tipica dei greci.

Tra i verbi citati per ultimi, alcuni sono interessanti:

- *lego*: indica propriamente il cogliere non solo con la vista, ma anche in altri modi; da questo *legere*: riconoscere i segni della scrittura (atto visivo) e quindi il loro significato (atto intellettuale); *religio*, da *res legere*: cogliere la volontà divina nei segni che questa manda sotto forma di eventi terreni (o viceversa gli eventi terreni come manifestativi di un volere di ordine superiore);
- *miror* e *admiror*: rispettivamente meravigliarsi (anche chiedere, domandarsi con meraviglia, essere curioso di sapere) e meravigliarsi di fronte a (*ad* + *miror*).

Questo è un verbo alquanto interessante, almeno sotto un certo aspetto: quello del problema dei cosiddetti verbi deponenti.

Questi verbi hanno la particolarità, probabilmente dall'epoca arcaica, di avere forma passiva e significato attivo: particolarità molto curiosa per una lingua usualmente molto rigorosa e razionale.

Il motivo può essere il seguente: tali verbi esprimono il punto di vista di un soggetto (la sua reazione, gli effetti su di lui.....) che comunque subisce o ha subito un'azione.

Vediamo alcuni esempi:

- *vivo*: vivere; colui che vive, agisce il proprio vivere; quindi forma e significato attivi;

²⁰ Id., *Il significato dell'idealismo*, cit., p. 143-144.

- *nascor*: nascere, deponente; infatti nascere significa essere partoriti da e mai darsi la nascita da se medesimi;
 - *morior*: morire, deponente; colui che muore, subisce il suo proprio morire, la morte è qualcosa di esterno che lo assale e lo “obbliga” a morire, suo malgrado;
- (molto significativa la formula latina che rende il suicidarsi: *sibi morte consciscere*; la religione romana prevedeva rituali di morte volontaria per date circostanze; *consciscere* indica un decretare pubblico per dati motivi e secondo regole; colui che non “subisce” la morte, ma la dà a se stesso, in quelle circostanze e secondo i rituali, agisce il proprio morire, quindi anche la forma del verbo è attiva).

Ancora un esempio, il più significativo a questo proposito:

- *videor*: è sia il passivo della forma attiva *video* (vedere), sia deponente nel senso di apparire; il deponente cosa aggiunge al passivo? La priorità, nell’apparire, di colui che coglie l’apparire a scapito di ciò che appare, il punto di vista di colui che subisce un evento e quindi reagisce ad esso e pone in secondo piano l’accadere o l’essere accaduto di quel dato evento; ossia ciò che prevale non è tanto o prima l’accadere in quanto accadere, ma il soggetto umano in quanto rapportantesi/reagente all’accadere in quanto tale (e l’accadere in quanto tale ed in senso forte è sempre il manifestarsi di una volontà superiore ossia di una divinità, nota o meno).

Con quest’ultimo verbo siamo tornati appieno al tema dell’ultima parte della mia indagine. Tuttavia rimane ancora un ultimo termine da esaminare: contemplare.

Abbiamo già veduto che i greci usavano *θεωρεια* e *βιος θεωρητικος* per indicare rispettivamente la contemplazione e la vita contemplativa, entrambe le accezioni fanno riferimento a *θεωρειν* che indica appunto lo star a guardare, un atto del vedere in senso intenso e proprio. Nella lingua latina, *contemplatio* e *vita contemplativa*, ossia l’atto del contemplare, cosa indica precisamente?

Troviamo sia la forma attiva (*contemplo*) sia il deponente (*contemplor*): indice, presumo, di una oscillazione di priorità tra l’atto “agito”, iniziale ed originario da parte di qualcuno e l’atto “reagito” da parte di qualcuno che/perché ha prima subito un originario agire altro o da altro.

Al di là della forma, esaminiamo direttamente il verbo.

Si tratta di una parola composta : *cum + templum*;

- *cum* : è preposizione di luogo (insieme, con), ma anche di tempo (contemporaneamente o immediatamente dopo; quando, nel tempo in cui; ogni volta che; quand’ecco che);
- *templum* : è un sostantivo neutro; di etimologia incerta; “designava originariamente il perimetro di osservazione delineato dall’augure con la verga in cielo e proiettato sul terreno, all’interno del quale si osservava il volo degli uccelli, traendone gli auspici”; ossia una porzione di spazio opportunamente delimitata e consacrata, uno spazio circoscritto e consacrato destinato ad un dato agire sacro (da cui tempio in senso moderno), legato quindi ad un tempo parimenti sacro.

Quello contemplativo, pertanto, è un atto sinteticamente complesso: è un agire sacro, legato ad un luogo e ad un tempo sacri a loro volta; l’inizio di questo agire è un vedere e l’oggetto di un vedere è un fenomeno naturale inteso come segno manifestativo della volontà divina (per di più, ma non sempre: la religione romana prevedeva procedure di rapporto col sacro nelle quali il vedere era secondario o addirittura sostituito da altre modalità); ma tale vedere non è né l’essenza né il culmine dell’agire sacro, rimane solo la fase iniziale e preliminare.

Quella romana è una spiritualità/mentalità dell’agire: richiede certamente il conoscere la volontà divina, magari attraverso il vederne/coglierne il segno (che poi dovrà essere opportunamente riconosciuto e interpretato), tuttavia da questa modalità scaturisce, successivamente, un nesso continuo di volontà-decisione-prassi che è puramente umano, seppur in accordo con il volere divino, ed il cui fine non è una ulteriore e magari definitiva conoscenza o visione, ma l’applicazione della stessa volontà divina rispetto secondo una logica di “dominio” umano, ovviamente romano, in quanto conforme alla volontà divina stessa.

Non stupisce infatti che nella cultura romana, l'arte più sviluppata sia stata l'architettura, ossia l'arte del dominio del territorio, mentre quelle figurative siano rimaste molto trascurate, nonostante l'influenza etrusca; non si dimentichi, fra l'altro, che la religione romana arcaica non aveva miti né immagini di dei.

Questa romana fu la spiritualità e la mentalità che passò al cristianesimo cattolico (assieme all'eredità giuridica fatta, di liturgie, rituali, simbologie e termini sacri, pur di origine pagana) e che permette almeno in parte di spiegare sia i grandi sviluppi e varietà di stili ed esiti in architettura (all'opposto dell'architettura degli ortodossi che non è molto sviluppata), sia quella diffidenza di fondo verso le immagini (sono ambigue, possono ingannare, sedurre...) che portò in campo cattolico a forme di iconofobia, fenomeno assai diverso, nonostante le apparenze, dalla iconoclastia nell'impero bizantino.

Così come il greco antico è fondamentalmente oggettivista e teso a vedere ciò che è, ciò che è veramente in sé, il romano è soggettivista-volontarista e mira al dominio (questo permette anche di comprendere il fortissimo dinamismo missionario della chiesa di Roma e quello pressoché nullo degli ortodossi); se la spiritualità greca culmina nel "vedere l'invisibile" (per usare le stesse parole di Florenskij), quella romana culmina nell' "agire l'impossibile"; la stessa modernità, perfino e proprio quando si ribella e rifiuta il cristianesimo, per quanto spesso non sia riconosciuto, si colloca direttamente sulla linea della *romanitas* e su questa assume e legge l'eredità greca.

Sarebbe interessante vedere come queste due linee, corrispondenti ai due poli più vivi e vitali del cristianesimo, quello cattolico-romano e quello ortodosso-greco-slavo, che si incentrano rispettivamente nell'agire e nel vedere; sul soggetto e sull'oggetto, nell'immagine e nel tempio, abbiano entrambe forti, autentiche e dirette radici nelle S.Scritture ed in particolare nei Vangeli, ma questo tema, lo tratterò nel corso di Storia dell'arte.