

L'UNO E LA COSA. HENOLOGIA E SIMBOLO-NOME NEL PENSIERO DI A. F. LOSEV

Janna VOSKRESSENSKAIA

Riassunto

L'appartenenza alla corrente onomatodossa dell'ortodossia determina i tratti essenziali della filosofia di A. F. Losev. Essa è intesa a mostrare il rivelarsi dell'Uno nelle cose tramite il nome. L'henologia di questo autore è un'ontologia del Nome, ovvero una dimostrazione del movimento dell'autodeterminazione dell'Uno, di Dio, dell'Assoluto, nell'essere che ha come proprio «arresto», il proprio fine, nel Nome e nei nomi. Il nome è ciò che noi sappiamo della cosa ed è ciò che la cosa conosce di se stessa. Nel nome è racchiusa tutta la cosa, ma la cosa non è il proprio nome. Non si può conoscere una cosa senza saperne il nome. La dialettica delle cose è una dialettica dei nomi. La dialettica del mondo e dell'essere è una dialettica del Nome con cui si danno il mondo e l'essere.

Parole chiave: henologia, simbolo, nome, pensiero russo, A. F. Losev.

The One and the thing. Henology and Symbol-Name in the thought of A. F. Losev

Abstract

The belonging to the onomatodoxy stream of the Orthodoxy determines the essential features of the philosophy of A. F. Losev. It intends to show the revelation of the One in the things by means of names. The henology of this author functions as ontology of the Name, or the demonstration of the movement of the self-determination of the One, of God, of the Absolute, in the Being which is as its own «arrest», its own aim, in the Name and in the names. The thing is known by the name and the name is the mean by which the thing is known by itself. Into the name the thing is harbored, but the thing is not exactly the name. The thing cannot be known without knowing its name. The dialectics of the things is a dialectics of the names. The dialectics of the world and the being is a dialectics of the name with which the world and the being are given.

Key Words: Henology, Symbol, Name, Russian Philosophy, A. F. Losev.

A. F. Losev (1893-1988) viene spesso considerato l'ultimo dei pensatori del cosiddetto Secolo d'Argento, ma la sua filosofia non è puramente una *summa* della tradizione filosofica russa che lo precede, bensì è ricca di acquisizioni nuove, tratte dalle conquiste teoriche occidentali a lui contemporanee. Così, nei suoi lavori il tema centrale della filosofia russa, quello dell'*unitotalità*, per usare un'espressione di V. Solov'ev, si veste di elementi nuovi, atti a spiegare l'henologia, la dottrina dell'Uno, a partire da una prospettiva dialettico-fenomenologica.

Fedele alla corrente ortodossa dell'onomatodossia, Losev compie il tentativo, già prospettato da altri grandi studiosi, tra cui S. Bulgakov e P. Florenskij, di dare fondamento teorico alla glorificazione del Nome, nei limiti entro i quali si poteva operare con simili argomenti all'interno di una censura statale sempre crescente.

Ricordiamoci che la tesi principale dell'onomatodossia consisteva principalmente in una ripresa delle affermazioni di Gregorio Palamas, secondo cui è impossibile conoscere l'essenza divina, tuttavia, Dio si comunica all'uomo: Egli sarebbe conoscibile tramite le sue energie onnipresenti. Per i sostenitori della glorificazione del Nome, tali energie, appunto, sarebbero presenti all'interno del Nome divino che diverrebbe, in tal modo, un luogo di comunicazione privilegiata tra Dio stesso e l'uomo.

Il filosofo russo si concentra sulla definizione dell'Uno in quanto fondamento ultimo dell'essere e della conoscenza, come già in antichità avevano fatto Platone, Plotino, Proclo – grandi maestri loseviani. Tutto questo, però, all'interno della cornice apologetica della presenza di Dio nel proprio Nome: l'Uno diventa l'oggetto ultimo del Nome e il sostegno di tutti i destini del nome.¹ La via privilegiata per descrivere l'espressione dell'inesprimibile, il mostrarsi dell'invisibile Sovressente nelle cose e nei loro nomi, viene individuata da Losev nel simbolismo.

Qui ci proponiamo di indagare la struttura del pensiero di Losev, passando attraverso le principali categorie logiche da lui individuate, per giungere a comprendere la struttura della presenza dell'Uno nel nome e nella cosa. Particolare attenzione verrà dedicata al mito e al simbolo, come vengono definiti dal filosofo russo. Infine, verrà presa in considerazione brevemente l'analisi della cosmologia greca antica, effettuata dall'autore, per contrapporla a quella cristiana. L'ultimo esempio permetterà di capire la poliedricità del simbolo e dell'autorivelazione eidetica, delineati da Losev, intesi come una capacità dell'idea di rivelarsi nelle sue diverse forme, di comunicarsi diversamente a seconda dello sguardo di chi vede, pur mantenendo la propria inviolabile identità.

¹A. L. DOBROHOTOV, «*Volny mysli*», *ili Ghenologhia A. F. Loseva* («Le onde del pensiero» o l'Henologia di A. F. Losev), *Vesh' i imia. Sàmoje samò* (La cosa e il nome. Lo stesso stesso). Izdatel'stvo Olega Bashko. S. Pietroburgo, 2008, pp. 14-17.

1. La logica in Losev: il pensiero dialettico

La dialettica per Losev non era altro che semplicemente lo sguardo con cui il filosofo può vedere la vita. Si tratta però di uno sguardo adeguato che, ovunque si volga, vede tutto inondarsi di luce, vede come le cose diventino immediatamente razionali e visibili.² Per poter parlare del pensiero di Losev è necessario innanzitutto entrare nel vivo di quello che questo filosofo definiva come categorie che rispecchiano la struttura propria del pensabile e del pensiero:

1) la prima categoria del pensiero per lui è *l'uno*. Per pensare un qualsiasi oggetto è necessario che esso innanzitutto sia *un oggetto*, che si tratti delle più semplici cose d'uso quotidiano oppure dell'universo intero, ciò che conta è che senza la categoria della prima *unità*, del semplice *uno*, non riusciamo a pensare niente. Tuttavia, in questo stato di immediatezza, l'unità non si oppone ancora a niente, non ha niente di fronte a sé, è priva di forma e di limite e perciò, in realtà, non è mai pensata. Per essere pensata deve venir *affermata* dal pensiero, quindi, innanzitutto, *essere, esistere in quanto determinata*. È necessario che l'unità si distingua affinché si dia alla nostra capacità di afferrarla. Per potersi distinguere, essa deve avere di fronte a sé un diverso, ciò che non è uno, il *puro diverso*. Ponendo questo puro diverso si scopre che è un diverso rispetto al quale la nostra stessa unità sarà diversa, quindi un diverso anch'essa. Ciò significa che per determinarsi è necessario che l'unità presupponga la diversità in se stessa, ovvero la *molteplicità*.

2) Questa *molteplicità* perfettamente distinta, posta in essere e ben determinata, è la seconda categoria fondamentale delineata da Losev. È il luogo della stabilità completa, l'ambito dell'essere e della conoscenza, dei perfettamente distinti e determinati (idee), è l'ambito del perfettamente *logico*.

3) Dal momento in cui è la stessa unità a farsi sempre e ogni volta diversa per rimanere, o meglio *diventare*, se stessa, ecco che nasce la sintesi tra l'unità e la molteplicità, laddove la seconda è una necessaria articolazione dell'unità. Il terzo principio – è la sintesi dei primi due, il divenire in cui di nuovo la differenziazione perfetta si dilegua, ma non nel senso del primo principio, bensì in termini dinamici di un movimento *alogico*, in cui le differenze perfette del secondo principio trapassano continuamente.

4) Il *fatto* è ciò che è divenuto, la presenza che porta in se stessa il significato dell'intera triade che così non rimane in un puro isolamento astratto, bensì rappresenta il vero perno di senso della realtà concreta.

5) Un'altra categoria presa in considerazione dall'autore: *espressione*; qua il fatto è come rapportato ad un'entità ad esso esterna, è come se mostrasse il suo volto a qualcuno che vi si affaccia curioso di vederlo. Qua il significato, l'essere, ovvero il secondo principio, comincia a prender forma per esibirsi davanti a chiunque avesse voglia di guardarlo, ma senza ancora incarnarsi in nessuna delle forme particolari. Insomma l'espressione qua è pura espressione dell'essere, slegata dall'individuazione, semplice potenza di ogni realizzazione che il significato insito nel fatto può assumere. È il volto dell'essere, in cui il significato logico e la datità alogica (garantita dal terzo momento sempre presente nel

²A. F. LOSEV, *Filosofija imeni* (Filosofia del nome). Mosca: Akademicheskij proekt, 2009, p. 93.

fatto) si identificano perfettamente. Proprio a causa di questo perfetto equilibrio, dice Losev, tale espressione è *simbolo*.³

È necessario notare, prima di procedere, come all'interno del secondo principio, Losev individua ben cinque categorie, considerate come fondazione della pensabilità in genere,⁴ ovvero:

a) differenza – categoria da cui si è partiti, necessaria, affinché l'unità si determini rispetto al proprio diverso;

b) identità – se tra due termini qualsiasi sussistesse esclusivamente la pura differenza nessun paragone potrebbe mai aver luogo, ragion per cui vi deve essere anche una certa identità tra i due, un'arena d'incontro;

c) quiete – quella salda affermazione dell'unità, a partire dalla quale viene eseguito solo successivamente, ma in maniera necessaria,

d) il movimento – un avanzare verso il diverso;
una volta che nel pensiero l'unità viene posta con i quattro suddetti criteri, ciò che si ottiene è

e) l'essenza – l'essere che nel pensiero prende forma, che diventa un'unità ben formata, non più 'uno' onnicomprensivo e indifferenziato, ma un'unità ben determinata; questa è la vera unità di senso, il significato dimora esattamente in questa categoria perfettamente delimitata dell'essere.

La definizione del senso della cosa, di ogni cosa, così viene espressa come segue: «*Il significato è, quindi, il riposo [la posizione col pensiero] in movimento [che passa verso il diverso, scoprendo di essere a sua volta un diverso, passando di diversità in diversità fino a scoprirne un fondo di identità] della differenza [dell'unità rispetto e se stessa e al diverso] identica a se stessa [in quanto differenza rispetto ad ogni altro in sé persistente], dato in quanto essenza [ovvero unità sintetica], oppure l'essenza, l'unità, data in quanto riposo in movimento della differenza identica a se stessa. Questo è l'eidos dell'essenza, oppure l'eidos in quanto essenza.*»⁵

È a partire dall'eidos, ovvero dall'essenza, che il quarto principio dà vita alla cosa, che è la stessa essenza la quale al suo rapporto con l'altro, il diverso, viene in qualche modo ipostatizzata. L'espressione è il mostrarsi della sintesi dell'eidos col suo esser diverso, ovvero della sfera del logico con la sfera della datità alogica.

³Riprendiamo l'esposizione concisa e schematica di A. F. LOSEV, *Dialektika hudozhestvennoj formy* (Dialettica della forma artistica). Mosca: Akademicheskij proekt, 2010, pp. 39-52. Lo svolgimento più articolato delle stesse categorie (contenuto anche in diverse altre parti del celebre *Octateuco* del primo Losev), è particolarmente interessante e ricco di chiarificazioni in A. F. LOSEV, *Dialektika mifa* (Dialettica del mito). Mosca: Mysl', 2001, pp. 273-306.

⁴A. F. LOSEV, *Ibid.*, p. 234.

⁵A. F. LOSEV, *Ibid.*, pp. 47-48.

2. La conoscenza

Se esistesse un solo fatto, del tutto isolato (paradossalmente isolato, dal momento in cui un fatto è sempre un determinato, quindi delimitato dall'altro), privo di qualsiasi relazione, esso resterebbe eternamente rivolto verso se stesso, autosufficiente, e soprattutto muto. Ma non appena una relazione ha luogo, ecco che si apre il movimento vitale del fatto: ogni qual volta noi ne afferiamo uno con lo sguardo, esso ci rivela un proprio significato, diventa per noi, appunto, l'espressione di senso. È esattamente qui che risiede l'arcano dell'espressione, intesa in quanto simbolo: una realtà di fatto, immersa nel perenne flusso del divenire, ci rivela un significato che la custodisce nella sua identità. La sua esteriorità fattuale mostra la sua intima essenza interna.

Il significato, ovvero la prima tetradе, che è una tetradе dialettica del senso originario, come si è già detto, genera le differenze al proprio interno, e in primo luogo si rapporta proprio a se stesso e si dà a se stesso (come emerge soprattutto dal secondo momento dialettico). Prima di essere dato a qualcuno, il significato deve essere *dato* in generale, deve essere posto, deve determinarsi, è proprio in questo che consiste l'auto-datatità della tetradе a se stessa. *L'intelligenza*, ovvero la *coscienza*, per Losev, è esattamente *l'auto-rapportarsi del significato a se stesso*:

- 1) se il primo momento dialettico è il puro *uno* indifferenziato, allora un rapportarsi ad esso non può che dare come risultato *l'estasi*. Qua, infatti, non vi sono né soggetto, né oggetto, entrambi scompaiono nell'alienante abbraccio dell'onnicomprendivo principio privo di limiti, in quanto incommensurabilmente lontano da ogni determinatezza. È difficile parlare di una conoscenza in questo senso, dal momento in cui manca la necessaria distanza tra il conoscente e ciò che è conosciuto.
- 2) Il rapportarsi a se stesso da parte del secondo principio genera ciò che più propriamente si chiama *conoscenza*. Qua, infatti, il soggetto è perfettamente distinto rispetto all'oggetto, questo è il regno della determinatezza perfettamente logica che si genera tramite il rapporto all'esser diverso, anch'esso perfettamente determinato.
- 3) Il terzo principio, include un momento alogico, il divenire, qui l'alterità non è più perfetta distinzione, come nel secondo principio, ma è inclusa in ogni istante in cui l'identico trapassa continuamente nell'esser diverso. Nel momento in cui un simile principio si rivolge verso se stesso, si scopre come includente tale proprio esser di volta in volta diverso, si fa travolgere e trascinare dal flusso interminabile dell'identità autodifferenziante, ecco che sorge *l'intenzione*, ovvero la *volontà*. Si mostra chiaramente la soluzione che Losev trova per unire la ragione teoretica alla ragion pratica.
- 4) Nell'espressione *l'eidos* si mostra nella sua ipostatizzazione nel fatto. Tuttavia, non si mostra in quanto mescolato al suo diverso, all'alogico, bensì in quanto dato tramite i mezzi alogici, ma nonostante tutto intatto nel suo significato, proprio in questo consiste il perfetto equilibrio del simbolico. Il rapportarsi a sé da parte dell'espressione, dice Losev, ci dà il *sentire*. Il sentire è la sintesi della conoscenza con la volontà. Nel conoscere il soggetto e l'oggetto sono perfettamente estranei, nella volontà il soggetto si precipita seguendo il flusso di se stesso in quanto sempre diverso. Nel sentire il soggetto diventa un perfetto oggetto per se stesso, ma senza scappare da sé e senza instaurare una distanza di estraneità.

Quel luogo dell'espressione in cui ciò che viene espresso (il significato) e ciò che esprime (il significante) sono controbilanciati perfettamente, viene definito da Losev *simbolo*. Ogni organismo, ogni individuo, in questo senso è *simbolo*, ovvero l'espressione adeguata dell'idea interiore senza la quale neppure l'esteriorità sarebbe possibile. Nell'attimo dell'espressione per mezzo del simbolo, si apre lo spazio per l'incontro delle due sfere che compongono la cosa. La prima è la sfera del suo significato, dell'essenza ben determinata, la seconda è la sfera del divenire propria della fattualità e della datità, e del senso stesso (anche se in maniera diversa, all'interno del terzo momento dialettico), ecco che l'espressione diventa il darsi del significato logico tramite i mezzi dell'alogico. Un simbolo perfetto è quello in cui le due parti sono controbilanciate, dove tra l'esterno diveniente e l'interno eternamente definito regna in una pace senza termine. Ma l'interiorità recondita dell'espressione-simbolo è davvero così pacificante? Davvero il momento dell'instabilità diveniente del senso entra nell'espressione da fuori, dalla fattualità?

Abbiamo detto che il simbolo è l'incarnazione dell'eidos nell'esser diverso, non necessariamente però nel senso di una realizzazione nella concretezza fattuale, bensì la struttura eidetica predispone di una struttura simbolica precedente la fattualità. L'eidos, infatti, esibisce una struttura non soltanto statica, ma anche dinamica, come si è visto dalla definizione sopra: il divenire, il movimento incessante, è costitutivo dell'eidos che quindi si mostra a chiunque volesse approcciarsi ad esso sia nella sua perfetta identità unitaria dell'essente, sia nel suo costante sfuggire ad uno sguardo identificativo. Questo fa sì che la struttura della simbolicità dell'eidos presupponga un'apertura di senso. Se il simbolo è quella perfetta unità di senso ed espressione che fa sì che esso diventi il luogo privilegiato dell'apertura del significato eidetico, bisogna allora ricordare che esso deve riportare tutti gli elementi dell'eidos, tra cui il suo radicale rifiuto di sostare su se stesso, ma anche la radice indicibile che precede e dà nascita alla stessa struttura logico-dialettica del pensabile. Il simbolo allora non potrà essere il luogo della conoscenza, dati due elementi alogici di cui si fa portatore,⁶ ma della *comprensione*.⁷

Ciò che noi avremo nel simbolo, dunque, secondo Losev, sarà l'autorivelazione del primo cominciamento (dell'Uno, dell'indicibile e apofatico Dio) tramite tutte le categorie dialettiche fino ad arrivare all'incarnazione nel fatto, nella cosa, e alla significazione nel suo nome. Ogni cosa in questo modo porta al proprio interno la traccia dell'autorivelazione dell'Uno, sia in quanto principio apofatico, sia in quanto senso eidetico, sia in quanto rivestimento finale di fattualità.

Il momento comunicativo, quello in cui si trasmette il senso della cosa all'altro da essa, sta propriamente in quello che da Losev viene chiamato, seguendo la tradizione

⁶ Il primo precedente ogni logica, il secondo intrinseco, ma ai margini della logica, garante del movimento dialettico.

⁷ A. F. LOSEV, *Dialektika mifa*, p. 306.

apofatica palamita, l'energia dell'essenza: «l'energia dell'essenza è, in tal modo, l'insieme di tutti i momenti espressivi dell'essenza. L'energia può essere in una maniera oppure in un'altra, di un grado piuttosto che di un altro. Ma tutto questo è sempre la stessa energia generale, immutabile come il significato stesso, ma che in conseguenza di un diverso rapportarsi all'altro può essere presentata in infiniti modi e gradi». ⁸ La categoria dell'energia per Losev è sinonimo di diretto dell'autoespressione dell'essenza nel significato, sia nell'autoaffermazione sia nel darsi all'altro che può essere l'uomo conoscente. ⁹

3. Il mito

La dialettica, secondo il filosofo russo, spiega soltanto la struttura dell'eidos e la connessione delle determinazioni categoriali delle cose, essa, quindi, non può essere il grado più alto della coscienza delle cose, dal momento in cui ne tratta solo il senso, tralasciando la loro vita nella realtà concreta. Ecco quindi, che bisogna ricorrere alla categoria del mito. ¹⁰

Il mito, secondo Losev, è il modo più immediato del darsi della relazione che si instaura tra un soggetto ed un oggetto e si tratta di una relazione pacificante rispetto alle individualità del mondo. Il nostro sguardo interiore scorge un fondo unitario nelle più umili cose d'uso quotidiano, davanti a noi si schiude un universo interconnesso, organico, un cosmo armonico che desta meraviglia. La meraviglia non si risveglia di fronte ad una miracolosa violazione delle leggi naturali, oppure al comparire di un oggetto inaudito, essa sorge laddove si rende chiara l'equidistanza di ogni essere rispetto al centro della vita. Questo stupore nasce nel momento in cui si scorge dietro alla storia individuale immersa nel flusso temporale, un nucleo eterno che in tale storia viene improvvisamente a palesarsi come realizzato.

Non sono gli oggetti stessi ad essere mitologici, in tal senso, bensì il modo in cui avviene la relazione ad essi. Il mito è una necessaria categoria dialettica, per cui l'individuo fenomenico (fattuale) si conosce intuitivamente (dal momento in cui non è questo il luogo della conoscenza chiara e distinta quale ci si presenta l'intelligenza discorsiva, frutto dell'apertura dialettica del secondo principio) e vuole affermare se stesso per determinarsi. Ecco perché vede anche immediatamente un mondo intorno a sé, si vede determinato sì, ma non come in un atto di conoscenza perfettamente logica: la conoscenza logica presuppone una perfetta distinzione e determinazione per differen-

⁸ A.F. Losev, *Dialektika hudozhestvennoj formy*, p. 67.

⁹ L. A. GOGOTISHVILI, *Radikal'noje jadro «Filosofii Imeni» A. F. Loseva* (Il nucleo radicale della «Filosofia del nome» di A. F. Losev), in A. F. LOSEV, *Filosofija imeni*. Mosca, 2009, p. 7.

¹⁰ N. O. LOSSKIJ, *Istorija russskoj filosofii* (Storia della filosofia russa). Mosca: Akademicheskij proekt, 2011, p. 338.

za, il mito, a sua volta, possiede un grado particolare di astrazione, ovvero astrazione dall'astrazione. Detto altrimenti, il mito è uno sguardo unificante sulle cose, sotto la cui vista le loro esistenze astrattamente solitarie diventano parte di un mondo unico e unitario, le cose che naturalmente si escludono a vicenda stringono qui una pace del tutto improvvisa e inattesa, abbandonando il volto polemico della realtà quotidiana. È proprio questa l'astrazione che qui ha luogo: l'astrazione dall'isolamento astratto. Ciò equivale a dire che il mito, secondo Losev, è quella determinazione del sentire che non ci permette di percepire le cose del mondo nel loro isolamento, ma ci immerge nell'unità cosmica. Non si tratta di un *modus* della conoscenza discorsiva, il mito è intuitivo, è una reazione, una risposta al mondo che ci attornia e una nostra diretta comunicazione interpretativa con esso.

Il mito è l'autoaffermazione conoscitiva del fatto e ha soprattutto la persona per protagonista. La persona vive sempre all'interno della storia, la persona è un fatto che vive tra altri fatti. Le sue percezioni non possono scindersi dalla corporeità che le è propria ed essa ha coscienza di questo. La persona, che vive in un mondo sempre cangiante, instabile, volubile, sempre fluente e dai significati sfuggenti, può incontrare ciò che le permetterà di ricordare le proprie ataviche radici, l'armoniosa origine da cui essa deriva, quell'origine che si dispiega in un equilibrio imperturbabile tra l'idea, il significato, e il fatto esteriore. È l'incontro con la meraviglia, quell'attimo che vede palesarsi l'equilibrio perduto, è l'istante in cui all'interno della storia si realizza appieno il significato intimo dell'individuo. In questo preciso momento si vede l'identità perfetta tra il più recondito significato interiore della cosa o della persona e il suo volto mondano. Come se quel oggetto o quel individuo portassero appieno a termine quello che è il loro compito in questo mondo dei fatti. Ecco che la persona, alla vista di una simile pienezza d'essere, si sofferma, come sollevata dalle faccende terrestri, e si ricorda del suo ancestrale principio e lo esprime in infiniti modi, con infinite parole – specchi anch'esse, riflessi sempre più concreti e significanti, dell'idea, l'espressione massima dell'individuo.

Dunque, la persona vede se stessa nella complessione dei momenti dialettici, unità perfetta in cui si compone una perfetta identità tra i momenti perfettamente distinti. La sintesi perfetta, per Losev, è proprio questa: essa è capace di mantenere sia l'identità sia la diversità dei diversi. È così che si scopre la persona nell'attimo della meraviglia, si vede simbolo – questo è il suo significato vero. La vuole affermare l'energia dell'essenza dell'uomo, ovvero, il momento rivelativo, cioè espressivo, della sua idea interiore nel fatto. Si tratta della celebrazione del procedere dell'Assoluto attraverso l'idea, della dialettica dell'*eidos*. Ciò che si vuole affermare è la stessa vita nel suo scorrere. Ecco perché il mito è il vero volto della vita, mentre il simbolo è il suo momento più propriamente espressivo, potremmo dire è il volto del mito stesso.

Se il nostro modo più immediato di rapportarci al mondo è il mito, allora nulla è immune dalla mitologia, la scienza, la poesia, la religione, l'etica, tutto è influenzato

dalla percezione che si ha del reale, tutto si basa su questa prima reazione che abbiamo della concretezza che ci circonda e di cui siamo parte e simbolo.¹¹ Ma quale sarà il simbolo più proprio di ogni cosa, capace di mostrarne la vita, ovvero le energie?

Secondo Losev il simbolo di ciascuna cosa è il suo nome. Il nome, così, visto dall'alto, essendo la forma «più bassa» (più concretamente realizzata) del movimento dell'Assoluto verso la sintesi con l'esser diverso (cioè verso l'autorivelazione all'altro, potremmo dire), diventa il più importante e il più evidente strumento della creazione del mondo empirico.¹² Se l'Assoluto, l'Uno, il primo momento dialettico, quello sovraintelligente è la radice e la fonte di ogni vita; se l'eidos, il secondo momento dialettico, nella sua modificazione intelligente diventa autocoscienza assoluta, che rivela il primo momento, l'Assoluto; se il terzo momento dialettico diventa vita creativo-volitiva e il quarto (il fatto) diventa il corpo vivente dell'eternità, allora il momento espressivo-simbolico che rivela l'Assoluto, secondo Losev, non è altro che un linguaggio vivo, il momento demiurgico del nome in quanto fondamento teso di qualunque atto del pensiero, della volontà e del sentire dell'essenza triadica.¹³

La massima espressione dell'Assoluto, dell'Uno, nel mondo, dunque, secondo Losev, è il nome, inteso sia come il Nome, quello proprio di Dio, sia come denominazione eidetica delle cose singole da Dio create. Il nome eidetico di ciascuna di esse, che poi verrà tradotto dall'uomo in un linguaggio naturale, è dunque rivelative delle energie dell'essenza divina. In ogni cosa e in ogni nome ad apparire non è altro che il divino. È esattamente questo il senso ultimo del simbolo nel pensiero di Losev. Ma come si può definire la nostra conoscenza del simbolo inteso in tal senso? Sarà una conoscenza simile a quella scientifica?

Bisogna notare subito una cosa. È chiaro che il nome inteso in quanto simbolo ha una struttura aperta.¹⁴ Infatti, se è vero che il nome è innanzitutto la massima espressione di ogni cosa nella sua identità di senso più propria, è altrettanto vero che la cosa è anche contemporaneamente unità primordiale indicibile e individualità non generalizzabile allo stesso tempo. Ma anche la sua stessa identità, come abbiamo detto sopra, custodisce nel proprio nucleo il movimento diveniente, un motivo cangiante. La cosa si dà a chi la vede e vuole conoscerla, non in un monumentale presenza pietrificata, bensì in un incontro tra viventi, un incontro di energie in cui il linguaggio eidetico della cosa parla in modo taciturno a chi interpretando il suo silenzio e cogliendone il

¹¹A. F. LOSEV, *Dialektika mifa*, pp. 171-201.

¹²I. I. EVLAMPJEV, *Istorija ruskoj filosofii* (Storia della filosofia russa). S. Pietroburgo: RHGA, 2014, p. 622.

¹³A. F. LOSEV, *Filosofija imeni*, p. 169.

¹⁴La struttura del nome è indagata molto bene all'interno del lavoro di T. OBOLEVITCH, *Od onomatodoksji do estetiki Aleksego Ľosiewa Koncepca symbolu*. Krakow: WAM, 2011. La traduzione russa: *Ot imiaslavija k estetike. Koncepzija simvola Alekseja Loseva* (Dalla glorificazione del nome all'estetica. La concezione del simbolo in Aleksej Losev). A cura di E. Tverdislova. Mosca: BBI, 2014, pp. 149-204.

sensu la esprimerà successivamente in un linguaggio naturale.¹⁵ Questo significa che da un lato la conoscenza reale di una cosa possa portare ad un'espressione adeguata del suo senso, ma dall'altro tale espressione in un linguaggio naturale non potrà mai catturare né esaurire la cosa. Tra l'espressione linguistica e l'oggetto vi è sempre di mezzo la semantica. L'oggetto, quindi, non potrà mai essere significato per sé, ma potrà soltanto essere sottinteso.¹⁶ E, non da ultimo, per Losev, la presenza dell'oggetto allo sguardo dello spettatore dipenderà dall'indirizzo stesso di tale sguardo. Questa affermazione salva il Nome di Dio dalla profanazione: Dio stesso non sarà presente ogni qual volta si evochi il suo Nome anche in vano, bensì nel momento della vera intenzione d'incontro del soggetto conoscente con Lui. Infatti, dice l'autore: «il Nome di Dio, quando viene pronunciato durante una preghiera, può compiere miracoli, ma non da sé, non in conseguenza di una forza divina in esso eternamente racchiusa, che funzioni meccanicamente, bensì in modo tale che il Signore, vedendo la nostra fede (Mt 9,2) e in forza della sua veritiera promessa, ci manda la sua grazia e con essa compie il miracolo».¹⁷

Ripassando brevemente in rassegna quanto detto, dobbiamo osservare che la rivelazione dell'Uno, del Dio Assoluto e inconoscibile, avviene tramite la sua autorivelazione eidetica delle energie divine, dove il linguaggio dell'eidos non è ancora quello umano, né può essere perfettamente catturato dall'uomo, ma può venirne compreso attraverso un approccio simbolico aperto, un incontro di comprensione per molti aspetti condizionato dalle intenzioni del soggetto conoscente, dell'uomo stesso. L'Uno si rivela nella cosa nel suo nome che ne delinea l'identità (mai perfettamente conoscibile anche essa a causa della sua radice apofatica), ma allo stesso tempo l'unità con tutto il reale, scorgibile nella coscienza mitologica.

A questo punto sarebbe utile ricordare il pensiero di V. Ivanov. Nel suo saggio, ricostruito dagli appunti presi durante il suo intervento *Il senso evangelico della parola «terra»* (Sezione Cristiana della società filosofico-religiosa, Pietroburgo, 3.05.1909), egli accenna al racconto biblico della donna adultera (Gv 8,1-11). Così il Cristo chinatosi

¹⁵ «Le symbole n'est pas simplement l'expression du contenu intérieur, il a une structure ouvert; anzi, il supporte d'autres interpretations permettant d'enrichir le contenu de la chose donnée». T. OBOLEVITCH, *La philosophie religieuse russe*. Paris: Cerf, 2014, p. 230. Così L. A. GOGOTISHVILI: «Chez Losev, il ne s'agit pas alors de conversation avec un objet exterior, mais d'une rencontre avec le "message" de cet objet dans la conscience. Lorsque le discours de l'objet, entendu et compris intérieurement, est traduit en langue naturelle, il devient le référent auto-locuteur de l'énonciation». (« Le principe clé de la théorie losévienne de l'expression », in *L'œuvre d'Aleksei Losev dans le contexte de la culture européenne*, Université de Toulouse: Slavica Occitania, n. 31, 2010. E ancora: «Selon Losev, le sens eidétique est nécessaire; il est le fond qui fonde toute compréhension d'énonciation faite en langue naturelle. Le jeune Losev rattachait cette idée à des intuitions premières et mythologiques», *Ibid.*, p. 40.

¹⁶ L. A. GOGOTISHVILI, «Simvol u rannego i pozdnego Loseva: sdvig v tolkovanii (rekonstrukcija i opyt interpretazii)» (Il simbolo nel primo e nell'ultimo Losev: lo slittamento nell'interpretazione (la ricostruzione e l'interpretazione)), in *Tvorcestvo A. F. Loseva v kontekste otechestvennoj i evropejskoj kul'turnoj tradicii* (L'opera di A. F. Losev nel contesto della tradizione culturale russa ed europea). *Atti del convegno Losevskije chtenija*. Vol. I, XVI, 2013, p. 91).

¹⁷ A. F. LOSEV, *Imiaslavije* (La glorificazione del Nome), in *Izbrannyje trudy po imiaslaviju i korpusu sochinenij Dionisija Areopagita*. Izdatel'stvo Olega Abyshko, S. Pietroburgo, 2009, p. 13.

per scrivere sulla terra (Gv 8,8) - εγραψεν ειV την γην - è colui che salva il mondo, che iscrive nel suo suolo la propria Parola. Il mondo custodisce la propria redenzione nella Terra in cui è stata sigillata l'Anima del Mondo. Il mondo è davvero ricolmo del respiro divino e il mito, che si legge dietro ai simboli, è il sentire più immediato dello sfondo divino dell'universo.

4. L'antichità greca: l'intuizione del corpo e la filosofia della luce

Un esempio di lettura mitologica del mondo viene delineato da Losev in maniera molto approfondita nel suo lavoro *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii*.¹⁸ Riportare qua questa trattazione loseviana dell'antichità mostra come la comprensione del mondo sia legata all'esperienza, intesa come traduzione in simboli-nomi dell'esperienza mitologica della rivelazione eidetica di senso. La cultura di ciascun popolo è la sua lingua, ovvero quel simbolo che per lui decodifica l'universo che gli si palesa davanti.

Nell'opera menzionata l'autore definisce la fonte di tutta la cultura antica in seguente modo:

1) Le cose hanno un significato ideale astratto e una realizzazione fattuale concreta di questo significato: esistono, quindi, una sfera ideale e una reale; la cultura antica è una sintesi dell'ideale e del reale *nel reale*. Proprio per questo tale cultura è prevalentemente *corporea*. Qui l'infinito (l'ideale) è perfettamente realizzato nel corpo, ecco perché la cultura antica è l'infinito in atto (attuale) del corpo. L'apoteosi del corporeo in cui il corpo è ideale e divino.

2) Dal momento in cui non si tratta di un corpo caduco e afflitto dalle imperfezioni, come generalmente accade a quello umano, si intende allora un *corpo ideale*. *Questo corpo non contiene altro che spirito. E questo spirito non contiene altro che corpo*. Si tratta di una perfetta penetrazione reciproca, un equilibrio assoluto tra corpo e spirito. Proprio per questo, per una necessità dialettica, il corpo antico non può essere altro che corpo *umano*. Mentre l'intuizione antica del cosmo di necessità è un'intuizione scultorea: il mondo, gli dei, le città-stato, gli eroi, i miti sono delle statue bianche che si stagliano perfettamente dallo sfondo scuro, come risultato di un gioco e di una lotta del chiaro-scuro.

3) Dietro alla fredda corporeità antica si nasconde una mistica; questa mistica antica ha per proprio oggetto il corpo e il corporeo. Questa mistica è essenzialmente panteismo.

Ogni mitologia, secondo Losev, concerne la sfera della lettura religiosa del mondo. Ecco come può essere ben esemplificata la differenza della lettura simbolica della stessa rivelazione della struttura cosmica all'interno delle due religioni quali greca pagana e cristiana.

¹⁸A.F. LOSEV, *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* (Lineamenti del simbolismo antico e della mitologia). Mosca: Mysl', 1993.

La raffigurazione dell'Ade delinea in maniera molto chiara le differenze della concezione antica del mondo rispetto a quella cristiana:

- l'Ade antico è una copia puramente astratta, priva di corporeità, del mondo reale corporeo. Si tratta proprio per questo di un mondo inerte, un mondo composto da ombre e fantasmi: se il vero mondo è quello corporeo, allora un mondo privo di corpi non può che essere una copia sbiadita e priva di vita del mondo reale. Qui dominano le tenebre del non-essere e dell'insensibilità.
- L'inferno cristiano, al contrario, è molto più vivace e dinamico, dai colori forti. Qui, infatti, è il mondo corporeo ad essere un'imitazione di quello celeste e spirituale. Qui l'eterno e la sostanza consistono appunto nello spirituale. Il mondo terrestre ha il ruolo di *esprimere* la vita celeste. Qui il mondo terrestre non indica se stesso come qualcosa di assolutamente autonomo, bensì indica il modo in cui il mondo celeste si autoafferma. Il mondo terrestre non è altro che l'autoaffermazione nell'eterno. Quell'anima che si autoafferma nel peccato, alla luce dell'eterno, vedrà affermato ogni proprio peccato nell'eternità. Qui domina la più completa autocoscienza delle pene eterne.

Le stesse differenze si osservano tra l'Eliseo e il Paradiso: nel primo caso si tratta di un potenziamento infinito delle gioie terrene, al contrario, nel secondo, si tratta della pura spiritualità e della visione contemplativa pura.

La comprensione che del mondo ha la greicità consiste in una visione e una sensazione del *cosmo in quanto corpo*. Il tutto si riduce a dei corpi vivi, dentro i quali pulsa una vita organica. Gli uomini sono corpi, gli dei sono corpi, il cosmo è un corpo vivo.

Il cosmo platonico è un corpo vivente ed eternamente giovane. *È un corpo finito che ha un ben determinato limite spaziale*. Lo spazio e il tempo qui sono estendibili e comprimibili. Essi sono disomogenei, hanno uno spessore ben diverso e stratificato. Questo cosmo presuppone una simpatia universale con la conseguente compenetrazione e la trasformazione generale, simile all'alchimia, alla magia. Qui impera il nome magico mitologico.

Date queste considerazioni, secondo Losev, non è possibile una filosofia greca che non sia estetica. Altrettanto è impensabile un'estetica greca che non sia filosofia, anzi «la filosofia prima». L'essere, per i greci, è un tempio riempito di statue: com'è possibile che l'ontologia antica non sia estetica? E che altra ontologia vi può essere per un greco, se l'essere è scolpito come una costruzione divina, come una statua di marmo, come un *corpo* divinamente sublime ed eternamente giovane?

Vediamo come il pensiero di Platone, Aristotele, Plotino o Proclo non può mai arrendersi finché non giunge alla statua, al simbolo luminoso, al mito. Alla base di questa filosofia vi è una mitologia scultorea. Il compito di tale filosofia sta nella comprensione di questa mitologia tramite la ragione. Il mito nutre la filosofia e il materiale scultoreo-sensibile si consegna alla volontà del logos. Nel momento in cui si esaurisce questo tipo di esperienza, muore anche la filosofia greca.

L'educazione greca non può che essere un'educazione estetica, dal momento in cui lo stesso uomo per il greco è una statua.

Per comprendere la filosofia greca, secondo Losev, sarebbe indispensabile conoscere e capire bene la lingua greca: la parola è la prima espressione dell'essenza intuitiva. La filosofia, per l'autore russo, non è altro che lo svolgimento e la scoperta del contenuto interiore delle parole e dei nomi che si sono rivelate al popolo in questione e da esso sono stati creati. La parola non è un suono, né un segno. La parola è l'organo che dà forma al pensiero, quindi allo stesso oggetto che si dà nel pensiero. La parola e la lingua sono l'organo dell'autocoscienza di un popolo.

Lo storico della filosofia deve sapere che la filosofia non è altro che lo svolgimento delle intuizioni e dei pensieri profondi che si nascondono nel linguaggio e che la teoria filosofica non è altro che una presa di coscienza e un'analisi del linguaggio.

La filosofia greca può essere compresa nella sua unicità e irripetibilità solo se si comprende l'unicità e l'irripetibilità della lingua greca.

La stessa parola 'sofia' deriva da una radice che significa 'maestria', la capacità di creare la cosa, la comprensione di come è fatta la cosa. Omero parla della *sofia* del carpentiere e dell'orefice (Il XV 410-412). I grammatici antichi equiparano questa *sofia* all'arte, alla *techne*.

L'intuizione di fondo che sta alla base della visione greca del mondo e della sua filosofia, per Losev, consiste in un'intuizione del corpo. Essa di conseguenza non poteva non avere come centro del proprio pensiero un insegnamento ottico-simbolico, luminoso. Come poteva la filosofia greca, allora, non essere prima di tutto dialettica? La dialettica è l'affermazione di senso nella sua perfetta delimitazione rispetto ad ogni altro, ovvero un'affermazione di senso in cui immediatamente viene pensata ed affermata l'alterità. Qui il senso pone immediatamente l'altro di fronte a sé, in quanto deve determinarsi.

La dialettica antica nasce necessariamente dalle iniziali intuizioni luminose, essa non è altro che una filosofia della luce e del chiaro-scuro.

La dialettica di Platone è la traduzione del mondo, visto come una statua illuminata in varie misure, in un linguaggio di concetti filosofici. *L'insegnamento sulle idee è un insegnamento sulla scultura.*

Lo stesso Bene platonico non va assolutamente visto in una cornice moralistica, come in molti cercano di fare. Si tratta del fondamento della scultura cosmica visibile.

Ecco dunque la struttura del simbolo come Losev lo individua all'interno della cultura filosofica antica:

- 1) Il simbolismo antico è un insegnamento sull'essere, ovvero ontologia, in quanto quest'ultimo viene compreso nel senso di una volto che appare, una costruzione corporea dotata di significato.
- 2) Il simbolismo antico vede nella bellezza un qualcosa di limitato fondamentalmente al *corporeo* e al *mondo* materiale.

3) L'estetica antica non tollera né un pensiero sul puro spirito, né un pensiero sul corpo puro. La paideia greca non tollera uno sviluppo della sola mente o del solo fisico, era semplicemente impensabile per la mente greca.

4) L'estetica antica non può essere pensata alla stregua dell'estetica occidentale cui siamo abituati: qui il bello e il sublime non risiedono in una sfera isolata dai fatti, una sfera in cui impera il più totale disinteresse. Nell'antichità è bello ciò che corrisponde al proprio scopo e, se si vuole, l'utile. «L'arte per l'arte» è un concetto del tutto avverso alle orecchie antiche. L'arte nel senso che siamo abituati ad attribuirle, per la greicità aveva un significato eterogeneo e soltanto applicato. Ma tale lo è soltanto dal nostro punto di vista, dal momento in cui siamo abituati a vedere nell'arte una sfera autonoma. La cultura greca, similmente a quella medievale, è una cultura profondamente religiosa, ragion per cui il bello nel senso biologico è il bello per eccellenza: la bellezza greca consiste in una vita perfettamente realizzata. E, dal momento in cui il paganesimo è una religione del corpo, il bello qui concerne esattamente il corporeo in quanto unità realizzata in modo scultoreo, sta qui il senso religioso del sentire greco.

Mentre l'arte moderna e contemporanea vuole diventare sempre più spirituale ed infinita (si pensi anche agli esempi dell'arte occidentale del Novecento come la grande astrazione, Kandinsky, Malevic, ma anche successivamente Mondrian, Rothko, ecc.), l'arte antica è corporea e determinata, finita. La prima è «romantica», «infinitesimale», la seconda è «classica», «euclidea» (Terminologia di Hegel e Spengler).

5. Conclusione

In conclusione di questo nostro breve *excursus* loseviano bisogna dire quanto segue. L'appartenenza alla corrente onomatodossa dell'ortodossia determina i tratti essenziali della filosofia di A. F. Losev. Essa è intesa a mostrare il rivelarsi dell'Uno nelle cose tramite il nome. L'henologia di questo autore è un'ontologia del Nome, ovvero una dimostrazione del movimento dell'autodeterminazione dell'Uno, di Dio, dell'Assoluto, nell'essere che ha come proprio «arresto», il proprio fine, nel Nome e nei nomi. Il nome è ciò che noi sappiamo della cosa ed è ciò che la cosa conosce di se stessa. Nel nome è racchiusa tutta la cosa, ma la cosa non è il proprio nome. Non si può conoscere una cosa senza saperne il nome. La dialettica delle cose è una dialettica dei nomi. La dialettica del mondo e dell'essere è una dialettica del Nome con cui si danno il mondo e l'essere.

Janna VOSKRESSENSKAIA

Università San Raffaele di Milano

janna.vosk@hotmail.com

Article rebut: 21 de novembre de 2014. Article acceptat: 16 de febrer de 2015.