

I GRANDI
DELLA CULTURA RIVISITATI

Solov'ëv

di ADRIANO DELL'ASTA

La sua vita

«Mia cara, forse non vedi come tutto ciò che appare ai nostri occhi è soltanto riflesso, ombra di quel che agli occhi è invisibile?»

Mia cara, forse non odi come lo stridente stridore del mondo è solo un'eco fallace delle trionfanti armonie?»

«O forse, mia cara, non senti che solo una cosa v'è al mondo: ciò che un cuore ad un cuore confida in un muto saluto?»

Non lasciate che mi addormenti: fatemi pregare», passarono così, segnati dalla preghiera, gli ultimi giorni di Solov'ëv, finché il 31 luglio 1900, alle nove e mezzo di sera, la morte venne per fargli compiere l'ultimo passo verso la risurrezione e l'eternità; sulla sua tomba, nel monastero di Novodevičij, a Mosca, delle mani rimaste sconosciute deposero due icone, una greca della Risurrezione, con l'iscrizione «Cristo è risorto dai morti», e l'altra polacca della Vergine con la scritta «In memoria aeterna erit justus».

Vladimir Sergeevic Solov'ëv non era ancora vecchio, nato a Mosca nel 1853, aveva appena quarantasette anni, ma i medici che cercarono invano di salvarlo non si stupirono tanto della sua morte precoce, quanto del fatto che un uomo così mal ridotto fosse ancora vivo ed avesse potuto lavorare così intensamente sino a qualche giorno prima. In effetti, tutta la sua vita fu consacrata alla «difficile opera del Signore», fu un'instancabile susseguirsi di preghiera, carità e lavoro. Non che Solov'ëv fosse stato sempre credente: come sembra essere stato di prammatica nella società colta della Russia del secolo scorso, anche lui era passato per una fase di ateismo, precoce (attorno ai tredici anni) quanto accanito, durante la quale pare che uno dei suoi divertimenti preferiti fosse quello di andare in giro per i cimiteri a calpestare croci. E tuttavia ben presto l'atmosfera dello Spirito seppe aver ragione dell'atmosfera dell'epoca; del resto, forse, era inevitabile che la fede di Solov'ëv passasse attraverso il crogiolo dei dubbi, a ciò lo esponeva la libertà che aveva caratterizzato la sua educazione e a ciò ancora lo portava il destino che avrebbe fatto di lui uno dei massimi geni di integrazione della storia del pensiero, capace

di accogliere ogni idea per giudicarla e integrarla nell'organismo della Verità unitotale.

Quarto dei dodici figli di Sergej Michajlovič Solov'ëv, uno dei più grandi storici russi e futuro rettore dell'Università di Mosca, Vladimir Sergeevic era stato educato alla libertà non in base ad un qualche sistema educativo e neppure, per un certo verso, sul modello di una persona: l'educazione era stata per lui il prodotto dell'atmosfera stessa che aveva potuto respirare in famiglia. Si trattava senza dubbio di una famiglia patriarcale, nella quale il padre, uomo di sicura fede, era guardato e venerato alla stregua di un dio in terra, ma non vi era ombra di tradizionalismo, tanto che l'opera di Sergej Michajlovič, ad esempio, fu considerata rivoluzionaria; così, se il piccolo Volodja imparò a leggere e a scrivere dai libri di storia sacra che gli leggeva la madre e se fu abituato sin dalla più tenera età agli splendori della tradizione liturgica orientale cui lo accostava il nonno sacerdote, poteva tuttavia trovare nella biblioteca di casa le opere del più recente positivismo e materialismo. E, in effetti, le lesse, anzi, le divorò; ma, ancora una volta, quando il padre lo scoprì mentre leggeva Renan e si sentì dire dal figlio che non avrebbe più partecipato alle funzioni liturgiche, la reazione fu paradossale: benché addolorato, non ebbe nulla da ridire, soltanto consigliò il figlio di leggere qualcosa di più radicale e di più scientifico.

La scommessa era rischiosa, ma Dostoevskij non aveva forse fatto dire ad un santo vescovo che «l'ateismo perfetto è più apprezzabile dell'indifferenza mondana e si forma sul penultimo gradino che porta alla fede perfetta»? Così andò anche per il giovane nichilista.

Le scienze naturali diventano la sua passione (pure in seguito non smetterà mai di occuparsene e di apprezzarle nella giusta misura); i mostri antidiluviani sono per lui più attraenti di quello che definisce un catechismo antidiluviano. Nel frattempo, però, la verità fa la sua strada: tanto più si addentra nello studio delle scienze naturali e tanto meno se ne sente appagato, così che quando nella Facoltà di Scienze (alla quale si era iscritto nel 1869) si pensa di affidargli una cattedra di paleontologia i dubbi sul valore assoluto della scienza sono più grandi. La lettura di filosofi come Spinoza, Kant, Schopenhauer (iniziata verso i quindici anni) per un verso lo libera dallo scientismo e per un altro lo getta in un profondo pessimismo esistenziale. Nel 1872, improvvisamente, l'evoluzione si compie; al culmine di una delle tante esperienze mistiche che costellano la sua vita dice di aver finalmente capito che «v'è Dio nell'uomo e nella vita v'è del bene e v'è una gioia autentica»: la sua opera, d'ora in avanti, sarà quella del Signore, cui l'aveva consacrato ad appena nove anni il nonno.

La Facoltà di Scienze è abbandonata per quella di Lettere e in poco più di un anno

Solov'ëv prepara la dissertazione di laurea, *La crisi della filosofia occidentale* (1874) che, nel quadro di una critica serrata della storia della filosofia, abbozza già quello che sarà lo scopo della sua elaborazione filosofica successiva: l'incontro e la riunificazione della ricchezza spirituale dell'oriente con la forma razionale dell'occidente, per mostrare la verità del cristianesimo e rendere giustizia alla fede dei padri. La discussione della tesi è trionfale, e al giovane Solov'ëv, poco più che ventenne, viene affidata una cattedra di filosofia; inizia a far lezione, ma il mondo accademico non è fatto per il suo spirito da pellegrino: diverse sono la disciplina e le lotte che è disposto ad accettare. Dopo un anno sabbatico, chiesto per poter studiare a Londra, riprende ancora ad insegnare, ma delle beghe accademiche lo allontanano definitivamente dall'ambiente universitario: uno dei docenti aveva proposto una riforma degli statuti dell'Università e Solov'ëv, più che essere partigiano delle sue idee, era contrariato dal modo in cui quelle proposte erano state accolte; d'altro canto, per non trovarsi fra gli oppositori di suo padre, che allora era appunto rettore, egli diede le dimissioni.

Non è da pensare che gli mancasse propensione per la polemica: quando si tratterà di cose per lui essenziali, non si fermerà di fronte a nessuno, né di fronte ad amici o familiari, né di fronte ai potenti (che fossero i grandi della cultura, come Tolstoj, o che fosse lo zar in persona); e la sua sarà spesso una polemica al vetriolo. A proposito di Brjusov, ad esempio, scriverà: «Se non ha più di quattordici anni, potrà diventare un onesto facitore di versi, ma potrà anche non diventare nulla. Se invece è un uomo adulto allora è chiaro che qualsiasi speranza letteraria è fuori luogo»; Brjusov, che nonostante la poco profetica stroncatura sarà poi riconosciuto come un grande poeta, aveva allora ventidue anni e apparteneva alla corrente simbolista, ma Solov'ëv, lui stesso poeta e pur essendo anzi per opinione comune il padre di questa corrente, non poteva accettare che dietro la maschera del simbolismo si celasse «una connivenza con le basse passioni».

Come non era alieno dalla polemica, così non è da pensare che Solov'ëv fosse contrario ad ogni tipo di disciplina, tutt'altro: nel periodo passato a Londra, ad esempio, egli comincia ad imporsi un regime di vita del tutto simile a quello dei monaci orientali, che poi non abbandonerà più e che, per lui, costretto ai ritmi della vita secolare, sarà a lungo andare letale, specie se si considera che sarà sempre accompagnato da un'attività incredibile per dimensioni e svolta molto spesso di notte; col crescere della sua fama, infatti, le ore diurne finivano sempre più per essere occupate dall'incombenza di rispondere a tutti quelli che gli si rivolgevano con i motivi più diversi (dalla preghiera di una recensione, alla banale richiesta di soldi). E Solov'ëv non era capace di dire

di no a nessuno, con una carità che si potrebbe facilmente scambiare per una pura mancanza di senso pratico — ciò che comunque era, per lo meno in parte — se non fosse stata accompagnata da quella mole di lavoro di cui si diceva.

Solov'ëv, dunque, non era di per sé contrario alla disciplina e non era insofferente dei rapporti umani; si sentiva certo, profeta e in qualche senso senza terra, ma sentiva, altrettanto chiaramente, che lo spirito profetico, lo stato del pellegrino erano impossibili senza una regola, senza un'ascesi. Per Solov'ëv però, l'ascesi non sarà mai quella fine a se stessa che si risolve tutta nel rispetto autocompiaciuto ed autoappagante di una serie di convenzioni mondane o di una serie di regole, estranee alla dimensione dell'autentica crescita spirituale che è comunque uscita da sé ed accesso ad un nuovo mondo.

Così, non era fine a se stesso neppure il lavoro, che Solov'ëv concepiva non come l'attuarsi di un "disegno umano", ma come "risposta dinanzi al Signore d'amore". Il lavoro, l'ascesi, la carità erano per lui la traduzione esistenziale dell'amore e del rispetto per la realtà di quell'unità che costituisce, secondo Solov'ëv, il contenuto della fede e il fondamento della ragione; lavoro asceti e carità erano la realizzazione dell'unità fra il singolo e le diverse sfere dell'essere: quella materiale o inferiore, ritrovata nel lavoro; quella divina o superiore, ritrovata nell'asceti e nella preghiera; quella puramente umana, ritrovata nell'amore per il prossimo. Ormai sarà sempre questa unità, o *unitotalità*, come la chiama lui stesso, il leit motiv della sua opera e della sua vita.

Avevamo lasciato Solov'ëv a Londra, sul finire della prima metà degli anni settanta; tornato a Mosca nel 1876, l'anno successivo si trasferisce a San Pietroburgo (l'attuale Lenigrado) dove pubblica successivamente *I principi filosofici del sapere integrale*, *Le lezioni sulla Divinumanità* e *La critica dei principi astratti*. Solo la seconda di queste opere, letta in una serie di conferenze pubbliche alla presenza di tutti i grandi dell'epoca (da Tolstoj a Dostoevskij), è compiuta; le altre due, invece, nonostante le dimensioni e l'organicità, annunciano ulteriori capitoli che non verranno mai scritti. *La critica dei principi astratti* permette comunque a Solov'ëv di ottenere il massimo grado accademico, ma questa volta ad allontanarlo dall'insegnamento non è tanto il suo spirito da nomade, quanto lo scontro ben più grave con il potere zarista.

Nel 1881, infatti, dopo l'assassinio dello zar Alessandro II, Solov'ëv pronuncia due discorsi nei quali, pur condannando l'attentato, chiede che i suoi esecutori siano graziati, perché la pena di morte è incompatibile con il nome di cristiano di cui l'imperatore si fregia. La rea-

zione è immediata e a Solov'ëv viene proibito di parlare in pubblico. I suoi interessi si ampliano: la crisi della società russa, che viene una volta di più alla luce con questa misura illiberale e che rivela come la Santa Russia sia cristiana ormai solo di nome, spinge il filosofo a cercare i motivi di questo allontanamento dalla tradizione. Solov'ëv riprende gli studi teologici che aveva già iniziato negli anni della tesi di laurea quando, fatto inaudito per l'epoca, lui, laico, aveva preso a frequentare oltre alla Facoltà di Lettere, l'Accademia Ecclesiastica di Mosca; gli scritti dei Padri greci e latini e la storia dei Concili diventano la sua lettura quotidiana.

Il discorso sull'unità, da puramente filosofico che era stato fino ad allora, si arricchisce di tematiche teologiche e si trasforma nel tema dell'unità delle Chiese, cui Solov'ëv si dà anima e corpo: per una decina d'anni sarà il motivo centrale delle sue opere e delle sue amicizie. Si avvicina progressivamente a Roma, diventa amico di molte personalità cattoliche tra le quali il vescovo croato Strossmayer (sotto la cui influenza Leone XIII introdusse nel calendario della Chiesa cattolica la festività liturgica dei santi Cirillo e Metodio) che ne perorò la causa negli ambienti romani: in una lettera del 1889 al cardinal Rampolla, allora Segretario di Stato, egli definirà una delle opere solovieviane di quegli anni, *La Russia e la Chiesa universale*, come un lavoro «praeclarissima» scritto «summo ingenio ac pietate». Tuttavia, Solov'ëv, pur ammettendo la verità della «Chiesa sorella» di Roma, pur accettandone le posizioni dottrinali, non riterrà mai di dovere abbandonare la sua Chiesa madre: una posizione questa, il cui profetismo finirà per inimicargli molte persone e per farlo incorrere sempre più spesso negli strali della censura. *La Russia e la Chiesa universale* potrà vedere la luce solo in francese, mentre *La storia e l'avvenire della teocrazia* (1885-1887) potrà essere pubblicata solo in Croazia. Nel frattempo, però, riesce a pubblicare *I fondamenti spirituali della vita* (1882-1884), una delle sue opere di più alta spiritualità, e i *Tre discorsi in memoria di Dostoevskij*: al grande romanziere Solov'ëv era stato legato da una profonda amicizia e su di lui aveva esercitato una chiara influenza, nonostante gli fosse più giovane di una trentina d'anni.

Un giorno, spiegando al nostro filosofo perché gli fosse tanto legato, Dostoevskij gli aveva appunto detto: «Lei mi ricorda straordinariamente un uomo che ha esercitato un'enorme influenza su di me e sulla mia giovinezza. Gli somiglia tanto nella figura e nel carattere che a volte mi sembra che la sua anima si sia trasferita in lei». Al che Solov'ëv, per non rischiare di prendersi troppo seriamente, aveva buttato la cosa sul ridere, replicando che, siccome quel tale era morto nel 1872, lui sarebbe andato in giro senz'anima per una ventina d'anni. Amici-

zie come queste, però, pur essendo numerose e nonostante la loro importanza e il loro calore, non riuscirono ad addolcire l'amarrezza per le polemiche di quegli anni: la sua attività a favore dell'unione delle Chiese non poté allora dare frutti. Solov'ëv, comunque, non abbandonò l'opera che aveva intrapreso; una volta precisato il quadro filosofico e teologico entro cui si rendeva possibile la partecipazione dell'uomo alla santificazione dell'universo, una volta precisato che l'unità, come dono originario, era ciò che fondava la sensatezza dell'esistenza, si trattava di vedere come questa unità potesse realizzarsi nel mondo.

Gli ultimi anni sono così dedicati all'estetica ed alle opere sull'amore e sulla filosofia morale: l'arte e l'amore vi appaiono appunto come le vie per l'edificazione dell'unità e per l'incarnazione dell'ideale. È un periodo di attività e di vitalità incredibili, nonostante le sempre più frequenti avvisaglie della morte: riprende a scrivere poesie, uno dei suoi tanti amori infelici gli suggerisce alcune delle pagine più belle che siano mai state scritte sull'amore umano *Il significato dell'amore* (1892-1894), un editore gli commissiona la traduzione delle opere di Platone e dalla ripresa del filosofo già studiato in gioventù nasce (oltre alle traduzioni) un altro testo sull'amore *Il dramma della vita di Platone* (1898); poi c'è l'opera di filosofia morale, *La giustificazione del bene* (1897), gli articoli sull'arte e sui poeti russi, gli articoli di filosofia per l'enciclopedia Brockhaus-Efron (qualcosa sul tipo della nostra Treccani), alcuni dei quali erano considerati da Solov'ëv stesso tra le cose più importanti da lui scritte; poi ci sono i progetti: una metafisica (di cui lasciò solo i tre capitoli della *Filosofia teoretica*), una storia della filosofia, una filosofia fondata sulla Bibbia; c'è l'ultima opera, *I tre dialoghi*, con il *Racconto dell'Anticristo*, e c'è la speranza nella trasfigurazione dell'universo da realizzarsi attraverso la collaborazione dell'uomo con Dio. Da ultimo, la morte e la nuova vita, eterna e giusta; dopo i funerali, il principe S.N. Trubeckoj, anche lui grande filosofo e futuro rettore dell'Università di Mosca, dirà: «Oggi abbiamo sepolto l'uomo più grande che abbia avuto la Russia».

La sua opera

*«Vivono gli uomini dell'amore di Dio,
che su tutti invisibile scende,
del Verbo di Dio che, tacito,
nell'universo mondo echeggia.
Vivono gli uomini di quell'amore,
che solo anela all'altro,
che sulla morte trionfa
e nell'ade non finisce.
E quando non troppo audace
è sentirsi uomo fra gli uomini,
vivo all'idea che insieme all'amato
insieme per sempre saremo»*

Il sapere integrale

Il genio di Solov'ëv è stato paragonato di volta in volta a quello di Tommaso e di Origene, la forza con cui evocava il Regno di Dio ha fatto parlare di lui come di un nuovo Agostino, per l'intensità e la chiarezza dello stile è stato paragonato a Schopenhauer, per la poeticità e la ricchezza di immagini si è fatto il nome di Nietzsche e quello di Platone. La stessa abbondanza di paragoni, per quanto lusinghiera, mal dissimula un sostanziale disagio: Solov'ëv resta in occidente uno sconosciuto, nonostante la sua opera sia stata definita proprio in occidente «la più universale creazione speculativa dell'epoca moderna» (von Balthasar). Uno dei motivi di questo misconoscimento può forse essere indicato proprio in ciò che costituisce uno dei pregi maggiori della filosofia di Solov'ëv e ne rende più scottante l'attualità: il suo ideale è quello di una conoscenza, di una vita e di una creatività *integrali*; di fronte ad una società in disfacimento ed ormai disgregata, oggi come allora, il sogno di Solov'ëv è quello della riconciliazione e della vittoria sull'isolamento e sulla separazione in cui sono cadute le singole sfere dell'essere. Ciò che lo rende simultaneamente estraneo ed essenziale al mondo contemporaneo è questa sua aspirazione ad una scienza che non guardi più con sospetto alla filosofia, è il suo desiderio che la religione non sia più confinata dalle prime due nella sfera dell'irragionevole e non vi si imprigioni da sola con una lotta sterile. Il cardine della filosofia di Solov'ëv è l'idea di unitotalità, idea ad un tempo inaudita e disperatamente cercata dalla coscienza contemporanea: la possibilità di un mondo nel quale la piena distinzione e libertà

dei singoli elementi vada di pari passo e sia sostenuta dalla perfetta unità. Criterio, questo, esigente e comprensivo insieme, per il quale il giudizio sul mondo è sempre accompagnato dalla massima affermatività possibile.

Così, sin dalla sua prima opera, Solov'ëv non considera la storia della filosofia come uno sterile susseguirsi di errori, ma vi coglie il manifestarsi di verità parziali che, lasciate a se stesse e poste come esclusive, finiscono per rendere evidente la loro unilateralità e per aprire dunque la possibilità ad una loro più alta e più cosciente riconciliazione. L'organismo unitario della realtà, composto degli elementi umani, divini e materiali, dice Solov'ëv, si scinde quando, in un certo momento del Medioevo, la parte propriamente umana (la ragione) si ribella al divino (l'autorità rappresentata dalla Chiesa). Espulso il divino dall'universo, l'integrità si rompe e tra i due elementi rimasti, quello naturale-materiale e quello umano, inizia una lotta senza quartiere per il predominio. La storia della filosofia moderna è la storia di questa lotta, nella quale la verità dell'umano e la verità della natura, ormai separate, procedono isolate e si affermano l'una a dispetto dell'altra. Alla fine si arriva, da una parte, con l'idealismo, all'affermazione dell'umano solo, della ragione assoluta che, per aver voluto assorbire in sé ogni cosa, perde i contatti con la realtà; dall'altra, si arriva, con il materialismo, all'affermazione della sola natura che viene però privata di qualsiasi senso razionale.

«Se il razionalismo — dice Solov'ëv — non può uscire dal circolo vizioso dei concetti generali ed attingere la realtà particolare, l'empirismo, al contrario, limitato dai dati particolari della realtà fenomenica, non può affatto, se resta fedele a se stesso, attingere le leggi universali ed immutabili che sono necessarie alla conoscenza autentica». La via d'uscita da questi circoli viziosi è definita da Solov'ëv ad un tempo come «l'esito necessario della filosofia occidentale» e come «la verità spirituale» che nella forma della fede era già stata rivelata dal cristianesimo. Si tratta cioè, per un verso, di accogliere la verità dell'umano (la verità del soggetto della conoscenza) e la verità della natura (la verità dell'oggetto della conoscenza) che erano state così prepotentemente affermate dalla filosofia; ma per un altro verso si tratta anche di liberare queste affermazioni da un'unilateralità e da un'esclusivismo che hanno finito per vanificare la positività di certe scoperte.

È ora interessante notare che il superamento dei limiti del pensiero occidentale e la riscoperta delle verità della fede non sono realizzati da Solov'ëv attraverso una pura uscita dagli ambiti propri della filosofia e della scienza, tramite dei principi estrinseci alla ragione filosofica e scientifica, ma invitando filosofia e

scienza, principio umano e principio naturale ad una maggior fedeltà a se stessi. È il rispetto dell'oggetto proprio ad ogni ambito della realtà, è il rispetto della sua specificità e delle sue leggi che guida Solov'ëv nella sua critica. «Se lo spiritualismo astratto — dice Solov'ëv — tradisce inconsciamente il principio razionalistico in quanto personifica la propria sostanza logica assoluta e le attribuisce così un'esistenza reale cioè empirica, il materialismo, al contrario, tradisce il principio empirico (altrettanto inconsciamente) in quanto generalizza il proprio oggetto empirico reale (la materia) e gli attribuisce così un significato universale e necessario, cioè logico». Così, all'idealismo si rimprovera il fatto che, dopo aver scoperto il ruolo fondamentale del soggetto, lo ha assolutizzato, ha ridotto tutto al pensiero astratto del soggetto e quindi, per non rischiare di perdere completamente il rapporto con la realtà, è stato costretto ad attribuire al pensiero le prerogative dell'oggetto; viceversa, al materialismo si rimprovera il fatto che, dopo aver scoperto l'oggetto, lo ha a sua volta assolutizzato e, per non rischiare di dovere rinunciare ad ogni ragionevolezza del reale, ha finito per attribuire all'oggetto ciò che è proprio del soggetto. Insomma, per aver voluto troppo separare il soggetto dall'oggetto, idealismo e materialismo hanno finito per confonderli.

A questo punto, per Solov'ëv si tratta semplicemente di eliminare quell'esclusivismo che ha vanificato la scoperta dell'importanza del soggetto da un lato e quella dell'oggetto dall'altro, e di mantenere questi esiti nella loro pura positività. Operando nello stesso modo a proposito del principio puramente divino si finirà per recuperare pienamente quell'unità di umano, naturale e divino, dalla cui scissione si era partiti e si scoprirà che è appunto in questa unità che i vari principi possono mantenere ferme le loro prerogative, restando distinti, e non essendo quindi costretti alla confusione, proprio perché originariamente uniti. Anzi, è solo in questa unità con il divino che ciò che è propriamente umano e naturale può essere veramente se stesso: se è vero che l'esito necessario della filosofia occidentale consiste nel fatto che essa stessa riapre la via all'unitotalità, mostrando l'infondatezza e l'infecundità delle proprie unilateralità, è anche vero che questa riapertura non porterebbe a nulla se non giungesse all'affermazione e prima ancora al riconoscimento di un senso e di un principio assoluto della vita; ciò che fa appunto coincidere gli esiti auspicati della filosofia occidentale con le verità della fede e ciò che proprio nelle verità della fede trova la sua piena significazione. È infatti nel Cristo che si rivela la verità dell'essere ed è sulla figura del Cristo che Solov'ëv modella il proprio discorso, perché in Lui si è mostrato per la prima volta nella realtà quello che è il fondamento del mondo, della Sapienza (Sofia) di Dio che è infissa in ogni

Quando parliamo di fede nell'oggetto del nostro amore dobbiamo intendere la affermazione di questo oggetto come qualcosa che esiste in Dio e che solo in questo senso acquista un valore infinito. Ovviamente questo atteggiamento nei confronti dell'altro, che ce lo fa porre come trascendente e che lo traspone mentalmente nella sfera della Divinità, presuppone un analogo atteggiamento verso se stessi, un'analogia trasposizione e affermazione di sé nella sfera assoluta. Io posso riconoscere il valore assoluto di una data persona o aver fede in essa (senza di che è impossibile un amore autentico) solo se la affermo in Dio e quindi solo se credo in Dio stesso e in me come essere che ha in Dio il proprio centro focale e la propria radice. Questa fede triunitaria è già in un certo qual senso un atto interiore, e con questo atto si pone il primo fondamento per una autentica riunificazione dell'uomo con il suo altro e per la restaurazione nell'uno (o in ambedue) dell'immagine del Dio uno e trino(...)

Siccome per il Dio eterno e indivisibile tutto esiste insieme e simultaneamente, tutto in uno, l'affermare un qualsiasi essere individuale in Dio significa affermarlo non nel suo isolamento ma nel tutto, o, meglio, nell'unità del tutto. Però, siccome questo essere individuale, nella sua concretezza data, non si immerge nell'unità del tutto ma ha un'esistenza a parte come fenomeno materiale isolato,

momento del reale e dà ad ogni particolare un senso universale.

Il tema della divina Sofia è uno dei temi preferiti di Solov'ëv; alla Sapienza sono consacrate pagine densissime e poesie ispirate, la figura della Sofia è presente lungo tutto l'arco della sua vita e Solov'ëv stesso racconta di averne avuto la visione per tre volte. Tema comunque di difficile interpretazione, di esso si può dire che va di pari passo con la cristologia e ne è come uno sviluppo, come un tentativo di trarre dal dogma cristologico una serie di conseguenze sul piano antropologico e cosmologico. Di lei si dice Solov'ëv in una delle sue poesie più famose: «Tutto ciò di cui è bella Afrodite terrena, / la gioia delle case e dei boschi e dei mari, / tutto ciò saprà unire la bellezza celeste, / ed in modo più puro, più forte e più vivo e pieno lo unirà». La stessa sintesi di filosofia, scienza e senso religioso,

Amare, cioè affermare l'unità

l'oggetto del nostro amore-fede si distingue necessariamente dall'oggetto empirico del nostro amore-istinto, anche se poi è indissolubilmente legato a questo ultimo. Si tratta della stessa e identica persona considerata da due punti di vista diversi o secondo due diverse sfere dell'essere, quella ideale e quella reale. Il primo di questi due aspetti è ancora soltanto un'idea. Ma nell'amore autentico, nell'amore che è segnato dalla fede e dalla capacità di vedere in profondità, noi sappiamo che questa idea non è nostra invenzione arbitraria ma esprime invece la *verità* dell'oggetto, quella verità che nella sfera dei fenomeni reali esterni non si è ancora perfettamente realizzata.

Questa idea vera dell'oggetto amato traluce senz'altro attraverso il fenomeno reale nei momenti del pathos amoroso, ma all'inizio appare più chiaramente solo come oggetto dell'immaginazione. La forma concreta di questa immaginazione, l'immagine ideale di cui in un dato momento rivesto la persona amata è, evidentemente, una mia creazione ma non è una creazione dal nulla e la soggettività di questa immagine come tale, cioè come qualcosa che appare qui e adesso davanti agli occhi della mia anima, non dimostra assolutamente che l'oggetto immaginato è soggettivo nel senso che esisterebbe solo per me. Se per me, che mi trovo al di qua del mondo trascendente, un determinato oggetto ideale

non sembra essere altro che un mero prodotto della mia immaginazione, ciò non impedisce che esso abbia una sua piena realtà in un'altra e superiore sfera dell'essere. E benché la nostra vita reale si svolga al di fuori di questa sfera superiore, il nostro intelletto non ne è totalmente estraneo e noi, anzi, possiamo anche avere una certa cognizione speculativa delle leggi della sua natura. E la prima legge, quella fondamentale, dice: se nel nostro mondo l'esistenza distinta e isolata è un fatto e qualcosa di attuale mentre l'unità è soltanto un concetto e un'idea, nell'altro mondo invece ciò che è veramente reale è l'unità o, più esattamente, l'unitotalità, mentre la distinzione e l'isolamento esistono soltanto come qualcosa di potenziale e soggettivo.

Donde risulta che nella sfera trascendente l'essere di *questa* persona data non è individuale nel senso in cui lo è l'essere reale in questo nostro mondo. Là, cioè nella verità, la persona individuale è soltanto un raggio vivo ed effettivo, ma inseparabile, dell'unico lume ideale, cioè della sostanza unitotale. Questa persona o idea personificata è soltanto un'individualizzazione di quell'unitotalità che è individualizzabile presente in ciascuna delle sue individualizzazioni. Così, quando ci immaginiamo la forma ideale dell'oggetto amato, attraverso questa forma ci viene comunicata proprio la sostanza unitotale.

Da *Il significato dell'amore*

tesa a rendere possibile una sapienza umana integrale, è colta come una di queste implicazioni della cristologia: la persona del Cristo, nella sua perfetta umanità e perfetta divinità, senza separazione e senza confusione, diventa il criterio del reale. È dalla dimenticanza di questa unione che sono nate tutte le divisioni e tutte le tentazioni: quella di concepire Dio come qualcosa che esige il disprezzo dell'uomo e della natura e poi quella di concepire l'uomo come qualcosa che per essere se stesso deve rifiutare Dio e sfruttare la natura, fino a quella di concepire la natura come l'unica realtà. È invece possibile per Solov'ëv superare queste tentazioni se solo ci si ricorda, sul modello della persona del Cristo, che «credere nell'uomo significa riconoscere in lui qualcosa di superiore, quella forza e quella libertà che lo accomunano alla divinità» e che «credere nella natura significa riconoscere in essa una luce ed

una bellezza recondita che ne fanno il corpo divino».

Era così inevitabile per Solov'ëv volgersi a considerare più specificamente la Chiesa, dato che proprio in essa egli vedeva esprimersi quell'unità che dava senso all'umano ed inverteva tutte le ricerche e l'evoluzione dell'umanità. Ed appunto le questioni dogmatiche ed ecclesiologiche occuperanno gli anni centrali della sua produzione.

Solov'ëv, favorito anche dalla riscoperta del pensiero dei Padri della Chiesa, che caratterizzava in particolare certi ambienti monastici della Russia di quegli anni, si impadronì sempre più solidamente della letteratura patristica; i Padri ed i testi dei Concili sono da lui frequentemente citati, e soprattutto le sue opere sono attraversate dallo spirito del vecchio ada-

gio patristico: «Dio si è fatto uomo perché l'uomo potesse diventare Dio». Ma è nella Chiesa che questo tema stesso trova la sua collocazione più esatta, perché, dice Solov'ëv, «solo nell'amore e nel servizio alla Chiesa si può servire veramente il proprio popolo e l'umanità».

La Chiesa, del resto, impone la sua centralità proprio perché in essa si trova il modello di quell'unità che è il cuore del pensiero di Solov'ëv. «La vera Chiesa — tempio, corpo e Sposa mistica di Dio — è una come Dio stesso. Ma vi è unità e unità. Vi è l'unità negativa, solitaria e sterile, che si limita a escludere ogni pluralità. È una semplice negazione che suppone logicamente ciò che nega (...). Ma vi è l'unità vera che non si oppone alla pluralità, che non l'esclude, bensì, nel calmo godimento della propria superiorità, domina il suo contrario e lo sottopone alle sue leggi. La cattiva unità è il vuoto e il nulla; quella vera è l'essere *uno* che ha *tutto* in se stesso. Questa unità positiva e feconda, rimanendo sempre ciò che è, al di sopra di ogni realtà limitata e multipla, contiene in sé, determina e manifesta le forze viventi, le ragioni uniformi e le varie qualità di quanto esiste. Il credo dei cristiani comincia appunto con la professione di questa unità perfetta che genera e comprende tutto: *in unum Deum Patrem omnipotentem... (pantocratora)*. Questo carattere di unità positiva (di *unitotalità* o di *unipienezza*) appartiene a tutto ciò che è o deve essere assoluto nel suo genere. Tale è in sé il Dio onnipotente, tale è idealmente la ragione umana che può comprendere ogni cosa, tale dev'essere infine la vera Chiesa essenzialmente universale». Ovviamente questo modo di concepire la Chiesa dovette inevitabilmente fare i conti con lo spinoso e doloroso problema della divisione delle Chiese.

Abbiamo già detto che Solov'ëv ebbe in questo ambito un ruolo profetico e giustamente lo si è paragonato a Newman, non tanto perché si sarebbe anche lui convertito al cattolicesimo, quanto piuttosto per l'impulso che il movimento ecumenico ricevette dalla sua opera. Egli seppe evitare senza incertezze le angustie entro le quali erano allora costretti i rapporti tra la Chiesa d'oriente e quella d'occidente, seppe superare le reciproche indifferenze ed incomprensioni ed intuire, con grande anticipo sui tempi, che la Chiesa di Roma e le Chiese bizantino-slave non erano due confessioni di fede estranee, ma due «Chiese sorelle». La loro unità, a dispetto delle apparenze contrarie e delle effettive diversità, era per lui più profonda di ogni divisione ed era attestata dalla reale unità dogmatica consolidata e confermata nei primi sette Concili ecumenici (dal Concilio di Nicea nel 325 a quello, sempre di Nicea, del 787) che le due Chiese avevano celebrato insieme.

È vero che nelle principali questioni controverse Solov'ëv si accostò progressivamente e sempre più decisamente alle posizioni cattoli-

«Cristiani, come potrei io rendervi felici? Che posso darvi non come miei sudditi, ma come miei correligionari, miei fratelli? Cristiani! Ditemi ciò che vi sta più a cuore nel cristianesimo affinché io possa dirigere i miei sforzi in questa direzione». Egli si arrestò ed attese. Dopo aver atteso qualche minuto, l'imperatore si rivolse di nuovo al concilio con lo stesso tono affabile di prima, ma in cui risonava appena un' impercettibile nota di ironia: «Cari cristiani, disse, comprendo come vi riesca difficile darmi una risposta diretta. Voglio darvi una mano. Se non siete capaci di mettermi d'accordo tra voi, spero di mettere d'accordo io tutte le parti. Cari cristiani! So che molti fra voi, e non gli ultimi, hanno più caro di tutto nel cristianesimo *quell'autorità spirituale* che esso dà ai suoi legittimi rappresentanti e non per loro particolare vantaggio, ma senza dubbio per il bene comune(...). Cari fratelli cattolici! Oh, come capisco il vostro modo di vedere e come vorrei appoggiare la mia potenza sull'autorità del vostro capo spirituale! E perché non crediate che si tratti di lusinghe e di vane parole, noi dichiariamo solennemente: per nostra autocratica volontà, il vescovo supremo di tutti i cattolici, il papa romano, da questo momento è reintegrato nel suo seggio di Roma, con tutti i diritti e le prerogative di un tempo. Ma per questo, fratelli cattolici, voglio soltanto che dall'intimo del cuore riconosciate in me il vostro unico difensore ed unico protettore. Coloro che per coscienza e sentimento mi riconoscono tale vengano qui vicino a me»(...).

Quasi tutti i principi della Chiesa cattolica, cardinali e vescovi, la maggior parte dei credenti laici e più della metà dei monaci salirono sul palco, e dopo essersi profondamente inchinati davanti all'imperatore, andarono ad occupare le poltrone loro destinate. Ma giù, in mezzo all'assemblea, diritto e immobile come una statua di marmo, il papa Pietro II rimase al suo posto. Allora la schiera ormai diradata dei monaci e dei laici, che era rimasta in basso, si spostò e si strinse attorno a lui in un anello serrato.

Guardando con sorpresa il papa immobile, l'imperatore alzò di nuovo la voce: «Cari fratelli! So che fra voi ci sono di quelli per i quali le cose più preziose del cristianesimo sono *la sua santa tradizione*, i vecchi simboli, i cantici e le preghiere antiche, le icone e le cerimonie del culto. E in realtà che cosa vi può essere di più prezioso di questo per un'anima religiosa? Sappiate dunque miei diletti, che hanno in cuore questa mia volontà, quelli che di larghi mezzi per il museo universale dell'archeologia cristiana che verrà fondato nella nostra gloriosa città imperiale di Costantinopoli, con lo scopo di raccogliere, studiare e conservare tutti i monumenti dell'antichità ecclesiastica, principalmente quelli della Chiesa orientale (...). Fratelli ortodossi! quelli che hanno in cuore questa mia volontà, quelli che

L'Anticristo

per intimo sentimento mi possono chiamare loro vero capo e signore vengano qui sopra». E la maggior parte dei prelati dell'Oriente e del Nord, la metà dei vecchi credenti e più della metà dei preti, dei monaci e dei laici ortodossi salirono sul palco con grida di gioia (...). Ma lo *starets* Giovanni non si mosse e diede un forte sospiro. E quando la folla attorno a lui si fu alquanto diradata, lasciò il suo banco e andò a sedersi vicino a papa Pietro e al suo gruppo. Dietro di lui si avviarono anche tutti gli altri ortodossi che non erano saliti sul palco. L'imperatore prese di nuovo a parlare: «Mi sono noti fra voi, cari cristiani, anche coloro che nel cristianesimo apprezzano più di tutto la personale sicurezza in fatto di verità e la libera ricerca riguardo alla Scrittura. Non occorre che mi diffonda su quello che ne penso io (...) E oggi, insieme al decreto per la fondazione del museo d'archeologia cristiana, ho firmato quello per la creazione di un istituto universale per la libera ricerca sulla Sacra Scrittura in tutte le sue parti e da tutti i punti di vista, nonché per lo studio di tutte le scienze ausiliarie, con un bilancio annuale di un milione e mezzo di marchi. Quelli di voi che hanno a cuore queste mie sincere disposizioni e che con puro sentimento possono riconoscermi per loro capo sovrano, li prego di venire qui, accanto al nuovo dottore in teologia». E le belle labbra del grande uomo si allungarono lievemente in uno strano sorriso. Più della metà dei sapienti teologi si mosse verso il palco, sia pure con qualche indugio e qualche esitazione. Tutti volsero lo sguardo verso il professor Pauli che pareva abbarbicato al suo seggio. Pauli sollevò il capo, si alzò con un movimento un po' indeciso, si diresse verso i banchi rimasti vuoti e, accompagnato dai suoi correligionari che avevano tenuto fermo, venne con essi a sedersi accanto allo *starets* Giovanni, al papa Pietro e ai loro gruppi.

Con accento di tristezza, l'imperatore si rivolse a loro dicendo: «Che cosa posso fare ancora per voi? Strani uomini! Che volete da me? Io non lo so. Ditemelo dunque voi stessi, o cristiani, abbandonati dalla maggioranza dei vostri fratelli e capi, condannati dal sentimento popolare, che cosa avete di più caro nel cristianesimo?» Allora simile a un cero candido, si alzò in piedi lo *starets* Giovanni e rispose con dolcezza: «Grande sovrano! Quello che noi abbiamo di più caro nel cristianesimo è Cristo stesso. Lui Stesso e tutto ciò che viene da Lui, giacché noi sappiamo che in Lui dimora corporalmente tutta la pienezza della Divinità. Da te, o sovrano, noi siamo pronti a ricevere ogni bene, ma soltanto se nella tua mano generosa noi possiamo riconoscere la santa mano di Cristo. E alla tua domanda che puoi fare per noi, eccoti la nostra precisa risposta: confessa, qui ora davanti a noi, Gesù Cristo figlio di Dio che si è incarnato, che è risuscitato e che verrà di nuovo; confessalo e noi ti accoglieremo con amore, come il vero precursore del suo secondo glorio-

so avvento». Egli tacque e piantò lo sguardo nel volto dell'imperatore. In costui avveniva qualche cosa di tremendo. Nel suo intimo si stava scatenando una tempesta infernale. A un tratto sentì la voce ultraterrena a lui ben nota che gli diceva: «Taci e non temere nulla».

Lo *starets* Giovanni che non staccava i suoi occhi sbigottiti e spaventati dal volto dell'imperatore, rimasto ammutolito, a un tratto diede un sussulto per lo spavento e voltandosi indietro gridò con voce strozzata: «Figlioli, è l'Anticristo!». Nel tempio scoppiò un tremendo colpo di tuono e simultaneamente si vide saettare una folgore enorme a forma di cerchio che avvolse il vegliardo. Quando i cristiani si furono ripresi dallo stordimento, lo *starets* Giovanni giaceva a terra cadavere.

L'imperatore, pallido e calmo, si rivolse all'assemblea dicendo: «Voi avete veduto il giudizio di Dio. Chi oserà contestare i voleri dell'Altissimo? Segretari! Scrivete: il concilio ecumenico di tutti i cristiani, dopo che il fuoco venuto dal cielo ebbe folgorato un insensato avversario della maestà divina, riconosce all'unanimità il regnante imperatore di Roma come suo capo e supremo sovrano». A un tratto una parola squillante e distinta si propagò per il tempio: «Contradicitur». Il papa Pietro II si alzò in piedi e col volto imporporato, tutto tremante di collera, sollevò il pastorale in direzione dell'imperatore: «Nostro unico Sovrano è Gesù Cristo, il figlio del Dio vivente. Ma ciò che tu sei l'hai sentito. Vattene da noi Caino fraticida! Via da noi, vaso del demonio! Per l'autorità di Cristo, io, servo dei servi di Dio, ti scaccio per sempre dal recinto divino, cane schifoso, e ti consegno al padre tuo, Satana! Anatema, anatema, anatema!». Più fragoroso dell'ultimo anatema rimbombò un colpo di tuono, e l'ultimo papa cadde a terra inanimato. «Così per mano del padre mio periscono i miei nemici», disse l'imperatore.

L'unico che non aveva perduto il suo sangue freddo era il professor Pauli. Con passo risoluto salì sul palco e si mise a scrivere. Quando ebbe terminato si alzò in piedi e a voce alta lesse: «Alla gloria del nostro unico Salvatore Gesù Cristo. Il Concilio ecumenico di tutte le Chiese di Dio, riunito a Gerusalemme, poiché il nostro beatissimo fratello Giovanni, rappresentante della cristianità orientale, ha convinto il grande impostore e nemico di Dio di essere l'autentico Anticristo, predetto dalla Sacra Scrittura e poiché il nostro beatissimo padre Pietro, rappresentante della cristianità occidentale, con la scomunica lo ha secondo legge e giustizia scacciato per sempre dalla Chiesa di Dio, oggi davanti ai corpi di questi due martiri della verità, testimoni di Cristo, delibera: di rompere ogni rapporto con lo scomunicato e la sua esecrabile accozzaglia, di ritirarsi nel deserto e attendere l'immane venuta del nostro vero sovrano Gesù Cristo».

Da *I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*

che, fino al punto di riconoscere, ad esempio, Roma come «il solo centro di unità che sia legittimo e tradizionale» attorno al quale «debbono riunirsi tutti i veri credenti»; ma è vero anche che non ritenne mai per questo di dover abbandonare la Chiesa russa e che scoraggiò anzi ogni forma di conversione individuale e di unione esteriore, considerandole «non solo inutili ma anche nocive all'opera universale» ed in un certo senso addirittura «non auspicabili».

Un simile atteggiamento non deve far pensare ad un Solov'ëv assertore di una sorta di indifferentismo dogmatico o seguace di una religiosità tutta soggettiva che, insoddisfatta della realtà delle Chiese esistenti, se ne crea una immaginaria, perfetta ma solo nella mente. Il profetismo, la capacità di trasfigurare misticamente la realtà, per Solov'ëv non erano possibili se non ancorati sulla terra solida dei dogmi e sulla realtà del Cristo e del suo Corpo: per Solov'ëv neppure il servizio sociale all'umanità era possibile fuori della Chiesa e i dogmi, lungi dall'essere dei giochi intellettuali che imprigionano la libertà dello spirito e di cui ci si deve disfare appena possibile, sono «la parola della Chiesa che risponde alla parola di Dio», qualcosa in cui è in gioco la stessa umanità: esser loro indifferenti significa semplicemente per Solov'ëv non rispondere alla vocazione, alla chiamata di Dio, perdere la propria responsabilità di fronte a Dio e quindi venir meno a quel rapporto con il divino che è costitutivo dello stesso essere dell'uomo.

Allo stesso modo, la Chiesa di Solov'ëv non è l'esito della costruzione intellettualistica di un singolo più o meno geniale ed illuminato, che costruisce l'unità e la verità prendendo dei frammenti ora da una Chiesa ora dall'altra; una simile concezione porterebbe alla conclusione assurda di un cristianesimo senza Chiesa, nel quale l'unità e la verità sono rimandate indefinitamente nel futuro e non sono invece il dono eternamente ed universalmente offerto dallo Spirito alla sua Chiesa Una, Santa, Cattolica e Apostolica. Per Solov'ëv, la Chiesa ed il cristianesimo sono costituiti appunto da questo dono *originario* dell'unità ed è anzi proprio in questa unità fondamentale che sono possibili le stesse diversità di tradizione che, a loro volta, in questo quadro unitario, appaiono più come una possibilità di arricchimento reciproco che non come un tradimento.

È in questo senso che Solov'ëv conclude la sua meditazione sulla Chiesa affermando: «Bisogna riconoscere innanzitutto che noi, tanto orientali che occidentali, pur con tutte le divergenze delle nostre comunità ecclesiali, continuiamo incrollabilmente ad essere membri della Chiesa unica ed indivisibile del Cristo (...). Ciascuna delle due Chiese è già la Chiesa Universale nella misura in cui essa tende non alla separazione ma all'unità».

La trasfigurazione dell'universo

Una simile insistenza sulla *realtà* dell'unità originariamente offerta all'uomo è legata in Solov'ëv alla sua capacità di trarre tutte le conclusioni implicate dal dogma cristologico. L'incarnazione del Cristo, nella sua realtà, comporta la riscoperta del valore della materia e della storia, il che significa che la fede non può essere ridotta né ad una dimensione interiore né ad una pura manifestazione di culto. «Gesù Cristo risuscitato nella carne ha dimostrato come l'esistenza corporea non fosse esclusa dalla riunione divinoumana, e che l'oggettività esteriore e sensibile poteva e doveva divenire lo strumento reale e l'immagine visibile della forza divina (...). Si toglie all'incarnazione divina tutta la sua realtà allorché si pretende che la divinità non possa avere un'espressione sensibile e che la forza divina non possa impiegare per la sua azione dei mezzi visibili e rappresentativi. È più che un compromesso: è la soppressione del cristianesimo».

Riconoscere dunque l'unità donata dal Cristo e parlarne significava per ciò stesso cercare di incarnarla, cercare di realizzarla nella propria vita ed in quella dell'universo; l'umanità non poteva più limitarsi a contemplare la Divinità ma doveva «farsi essa stessa divina». «La religione rettammente intesa non solo non esenta e non prescrive di alienarci da quegli obblighi sociali che ci vengono imposti dalla coscienza, ma anzi li rafforza più potentemente», dirà più volte Solov'ëv per sottolineare come la fede non sia un comodo rifugio in una casa calda ed accogliente al riparo dalle discordie del mondo ma piuttosto forza di assunzione dei bisogni del mondo. Su questo tema insistette per tutta la vita, polemizzando instancabilmente sia con chi negava questo nesso partendo da posizioni atee (le varie correnti rivoluzionarie russe) sia con chi, pur confessando persino con uno zelo particolare i principi cristiani, insieme a ciò predicava «la più barbara politica anticristiana di violenza e di distruzione». Anzi, questa tentazione era per lui più grave e più esiziale ancora della prima e, come dirà qualche decennio più tardi un pensatore a lui molto vicino, era anch'essa, nonostante le apparenze, «un ateismo omicida della vita religiosa ed una bestemmia contro lo Spirito Santo» (Berdjaev).

Quando dimentica il senso dell'incarnazione, la pura adorazione di Dio, la teolatria, rischia di trasformarsi quasi inevitabilmente in idolatria; l'unico mezzo per tentare di evitare questo rischio è che essa si sviluppi invece nella realizzazione del compito che Dio ha affidato all'uomo, quello di trasfigurare l'universo. Questo sviluppo dell'adorazione di Dio è ciò che Solov'ëv definisce il passaggio dalla teolatria alla «teurgia»; la teurgia è appunto l'opera di Dio, l'opera che Dio affida all'uomo, «un'azione comune della Divinità e dell'umanità capace di trasformare quest'ultima da una-

nità carnale o naturale in umanità spirituale o divina».

L'ultimo periodo della vita di Solov'ëv è dedicato proprio all'approfondimento di quest'opera e del suo significato: le vie principali per la realizzazione di questo compito saranno indicate da Solov'ëv nell'arte e nell'amore, intesi entrambi come strumenti di incarnazione dell'ideale, cioè come strumenti di edificazione di un'umanità effettivamente deificata.

Così, se la bellezza è il fine ultimo dell'arte, essa viene definita come «*incarnazione dell'ideale*», «*luce materializzata*» o «*materia illuminata*», «*forma sensibile del bene e della verità*» e Solov'ëv insiste particolarmente nel ricordare che incarnazione dell'ideale significa la partecipazione, sia pur soltanto prefigurata, dell'elemento materiale in cui avviene l'incarnazione all'immortalità dell'altro elemento. La materia, insomma, non è abbandonata a se stessa, non è concepita come qualcosa che è privo di senso ed è destinato alla morte, ma diventa il luogo della manifestazione della potenza di Dio, ciò grazie a cui «mi è stata offerta la salvezza», come diceva san Giovanni Damasceno. In questo senso, è anch'essa chiamata allo stesso destino di santità cui è chiamato l'uomo.

L'arte che deve realizzare una simile bellezza è evidentemente lontana sia dal disimpegno dell'estetismo (l'arte per l'arte) sia dalla strumentalizzazione dell'utilitarismo estetico, perché quando se ne afferma il valore assoluto la si libera da qualsiasi sottomissione servile al criterio dell'utile, mentre quando la si specifica come una via di trasfigurazione dell'universo le si offre quella sensatezza che finirebbe per perdere entro i limiti del puro estetismo.

Povera amica

Povera amica dal mondo spossata
Quanta stanchezza ormai nelle tue membra
Ma troverà riposo in me il tuo corpo
Mentre s'oscura e s'è spento il tramonto

Povera amica non chiede l'amore
Dove tu fossi e donde mai venissi
Sussurra lieve, chiamami soltanto
E nel mio cuore, muto, scenderai

La morte e il Tempo reggon l'universo
Ma per te non potranno esser padroni.
Nel cerchio oscuro del nulla terreno
Sol resta immoto il sole dell'amore

La fondamentale via per l'incarnazione dell'ideale è però per Solov'ëv quella dell'amore, dell'unione sponsale. L'autentico amore umano, dice Solov'ëv, non è finalizzato ad altro se non all'edificazione della persona attraverso il sacrificio dell'egoismo, sia quello umano che riduce gli amanti a puro oggetto di desiderio, sia quello mistico che assorbe la realtà in un tutto indifferenziato, sia quello naturale che vorrebbe fare dell'uomo uno strumento per i bisogni della specie. Infatti, in base al criterio dell'unitotalità, che Solov'ëv applica anche in questo caso, ogni realtà perde significato quando smarrisce il contatto con l'integralità dell'essere, ciò che succede appunto là dove si riduce l'amore al puro soddisfacimento del proprio istinto (finendo così per dimenticare il rapporto con la società umana, con la natura e con il divino), ciò che succede ancora quando si riduce l'amore ad un fatto disincarnato e ciò che succede infine quando si riduce l'amore ad un puro mezzo per la riproduzione della specie. In questo ultimo caso ci si dimentica che se la natura non va annullata o negata deve però essere trasfigurata, ci si dimentica che la procreazione può assumere il suo significato autentico solo quando la persona ha ritrovato il senso integrale dell'essere ed ha riscoperto che il suo destino è quello dell'unità e dell'immortalità. A prescindere da una persona così restituita ad una vita piena di significato, la procreazione non resta altro, per Solov'ëv, che un puro nascere-per-morire. È in questo senso, allora, che il significato dell'amore sta tutto ed innanzitutto nella rinascita dell'unità della persona, nella riscoperta dentro di sé e nella persona amata dell'immagine di Dio — che di questa unità è pegno e fondamento — e nella realizzazione di questa immagine attraverso l'unione dell'uomo con la donna. Ma l'amore così inteso, osserva Solov'ëv, ha una portata che va ben al di là dei limiti del rapporto tra l'uomo e la donna: se la Bibbia, per descrivere i rapporti di Cristo con la Chiesa ha scelto la figura dell'unione sponsale, non lo ha fatto per amore sentimentale di un simbolo ma perché proprio qui si realizza quel modo d'essere che è via d'edificazione del Regno. Sarà allora in forza di questa osservazione che Solov'ëv cercherà di tracciare le linee di un'attività sociale ed economica modellandola sulla figura dell'unione sponsale e facendo così del rapporto con gli uomini e con la natura non un mezzo di sfruttamento o di difesa dalla realtà esterna, ma una via di edificazione — sia pur parziale e, nei limiti della storia umana, sempre perfettibile — del Regno.

L'opera di Solov'ëv, ispiratrice della rinascita culturale russa dell'inizio del secolo e potentemente presente nella rinascita attuale, è stata definita la «giustificazione più profonda e

la filosofia più vasta del cristianesimo totale dei nuovi tempi» e veramente lo è stata. Non lo è stata però nel senso di una difesa gelosa ed unilaterale della fede dagli attacchi di una ragione altrettanto esclusivista; per Solov'ëv, infatti, erano definitivamente tramontati i tempi del Dio nemico dell'uomo e dell'uomo nemico di Dio. L'opera di Dio, l'opera ecclesiale, la teurgia, ai suoi occhi, era di per sé stessa opera comune a tutta l'umanità; la giustificazione della fede era tale perché giustificazione dell'uomo: non si trattava in essa di togliere qualcosa all'uomo per restituirlo a Dio ma di ridare all'umanità tutta la sua pienezza.

«Nell'ombra dei secoli si è ormai dileguata quella notte in cui, stanca di male e di affanno, la terra posò nelle braccia del cielo, e nel silenzio nacque Dio-é-con-noi.

Molte cose oggi non sono, che erano possibili ieri: i re più non scrutano il cielo, e i pastori non ascoltano nel deserto come gli angeli parlino del Signore.

Ma ciò che di eterno in quella notte fu rivelato non può essere ormai più corrotto dal tempo; e il Verbo nato in quell'èvo remoto, sotto a una greppia, ti rinasce nuovo nell'anima.

Sì — Dio è con noi: ma non già sotto l'azzurro padiglione, non al di là dei confini dei mondi innumerevoli, non nel perfido fuoco, e non nel fiato delle tempeste, non chiuso nella sopita memoria dei secoli.

È qui Egli, adesso; e tra l'effimera vanità, nel torrente torbido delle ansie della vita, tu possiedi un segreto onnigioioso: — impotente è il male, e eterni noi siamo: Dio è con noi».

BIBLIOGRAFIA

L'impresa di pubblicare le *Opere* di Solov'ëv in italiano è stata da poco iniziata da «La Casa di Matriona» di Milano. Nel quadro, di questa iniziativa è già uscito *Il significato dell'amore* (1983) cui seguirà nel 1984 *La crisi della filosofia occidentale* e, via via tutte le opere principali.

Tra le altre traduzioni segnaliamo:

- Sulla Divinumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1971
- Il problema dell'ecumenismo*, Jaca Book, Milano 1973
- Dostoevskij, La casa di Matriona*, Milano 1981
- I fondamenti spirituali della vita*, Marietti, Torino-Roma 1949
- La Russia e la Chiesa universale*, ed. di Comunità, Milano 1947
- La filosofia teoretica*, Giappichelli, Torino 1978
- I tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, Marietti, Torino 1975
- Poesie*, Fussi, Firenze 1949