
EN EL CENTENARI DE V. SOLOVIOV

«Vladimir S. Soloviov: l'home, el pensament, la influència»
Acte celebrat en ocasió del centenari de la seva mort
Facultats de Filosofia i Teologia de Catalunya
12 de desembre de 2000

Síntesi del pensament de V. S. Soloviov

Carles Llinàs

[Emm. i Rvdm. Sr. Cardenal i Gran Canceller de les Facultats de Teologia i de Filosofia de Catalunya; Srs. Degà i Vicedegà; companys de taula, professors, amics, senyores i senyors. A continuació intentaré sintetitzar en uns pocs punts algunes de les principals idees del pensament de Vladímir Soloviov. Els professors Janeras i Maristany tocaran, successivament i respectivament, la qüestió eclesiològica en l'obra de Soloviov i el gran tema del context i de l'herència de Soloviov en el pensament rus. En conjunt, del que es tracta és que puguin fer-se una idea global, però prou exacta, de les línies generals de la filosofia teològica de l'autor que avui commemorem. Vaig al meu problema:]

El mateix Soloviov articula en un únic paràgraf, sovint citat, el propòsit central de la seva obra. Es tracta del començament d'un dels llibres més importants de l'etapa teocràtica: el pròleg de *Història i futur de la Teocràcia* (1885-7), la continuació del qual estava prevista en tres volums. Només en

sortiria un, el primer, i els materials dels altres dos, reelaborats, entrarien en el pla general de *Rússia i l'Església universal* (1887-8, 1889). Per més que en un fragment tan breu sigui pràcticament impossible resumir la línia general del projecte de tota una vida; per més que l'etapa concreta en què té lloc aquesta formulació pot condicionar d'una manera o altra l'accent posat en la idea general; per més que aquestes, així com altres consideracions, puguin limitar l'abast global d'aquesta síntesi proposada pel propi autor, crec que s'hi contenen prou elements per a permetre que encapçali l'intent de presentació general que ara hem de procurar dur a terme breument. El text diu així:

“Justificar la fe dels nostres pares, elevar-la a un nou nivell de la consciència racional; mostrar com aquesta antiga fe, alliberada de les cadenes de les especificitats locals i de l'egoisme nacional, coincideix amb la veritat eterna i ecumènica – aquesta és la tasca general de la meua obra”¹.

Exposar satisfactòriament aquestes poques paraules, explicitant en la mesura del possible tots els “harmònics” que s'hi amaguen, seria una tasca gairebé infinita. Aquí i ara voldria intentar, si més no, establir-ne un primer esborrany, un primer mapa que les altres intervencions que tindran lloc en

aquest acte, així com les lectures personals que vostès mateixos puguin fer pel seu compte, haurien d'acabar de concretar i de completar.

* * *

“Amb Vladímir Soloviov, la tradició espiritual russa va elaborar per primera vegada una visió del món on la racionalitat occidental i la contemplació oriental proven d'integrar-se”². El resultat d'aquest esforç, segons H.U. von Balthasar, constitueix “la creació especulativa més universal de l'Edat Moderna”, “una obra d'art de plantejament grandiosos”, “indiscutiblement la justificació més profunda i la filosofia més àmplia del cristianisme total dels nous temps”³. Encara que aquestes apreciacions fossin exagerades, el simple fet que algú (i algú de l'alçada teològica i de la cultura de Balthasar) hagi pogut fer-les seves em sembla suficientment significatiu i una indicació prou contundent de la importància i de la radicalitat del pensament i de l'autor que aquí estem tractant de presentar.

El sistema de Soloviov se'ns mostra tot ell com una constel·lació de temes que giren al voltant d'una única intuïció central: el món, en la seva realitat inaccessible a l'experiència immediata, està penetrat i il·luminat, ja des del “principi”, per la claror inefable de la font divina primordial, que en ella tot ho integra, i que ho integra tot, vist “des de fora”, cada cop més intensament i completament, en un procés còsmic i pneumàtic (teàndric, divino-humà) que es desplega grandiosament tant en la naturalesa com en la història de la humanitat. L'obra de Soloviov, en poques paraules, és probablement l'intent més ambiciós i reeixit de mostrar, de “veure”, com té lloc la “incorporació progressiva escatològica de la idea divina en la realitat mundana”⁴. Aquesta “visió” s'expressa teòricament

(filosòficament i teològicament: “teosòficament”) de diverses maneres:

a) pel costat de la criatura, amb el tema sobretot de la *Sophía*, fonament personal, femení, del món, diví per “derivació” (sacralitat –*imago divina*– primordial i profunda del món, més enllà o més ençà de tota ruptura entre el natural i el sobrenatural), però en si mateix creat i sotmès al dolor i a l'escissió de la caiguda original; idea celest de la humanitat (*Adam Kadmon*) i ànima del món (“cos de Déu”) que tot ho relliga, destinada a la més absoluta comunió amb el seu Principi.

b) Pel costat de Déu, amb el tema de la divino-humanitat, de la Teàndria, del Logos etern la processó intemporal del qual prefigura i preconté idealment tota la creació, i el destí de la qual és realitzar-se en el temps, primer a través de totes les revelacions parcials naturals i històriques, després personalment en la unitat hipostàtica del Verb encarnat, i per fi socialment i còsmicament en l'extensió d'aquella unitat personal a tots els homes (i, a través d'ells, a totes les criatures) en el Cos del Crist, que és l'Església.

Les diverses formes de realització d'aquesta “visió” o “integració”, sobretot des del punt de vista de la percepció o de l'activitat humana que impliquen, constitueixen el fonament i el contingut de les diverses fases que és possible distingir en l'obra de Soloviov: percepció teòrica o intel·lectual: etapa teosòfica; activitat pràctica o social: etapa teocràtica; activitat estètica i/o eròtica: etapa teúrgica. La substància ontològica, la irreductiblement concreta “realitat” d'aquest procés universal de “realització” en totes les seves formes, la constitueix la persona del Crist, centre permanent i punt de connexió de tota l'evolució del pensament de Soloviov. El caràcter en darrer terme transhistòric d'aquella realització, la clara consciència del fet “que les

vies de la història no condueixen en línia recta al Regne de Déu”, a la realització integral d’aquella visió, sinó que ho fan “a través de l’última disfressa de l’Anticrist, que s’amaga sota la màscara del bé i del cristianisme⁵, constitueix simultàniament tres coses:

a) des del punt de vista més “superficial” i “erudit”, l’aparició de la quarta i darrera etapa del desenvolupament del pensament solovioví (l’apocalíptico-escatològica);

b) la confirmació que la innegociable centralitat de la figura històrica del Crist, concreta i universal alhora, basteix el nervi ocult i més pregon d’aquest pensament, des del seu començament (*Lliçons sobre la divino-humanitat*) fins al seu final (*Curta narració sobre l’Anticrist*); i,

c) lligat amb l’anterior, la constatació de la parcial autocorrecció interna que Soloviov executa sobre el seu propi “evolucionisme” i “racionalisme” (“gnosticisme”) (Chestov); val a dir, la comprovació que “al final no hi ha absorció de tot en un subjecte espiritual absolut”, que la seva visió no culmina en el concepte i acaba en la *ratio*, sinó en la “resurrecció dels morts”⁶, i que Soloviov conscientment assumeix i qüestiona els perills que les seves obres anteriors, amb el seu intensíssim “páthos” teorètic, potser suposaven per a aquesta intenció substancial. Com afirma el mateix Von Balthasar:

“Si els cristians de fa vuitanta anys s’haguessin interessat per la cosmovisió de Soloviov, no hi hauria avui la necessitat de fer tant de soroll amb Teilhard. Però, prescindint de la força especulativa incomparablement superior de Soloviov, aquest té l’avantatge i l’anticipació d’haver trobat al final de la seva cursa especulativa l’apocalipsi i l’Anticrist, que confereixen al seu evolucionisme el saludable contrapès que falta fins a la fi a Teilhard”⁷.

Si és veritat que el “sistema” de Soloviov constitueix una concepció del món cristiana integral desenvolupada de manera cohe-

rent, supremament racional; si és veritat que tot el seu pensament no és ni vol ser altra cosa que un desplegament especulatiu (teosòfic) i pràctic (teocràtic i teúrgic) de la dogmàtica cristiana —la fe trinitària i cristològica apropiant-se i embolicant-se amb la draperia de la raó filosòfica occidental, així com amb els de tota reflexió religiosa i sapiencial jueva, hindú, grega..., d’una certa ambició i envergadura—, en el centre del qual se situa el concepte de la divino-humanitat (la Teàndria), que conflueix, plenifica, completa i dóna el seu sentit últim a totes les intuïcions històriques d’aquell ésser resplendent de bellesa que reuneix la realitat sencera en una única totalitat integral divino-humana (la *Sophía tou theou*) i que un home de la seva immensa erudició havia trobat presents en els més diversos contextos culturals, i la realització de la qual significa tot un procés d’encarnació o realització transfiguradora en el món i del món, cal afirmar amb tota decisió que també és veritat que l’esmentat “concepte de la divino-humanitat” en què es concentra tot aquest procés no queda reduït en Soloviov a un concepte en el sentit racionalista del mot: la divino-humanitat és, en darrer terme, el Crist, la seva persona, i tot el procés de la seva “incorporació al món” no és altra cosa que el vessament, cap endarrere i cap endavant, de la concretíssima realització o encarnació del Logos etern en el fill de Maria. La suprema “fixació” de Soloviov al punt particularíssim i individualíssim de Jesús el Crist, a la seva persona com a únic camí, veritat i vida, és el que li permet la suprema llibertat universal de tractar tots els elements doctrinals, metafísics, morals, dogmàtics o el que sigui, del cristianisme i de tota tradició cultural seriosa, com un únic contingut orgànic, sempre el mateix, present arreu en la naturalesa i en la història, que simplement arriba aquí al punt concret de la seva màxima i més intensa presència, en virtut de la

qual es renova i renova íntegrament l'articulació de tots els elements dels quals està compostat "des del principi".

Podríem fer evident el caràcter extremadament tradicional d'aquesta manera de tractar tots els continguts concrets de la "revelació" recordant la sentència dels apologetes (sant Justí), d'acord amb la qual les llavors del Logos són presents pertot arreu, de manera que el cristianisme, en la seva teologia, no hauria fet altra cosa que apropiarse de tot el que és bell i formós, car, en el Crist, tot això és verament de la seva propietat. Podríem fer-ho també adduint altres textos patrístics rellevants. L'important ara, però, i mirant de no allargar-nos excessivament, és que potser resulta possible resumir tota una línia del pensament cristià antic en una sentència que Soloviov podria reprendre i que "demostraria" l'esmentat "caràcter tradicional" de la seva especulació: el Crist no aporta res de nou, sinó que ho aporta, en ell mateix, tot com a nou. Llegida solovioviament, aquesta tesi potser diria el següent: Si Déu és el fonament de tot (*Lógos*), i tot troba el seu fonament en Déu (*Sophía*), les noces del Creador i de la seva creació han de trobar-se ja prefigurades en el mateix principi diví i han de realitzar-se completament en la naturalesa i en tots els elements de la història. El Crist no és altra cosa —ni més ni menys— que la singularíssima realització i culminació d'aquestes esposalles, en si mateixa indedubtable, però esperada arreu amb dolors de part, que concreta mirant endarrere les seves primeres manifestacions aparegudes tant en el cosmos com en les religions i les savieses mundials, i que les concreta apareixent com la seva *condició de possibilitat* originària (com el primogènit de la creació), i que les corona mirant endavant com a realització escatològica, com a irrupció de l'etern en el temps, alhora històricament i transhistòricament, com a impera-

tiu històric i, finalment, com a fracàs (*kènosi*) temporal (Anticrist) i com a donació metatemporal de la vida nova (com a triomf del Crist en la seva segona vinguda i com a resurrecció de la carn). Que les vacil·lacions de Soloviov, en part degudes a la seva evolució personal, en part degudes a la inesgotable quantitat de fonts que ha d'integrar, introdueixin oscil·lacions que fan tènboles certes formulacions i potser fins i tot algunes seccions senceres de les seves obres més ambicioses, molt em sembla que no és un fet que ens permeti, malgrat tot, treure conseqüències globalment condemnatòries com les que aventuraren estudiosos tals com Florovski o Zenkovski. En aquest sentit, m'apunto més aviat a les línies generals de la interpretació de von Balthasar, que són comunes a molts altres dels estudiosos de Soloviov.

Segons aquesta direcció exegètica, els diversos esquemes que Soloviov recull en les fonts més estrambòtiques, els projecta sempre en la direcció de l'encontre entre el diví, entès en la seva màxima concreció i plenitud, i l'humà-còsmic, portat també a la seva màxima concreció i plenitud. Els diversos elements han de presentar la forma bàsica del *hieròs gámos*, del matrimoni sagrat entre el cel i la terra. Pel que fa a això, Soloviov recorre a la *syzygia* (parella primordial) gnòstica entre la divinitat encarnada totalment (com a Logos, Crist) i el cosmos divinitzat totalment (com a *Sophía* elevada i reconduïda a Déu), perseguint amb tota seriositat i esforç la història universal de les religions (des de l'hinduisme fins al cristianisme), la història de la filosofia (des de Plató fins a Hegel i Schelling) i la història de la sofologia occidental (des de Valentinos, passant per la Càbala, fins a Böhme i Swedenborg): totes les tendències teòriques i pràctiques troben en el quadre compost per la filosofia cristològica de Màxim el Confessor, que és el

nucli de veritat unilateralment actualitzat per a les circumstàncies del segle dinou en el sistema de Hegel, el centre magnètic que les ordena en una unitat integral⁸.

De la sofiologia procedeix l'esquema bàsic d'allò que en podríem dir (en el sentit de Baader) *teosofia* ciència integradora de filosofia i teologia; i amb això reprenem de manera si més no força més explícita el comentari directe del text soloviovià amb què començàvem aquesta síntesi. En efecte, Soloviov la fa seva aquella sofiologia o *teosofia* que integra filosofia i teologia, però no a l'estil de l'idealisme alemany, que identifica les dues en l'ideal de la ciència absoluta, sinó a base del pressupòsit cristià que les accions del Déu lliure són —objectivament parlant— la revelació de la raó absoluta més alta (Kireevski), totalment insuperable; *necessitates*, en definitiva, en un sentit molt semblant al de les *rationes necessariae* anselmianes i lul·lianes. Un cop que s'ha fet conèixer del tot que Déu ha salvat i ha divinitzat el món en Crist, que en això consisteix l'"antiga fe" que Soloviov vol "justificar" i "eivar a un nou nivell de la consciència racional", s'esdevé com a conseqüència immediata i lògicament necessària per a la intel·ligència humana creient —més enllà de les seves evidències subjectives— que totes i cada una de les coses de la història i de la naturalesa, fins a l'acte inicial de la creació, resulten intel·ligibles únicament des d'aquest punt de vista, amb exclusió de tot altre —o amb integració de tot altre, que sols és exclòs quan o en la mesura en què s'autoafirma unilateralment. Dins aquest quadre immens, "unitotal" o omnicomprensiu, la combinació lògica dels elements pot formular-se en forma de "postulat", com a "conseqüència lògica", com quelcom "perfectament natural, necessari i raonable" (Soloviov usa aquests termes en relació a la resurrecció de la carn). "En virtut del seu profund significat i en

quant que absolutament conformes a la raó", els dogmes cristians "poden ser desenvolupats en el més cabdal sistema filosòfic"⁹, però sense oblidar en cap moment, i amb això ja gairebé acabo, que una aital "justificació i elevació" mai no pot ni vol estalviar-se la suprema unitat de la figura del Crist i de la fe en la seva persona, car en realitat és d'elles que es nodreix.

* * *

Resumeixo i acabo. La idea central del pensament de Soloviov no és altra que la del desenvolupament i evolució de la humanitat i del cosmos sencer en la direcció del Cos de Crist còsmic, del Regne de Déu, realització de la reciprocitat escatològica del *Logos* encarnat i de la *Sophía* en ell prefigurada i definitivament consumada com el seu cos i la seva esposa. El seguiment d'aquesta evolució té lloc triplement: des del punt de vista intel·lectual (*intellectus-veritas*), com a contemplació *teosòfica* des del punt de vista pràctic i sociopolític (*voluntas-bonum*), com a construcció de la *lliure teocràcia*; des del punt de vista estètico-sensible i eròtic (*sensibilitas-pulchrum*), com a activitat *teúrgica*. El seu centre irreductible i innegociable, el constitueix la *persona* del Crist: si el contingut del principi diví (universal) és el mateix des dels orígens antehistòrics (des de l'eternitat del mateix Déu) fins a la seva conclusió transhistòrica, la seva expressió nuclear i absolutament normativa és la hipòstasi del Verb diví encarnat, mort i ressuscitat, verdader Déu i verdader home, precisament en i per la seva total concreció o singularitat —només com a tal és *positiva*, només com a tal ens és fàcticament *donada*; tota altra possibilitat consisteix en un arrabassar-la que ha de romandre per força en l'"abstracte". En altres mots: aquesta irrevocable concentració particularitzada de l'universal en el C r i s t,

precisament pel fet de ser-ho, només com a tal fa intel·ligibles tots els desplegaments temporals de la divino-humanitat. Al mateix temps, i finalment, també només com a tal, en quant pro-voca i con-voca l'home a la decisió radical i definitiva, respecte de la qual hom no pot fer-se gaires il·lusions, es mostra com a possibilitat última essencialment escatològica (metahistòrica). D'aquí les darreres reflexions solovioianes, segons les quals la realització de la unitotalitat teàndrica tendeix a prendre la forma històrica de la *kènosi*, val a dir, de la negativitat, posposant la seva final revelació (apocalipsi) al nou eó de la Jerusalem celest.

NOTES

1. *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von W. Solowjew (DGW)*, II, München, Erich Wewel Verlag, p. 363.
2. Olivier CLÉMENT, Introducció a l'edició catalana de *Els fonaments espirituals de la vida*, Barcelona, Facultat de Teologia de Catalunya / Fundació Enciclopèdia Catalana (Clàssics del Cristianisme 46), 1994, p. 29.
3. Hans Urs von BALTHASAR, *Gloria. Una estètica teològica*, vol. III, Madrid, Encuentro, 1987, p. 287 citant E. Keuchel.
4. Cf. H.U. v. BALTHASAR, o. c., p. 288.
5. Cf. H.U. v. BALTHASAR, o. c., p. 299, citant Ludolf Müller.
6. Cf. H.U. v. BALTHASAR, o. c., p. 289.
7. Cf. H.U. v. BALTHASAR, o. c., p. 294.
8. Cf. H.U. v. BALTHASAR, o. c., pp. 292-3, 295-6.
9. Cf. H.U. v. BALTHASAR, o. c., pp. 296-7.

Eclesiologia i ecumenisme en Soloviov

Sebastià Janeras

Per a parlar del pensament eclesiològic i ecumènic de Soloviov, crec que és bo, primer, fer una ràpida mirada a l'Església russa, ja des d'alguns segles abans. Poso com a punt de partida l'any 1453, en què Constantinoble, la seu del cap espiritual de l'Ortodòxia, cau sota el poder dels otomans. En aquell moment, l'Església russa és regida per un metropolita, que, tot i residir a Moscou des de 1326, porta encara el títol de metropolita de Kíev i de tota la Rus'.

Lentament Rússia anirà covant el sentiment de ser l'hereva de Constantinoble. En 1458, mort Isidor de Kíev, el qual havia signat la unió proclamada al concili de Florència (1439), se separen Moscou i Kíev en dues metropolies independents, sota el patriarcat de Constantinoble. I en 1461, Moscou proclama l'autocefàlia de l'Església russa, mentre que Kíev roman sota el patriarcat de Constantinoble. Poc després, el tsar Ivan III el Gran (1462-1505), casat amb Sofia Zoè Paleòleg, neboda del darrer emperador bizantí, sentint-se hereu de Bizanci, adopta l'àguila bicèfala, importa la pompa bizantina i s'autoanomena "autòcrata". Cap al 1492 el metropolita Zòsim parla d'ell com a "nou Constantí" i de Moscou com a "nova Constantinoble".

Durant el seu regnat sorgeixen amb força dos corrents oposats, representats l'un per sant Nil de Sora (1433-1508) i l'altre per sant Josep de Volokolamsk (1439-1515). El primer propugnava la independència de l'Església respecte de l'Estat i predicava la clemència amb els heretges i judaïtzants. L'altre, més ritualista i tradicio-

nal, defensava el lligam d'interessos entre l'Església i l'Estat i mostrava intransigència envers els heretges i judaïtzants. Tots dos corrents, però, creien en el paper de Rússia com a tutora dels cristians d'Orient¹.

A principis del segle XVI, el monjo Filoteu, de Pskov, del corrent absolutista de Josep de Volokolamsk, formula aquella idea que s'havia de fer cèlebre: "L'Església de l'antiga Roma caigué en l'heretgia; la nova Roma (Constantinoble), pels seus pecats (és a dir, acceptar la unió de Florència), caigué sota els turcs. Ara neix la santa i apostòlica Església de la tercera Roma, que, estenent-se per tot l'univers, difon arreu, com el sol, la llum de la fe veritable. Mai no podrà haver-hi una quarta Roma". Això culminà, el 1589, amb la proclamació del patriarcat de Moscou. Pocs anys després, en 1596, tingué lloc la unió de Brest, per la qual la jerarquia de l'Església ucraïnesa o rutena, llavors dins del regne lituano-polonès, i que no depenia de Moscou sinó de Constantinoble, s'uní a Roma. La jerarquia ortodoxa no fou restablerta a Kíev fins al 1620, sota obediència constantinopolitana, fins que, en 1686, el patriarcat de Moscou se l'annexà.

En 1721, el tsar Pere I el Gran (1682-1725), que funda la ciutat de Sant Petersburg a la qual dóna el seu nom i hi introdueix una forta occidentalització, suprimeix el patriarcat, el qual no serà restablert fins al 1917, en el breu període del govern provisional, just abans del triomf bolxevic. És el període sinodal de l'Església russa. Aquesta és regida per un sínode, sistema normal de govern de l'Església ortodoxa, sempre entorn del patriarca, però ara convertit en una mena d'òrgan burocràtic, en el qual el tsar era representat per un procurador laic.

Període obscur, des d'aquest punt de vista, per a l'Església russa, però període molt florent espiritualment, d'altra banda.

És l'època de la difusió de la *Filocàlia*², recull fet pel bisbe Macari de Corint (1731-1805) i el monjo Nicodem l'Hagiorita (1749-1809), traduïda al vell eslau, en 1793, amb el nom de *Dobrotoliúbie*, per sant Paissi Velitxkovski (1722-1794), i posteriorment (1857) al rus per sant Ignati Briantxàninov (1807-1867) i, entre 1877 i 1889, per sant Teòfanès el Reclús (1815-1894)³. La "Filocàlia" fa florir a Rússia la tradició hesicasta i la de la paternitat espiritual de l'estàrets o pare espiritual. A més de sant Serafí de Sarov (1759-1832)⁴ -del qual dirà Berdàiev que és l'ideal de la santedat russa, i Evdokimov que és la icona de la santa Rússia-, trobem els cèlebres *startsí* d'Òptino: Leonid, Macari, Ambròs..., tots ells canonitzats recentment per l'Església russa. És el temps (mitjan segle XIX) en què apareix la simpàtica i prou coneguda figura del pelegrí rus⁵.

Teològicament, cal destacar la figura del metropolita Filaret de Moscou (Filaret Drózdov, 1782-1867) -"el nostre únic teòleg", dirà d'ell Soloviov-, que marca, de fet, tota la teologia del segle dinou.

És encara el segle dels grans literats, entre els quals Gògol, autor d'unes *Meditacions sobre la Divina Litúrgia*, o Dostoievski, que freqüenta (com fan tots els pensadors contemporanis) el monestir d'Òptino, cosa que queda reflectida, per exemple, en l'obra *Els germans Karamàzov*, on l'Alioixa Karamàzov seria, segons alguns, la figura del seu amic Soloviov. Dostoievski, d'altra banda, creu en la missió del cristianisme rus, amb un missatge per a la resta del món. Però el segle dinou està marcat especialment pel fenomen del moviment eslavòfil, que té com a figures principals Ivan Kireievski i, sobretot, Aleksei Khomiakov, però també els germans Aksàkov, Iuri Samarin, etc., tots ells laïcs. Aquest és el corrent doctrinal i de pensament que enllaça amb Soloviov⁶.

Com a reacció contra el racionalisme i el cosmopolitisme occidentalitzant del segle divuit, el moviment eslavòfil va despertar la consciència nacional russa. Els eslavòfils estaven influïts per l'idealisme alemany, però vist i pensat en rus. Propugnaven un retorn a l'autèntica tradició ortodoxa russa, la recuperació de la genuïna ànima russa. Per als eslavòfils, Occident havia caigut en la decadència i únicament l'Ortodòxia no havia cedit al racionalisme i a l'afecció a les coses materials. Cristians practicants, estaven fermament convençuts que l'Església ortodoxa havia conservat la plenitud original de la revelació cristiana.

El centre de gravetat de la reflexió teològica dels eslavòfils és l'eclesiologia. En aquest punt, contraposen les tres grans tradicions cristianes, que defineixen de la manera següent: el catolicisme representa la unitat sense la llibertat; el protestantisme representa la llibertat sense la unitat; l'ortodòxia és la veritable síntesi cristiana.

Per damunt de tot, l'Església és comunió d'amor, però l'amor pressuposa la llibertat. Per als eslavòfils, l'Església no és una autoritat externa, sinó la comunió dels fidels en la unitat, la llibertat i l'amor. Khomiakov elabora la doctrina de la *sobornost* sobre la catolicitat de l'Església que n'especifica el caràcter col·legial i litúrgic de la comunitat de fe i el caràcter d'unanimitat en la formulació de la fe. Això és un correctiu tant de l'autoritarisme papal com de l'individualisme protestant.

En aquest quadre s'insereix la figura de Vladímir Serguéievitx Soloviov, hereu d'aquesta consciència de l'Església russa⁷.

En una primera etapa eslavòfila, Soloviov publica (1877-1881) les seves *Lliçons sobre la divino-humanitat*, un tema que serà com el nucli del seu pensament. Aquestes mateixes idees, i fins literalment alguns paràgrafs, les reprèn en l'obra *Els fonaments cristians de la vida*, en la qual

dedica expressament el segon capítol de la segona part al tema de l'Església.

Plenament ortodox, plenament calcedonià, Soloviov insisteix en la unitat *sense confusió ni divisió* (són termes del concili de Calcedònia) de l'element diví i l'element humà, és a dir, les dues naturaleses, en Crist. Això mateix ho aplica a l'Església, cos de Crist. L'Església és constituïda també per elements divino-humans. Però Crist és un Déu-home perfecte, mentre que l'Església encara no és un ens divino-humà perfecte i es troba en vies de perfecció.

L'Església és santa i divina perquè ha estat consagrada per la sang de Crist i els dons de l'Esperit Sant; tot allò que prové directament d'aquest principi santificant de l'Església és diví; l'obra duta a terme pels eclesiàstics és humana tot i ser destinada a l'Església, i apareix com un valor relatiu que, lluny de ser perfecte, es troba en un procés de perfeccionament. Aquest és el vessant humà de l'Església. Però més enllà del torrent inconstant i agitat de l'Església humana –diu Soloviov–, hi ha l'acció incesant de l'esperit Sant, que dona forma a l'Església divina i és la font eterna de la gràcia divina; que ofereix a l'home l'autèntica vida en Crist i en Déu.

“La divinitat en l'Església cristiana – diu encara – no és únicament un acte de l'esperit, interior i inassolible, sinó que apareix realitzada en una certa forma i corporeïtat. I perquè el principi diví és donat com a realitat, l'Església té la missió d'ajustar cada cop més la seva part humana a la divina i d'incloure aquesta darerra, cada cop més, en la pròpia carn i en la pròpia sang; en a i x ò consisteix la veritable vida de l'Església”.

Per a Soloviov, l'Església es manté en els seus fonaments per tres lligams constituents, d'acord amb les paraules de Crist: “Jo sóc el camí, la veritat i la vida». Crist, diu, és present en la jerarquia com a *camí*, en la professió de fe com a *veritat*, i en els

sagraments com a *vida*; per la unió d'aquests tres elements es forma el reialme de Déu, del qual Crist és Senyor.” Si hi ha, doncs, aquests tres elements o lligams, és a dir, justa successió jeràrquica provinent de Crist, professió de fe autèntica i veritables sagraments, hi ha Església. La unió indissoluble d'aquests tres elements determina l'essència de l'Església com a reialme de Déu, i és aquí on hem de trobar l'expressió de la seva divinitat.

Sempre seguint la concepció de la divino-humanitat i movent-se en l'àmbit eslavòfil, que contraposa l'espiritualitat d'Orient al racionalisme d'Occident, Soloviov diu que, en la història del cristianisme, l'Església oriental representa la base divina fixa de la humanitat, i el món occidental el principi humà. Aquesta contraposició, i alhora complementarietat, entre Orient i Occident la trobem moltes vegades al llarg dels escrits de Soloviov.

Amb idees encara eslavòfiles i amb una concepció teocràtica, Soloviov dedica el darrer capítol dels *Fonaments espirituals de la vida* a l'Estat i la societat cristians, sempre sota la llum del lligam divino-humà. Diu, en efecte: “Així com l'element diví té la seva expressió col·lectiva en l'Església, l'element purament humà s'expressa semblantment en l'Estat i, per tant, el lligam divino-humà s'expressa col·lectivament en la lliure unió de l'Església i l'Estat, amb la qual cosa aquest darrer apareix com a Estat cristià.” “Únicament la religió cristiana –afegeix– ha donat sentit i significat a l'Estat elevant-se per damunt d'ell. Com més amunt de la terra es troba el sol, més la il·lumina i l'escalfa.”

El tema el reprèn, amb una visió més universalitzada –deixada ja l'etapa eslavòfila– a *Rússia i l'Església universal*. “Ni l'Església –diu– privada del ministeri d'un poder secular, diferent, però solidari amb ella, ni l'Estat secular abandonat a les seves

pròpies forces, no poden aconseguir l'establiment damunt la terra de la justícia i la pau cristianes. L'aliança íntima, la unió orgànica d'ambdós poders *sense confusió ni divisió* (diu encara, conservant la idea de la unió divino-humana en Crist) és condició indispensable del veritable progrés social.”

Repassant la història eclesiàstica i civil (i val a dir que es nota, en aquestes pàgines, una manca d'objectivitat i de serenor), Soloviov veu dos moments en què l'Església ha tingut un cos social: amb Constantí i amb Carlemany. L'Església espera la seva tercera i darrera encarnació. Aquesta és la missió de Rússia. “El destí històric de Rússia -diu- és subministrar a l'Església universal el poder polític que li cal per a salvar i regenerar Europa i el món.”

Per això demana al poble rus, als pobles eslaus, quina resposta hi donen: “La vostra paraula, *pobles de la paraula* ⁸, és la teocràcia lliure i universal, la veritable solidaritat de totes les nacions i de totes les classes, el cristianisme practicat en la vida pública, la política cristianitzada; és la llibertat per a tots els oprimits, la protecció per a tots els dèbils, la justícia social i la bona pau cristiana.”

Soloviov veu, doncs, una missió de Rússia dins l'Església universal, sota la guia del bisbe de Roma. En el primer llibre de *Rússia i l'Església universal*, que ell mateix diu que és la part crítica i polèmica, Soloviov vol mostrar allò que manca a la Rússia actual per a poder complir la seva missió teocràtica. Allò que li manca és el sentit de l'Església universal.

En el capítol IV d'aquest llibre Soloviov dóna tres característiques de l'Església: una i universal, infal·lible i independent. “Si no fos una i universal no podria servir de base per a la unitat positiva de tots els pobles, i aquesta és la seva missió principal. Si no fos infal·lible no podria guiar la humanitat pel camí veritable. I si no fos independent,

no podria complir cap de les seves funcions socials i, convertint-se en instrument dels poders d'aquest món, mancaria completament a la seva missió.”

Soloviov contraposa contínuament, en aquesta obra, l'Església universal a l'Església nacional russa. I quan parla de submissió de l'Estat a l'Església no vol dir una Església local, sinó l'Església universal; parla simplement d'Estat cristià. En canvi, a Rússia l'Església està sotmesa a l'Estat. El metropolita Filaret havia ja protestat contra el procurador Protàssov, que s'immiscia en afers doctrinals. I també els eslavòfils reaccionaven contra aquesta situació de l'Església sinodal, exaltant el caràcter únic de l'Ortodòxia russa; Soloviov, però, els retreu durament una actitud massa anticatòlica.

Al final ja de la seva vida, el mateix any de la seva mort, el 1900, en la seva obra escatològica i mil·lenarista, *Els tres diàlegs sobre la guerra, el progrés i la fi de la Història universal, amb un breu relat sobre l'Anticrist*, Soloviov veu com en somni la realització de la unió de les Esglésies. Permetin-me de fer-ne un brevíssim resum.

La narració se situa al segle XXI. Després de la invasió d'Europa per part dels asiàtics, que la sotmeten durant mig segle, aquests són derrotats pels exèrcits europeus units i hom crea la Unió d'Estats Europeus.

Apareix llavors l'Anticrist, un home que es presenta com el Crist definitiu, del qual el Crist històric havia estat el precursor. Elegit president vitalici dels Estats Units d'Europa, es converteix en l'amo del món, en emperador de Roma. Se li ajunta un tal Apoloni, meitat asiàtic i meitat europeu, bisbe catòlic *in partibus infidelium*, amb propietats de mag.

L'emperador convoca un concili e c u m è nic a Jerusalem. Les tres confessions cristianes que hi participen són presidides sig-

nificativament pel papa Pere II (cardenal Simone Barionini, italianització de Simon Bar Iona) per als catòlics; per l'estàrets Joan per als ortodoxos; i pel professor Ernst Pauli per als protestants. Aquestes figures corresponen, d'acord amb el que deien ja els eslavòfils, als apòstols Pere (catòlics), Joan (ortodoxos) i Pau (protestants). Com també corresponen a les caracteritzacions tradicionals de cada una de les confessions cristianes les paraules de l'emperador: Als catòlics els diu: "Sé que allò que més aprecieu és l'autoritat espiritual", i promet de restablir el papa a la seu de Roma (d'on havia estat expulsat i s'havia refugiat a Sant Petersburg, amb la condició, és clar, de no fer proselitisme). Als ortodoxos els diu: "Sé que allò més important per a vosaltres és la tradició, les icones, els cants i ritus litúrgics", i els promet de restaurar els edificis eclesiàstics de Constantinoble. Als protestants els diu: "Sé que allò que més aprecieu és el convenciment personal en la veritat i la lliure interpretació de l'Escriptura", i els comunica que ha creat un institut mundial per al lliure estudi de l'Escriptura.

L'emperador Anticrist es guanya una bona part de membres de les tres confessions, mentre que un petit reducte roman amb Pere, Joan i Pau. Llavors l'estàrets Joan desemmascara l'Anticrist i el papa Pere, alçant el bàcul, l'exorcitza i l'excomunica. El professor Pauli tanca el concili declarant que es trenca tota relació amb l'Anticrist.

El reducte cristià, retirat al desert de Jericó, esperant la vinguda de Crist, realitza la unió dels cristians. L'estàrets Joan pren la paraula i diu que ha arribat l'hora de fer realitat l'oració de Crist al sant Sopar per la unitat dels seus deixebles, cosa que fan tots, fosos en una abraçada, i reconeixent la missió de Pere. Llavors, seguint un senyal celestial, s'adrecen cap al sud, cap al Sinaí. Mentrestant, a Jerusalem, l'empera-

dor, amb el cardenal Apol·loni convertit en papa, continua enganyant una multitud de cristians. Però no solament això; i aquí entra un nou element que mostra que la preocupació ecumènica de Soloviov ultrapassa els límits estrictament cristians i inclou també els jueus. De fet, ja abans s'havia revoltat contra els progrms que s'havien produït a Rússia i havia exalçat el poble jueu com a poble escollit, sobretot en el seu llibre *El judaisme i la qüestió cristiana*. Ara, al final del *Relat sobre l'Anticrist*, veiem l'emperador volent enganyar també els jueus, els quals, però, es revoltent. Finalment, com un nou pas del Mar Roig, l'exèrcit de l'emperador és engolit per la Mar Morta i els jueus, tornats a Jerusalem, veuen Crist que els ve a l'encontre. Mentrestant, al Sinaí s'apleguen multituds de cristians guiats per Pere, Joan i Pau i multituds també de jueus i cristians martiritzats per l'Anticrist. Tots junts, ressuscitats, han de regnar definitivament amb Crist.

Ecumenista, filocatòlic, Soloviov roman gué sempre ortodox. Al final del pròleg de la seva obra filocatòlica *Rússia i l'Església universal* es confessa "membre de la veritable i venerable Església ortodoxa oriental o grecorrussa que no parla per sínodes anticànònics ni per empleats del poder secular (això va en contra, d'una banda, dels vells creients i, de l'altra, de l'Església sinodal oficial), sinó per la veu dels seus grans Pares i Doctors." El 13 de febrer de 1896, combrega de la mà d'un sacerdot catòlic rus, no pas de ritu llatí, sinó de ritu bizantí (Nikolai Tolstoi), que comparteix les idees i conviccions de Soloviov sobre la unitat profunda dels cristians⁹. No es tracta d'una, diguem-ne, conversió al catolicisme; això no tindria cap sentit per a ell, car és impossible a un ortodox de convertir-se a allò que ja és. Simplement volgué afirmar, amb un gest profètic, que la seva fe ortodoxa implicava la ratificació de la veritat catò-

lica, com la seva veritat catòlica implicava la ratificació de la seva fe ortodoxa. Soloviov, el dia abans de morir, el 30 de juliol del 1900, rebé els darrers sagraments de mans del sacerdot ortodox del poble veí.

Soloviov era un ortodox que creia fermament en la unitat indissoluble de l'Església de Crist, la seva manifestació divinohumana a la terra, malgrat les divergències humanes dels seus membres. "L'Església -diu- és una i indivisible, cosa que no impedeix de contenir esferes diferents que no han de ser separades sinó clarament distingides; sense això no s'arribarà mai comprendre res del passat ni del present, ni a fer res per al futur religiós de la humanitat." I en un altre moment posa la imatge de la Trinitat divina com a model de la uni-diversitat de l'Església.

En sintonia amb aquestes paraules, el papa eslau Joan Pau II, avui precisament fa set anys, en una visita al Pontifici Institut Oriental de Roma, deia: "Si Pere va fugir de Jerusalem, a través d'Antioquia, fins a Roma, és culpa seva. Podem dir que fou ell qui va crear el problema entre l'Església oriental i l'Església occidental. El va crear una mica, però *felix culpa*, com es diu, *beatum scelus*. Gràcies a ell i gràcies a tots els nostres germans d'Orient que, mantenint la mateixa fe, ens porten l'esperança, l'esperança cristiana d'estar units. Perquè estem units. És una estúpida dir que estem separats, que som germans separats. Sí, és veritat, si es miren fins i tot els vestits: una mica separats, una mica dividits, una mica diferents. Diferents, sí. Però jo confesso aquella fe cristiana que fou també la de Soloviov; no puc acceptar que l'Església estigui dividida. És una l'Església de Crist. Si hi ha divisions, és una altra cosa, s'han de superar, però l'Església és una. L'Església de Crist entre l'Orient i l'Occident només pot ser una, una i unida"¹⁰.

NOTES

1. D'aquest mateix pensament era també, dins el primer corrent, l'humanista Màxim el Grec (1470-1556), actiu a Moscou i enterrat i ven erant al monestir de Sant Sergi. A Itàlia havia estat amic de Girolamo Savonarola i en presència l'execució a la foguera.
2. Una bona selecció d'aquest recull ha estat traduïda al català: *Filocàlia* (Clàssics del Cristianisme 50), Barcelona 1994.
3. De sant Teòfanés el Reclús es pot veure, en català, la seva obra *La vida espiritual* (Clàssics del Cristianisme 64), Barcelona 1996.
4. El seu *Diàleg amb Motovilov* ha estat traduït al català en el llibre d'Irina GORAINOFF, *Sant Serafí de Sarov* (El gra de blat 62), Montserrat 1987.
5. Vegeu la traducció catalana del seu relat: ANÒNIM RUS, *Relats sincers d'un pelegrí al seu pare espiritual* (Clàssics del Cristianisme 2), Barcelona 1988.
6. Una bona síntesi, en català, d'aquest moviment es pot veure en E. VILANOVA, *Història de la teologia cristiana*, vol. III (Col·lectània Sant Pacià 40), Barcelona 1989, pp. 338-347, i en la introducció d'Olivier CLÉMENT al volum Aleksei KHO-MIAKOV, *L'Eslèsia és una - Madímir SOLOVIOV, Els fonaments espirituals de la vida* (Clàssics del Cristianisme 46), Barcelona 1994.
7. Per a les obres de Soloviov (edicions i traduccions) citades en aquestes pàgines, vegeu la bibliografia que acompanya al final aquestes intervencions sobre el pensador rus.
8. Cal explicar aquesta expressió. El mot "eslau" ve, segons uns, de *slava* ('glòria'; vegeu el mot Eslavònia), mentre que d'altres el fan venir de *slovo* ('paraula', d'on Eslòvquia, Eslòvènia). És en aquest sentit que s'ha d'entendre l'expressió de Soloviov.
9. Cal tenir present també la seva relació amb el croat Stroj-majer.
10. Paraules recollides en el butlletí dels ex-alumnes de l'Institut Oriental de Roma, *L'Orientale*, núm. 43 (1994) 8.

Influència de Soloviov

Joaquim Maristany

La figura de Soloviov va ser augural per a la filosofia russa de manera anàloga a com ho fou Puixkin per a la seva literatura. Podem trobar pensament a Rússia, certament, abans de la seva aparició, i ell no va aconseguir de curullar, com desitjava, l'abisme entre eslavòfils i occidentalistes; però l'evolució filosòfica de Rússia es divideix amb Soloviov en un abans i un després. No va influir en vida, car el rudimentari positivisme del moment no ho permetia. És en el curt període dels primers vint anys del segle quan el Simbolisme, artístic i religiós, li serà propici. La cosmovisió simbolista europea, tardana a Rússia, retorna a l'organicisme i exalta el model biològic estètic. Bergson, Proust, Yeats, Joyce, Elliot, George són noms literaris d'un moviment que a vegades s'associa al Modernisme i que impregnà diversos sectors de la cultura. El Simbolisme rus, més encara que el d'altres països, fou una mena de retorn romàntic, i va extreure els trets esteticistes, decadents i apocalíptics anticipats per Dostoievski en *Els posseïts* i somnambulescament reflectits per Beliy en *Petersburg*. Es va donar aleshores una autèntica eclosió de forces creadores en la societat i en la cultura del país que preludejava figurativament la Revolució d'Octubre: músics com Scriabin i Stravinski, pintors com Malevitx i Kandinski, poetes i pensadors visionaris, convergiren en el que s'ha convingut a anomenar Edat de Plata. Soloviov, juntament amb Dostoievski, Nietzsche i Schopenhauer, és un dels referents essencials del Simbolisme rus, i és particularment present en els seus grans poetes A. Blok, A. Beliy, V. Ivanov. Però el seu influx més durador s'exercí en els filòsofs religio-

sos; en els solcs del seu pensament s'elaboraran les construccions especulatives dels germans Troubetskoi, P. Florenski, S. Boulgakov, S. Frank, N. Losski, L. P. Karsavine, A. Losev, etc. La producció escrita d'aquests -a ells em refereixo preferentment- és pràcticament desconeguda a Europa, car les difícils circumstàncies que els envoltaren no afavoriren la seva difusió. Són obres, redactades en rus, que fins fa ben pocs anys es trobaven [només] en perdudes llibreries de l'emigració a París o Londres, i que estaven rigorosament vetades a Rússia. Amb l'excepció de les traduccions de Berdiaiev, de Chestov -pensadors al meu judici menys representatius- i d'alguns altres títols solts en pèssimes edicions, podem afirmar que la filosofia russa està per descobrir, per més que es recullin pietosament les seves restes i s'editin amb devoció en la Rússia actual -el meritori esforç de l'Age d'Homme, com el d'altres escasses editorials europees, comença a principis dels anys vuitanta. He de pensar, per tant, que obres com *La llum sense pos-ta* de S. Boulgakov, *La columna i el fonament de la Veritat* de P. Florenski o *Cosmos antic i ciència contemporània* d'A. Losev, fortament influïdes per Soloviov, són patrimoni de rars especialistes. Quan, fa uns vint anys, vaig proposar una sumària introducció d'alguna d'aquestes obres a la Universitat Autònoma de Barcelona, em van preguntar escèpticament si no m'inventava jo aquesta filosofia.

Immers durant diversos anys en aquest desconegut i apassionant univers, que vaig conèixer a l'Institut rus "Saint Serge" de París, on es respirava encara l'esperit dels seus fundadors, hereus legítims de Soloviov, m'he preguntat més d'un cop com va poder ell fascinar personalitats tan diferents com Boulgakov, Florenski o Losev. Respondre aquesta pregunta suposa explicitar mínimament la meua pròpia

fascinació per Soloviov a partir dels autors esmentats.

* * *

Des de la imatge física a la qualitat espiritual, tot era extraordinari en Soloviov, ens explica un dels seus millors biògrafs, S. Soloviov, i ho afirma també Berdíaiev a *La idea russa*, comparant-lo amb l'enigmàtic Gogol. Fou un pelegrí d'incessant deambular vital i intel·lectual. Va reunir en si mateix elements que solen trobar-se dissociats: el límit fred del seu pensament, transparent i gairebé cartesià, que reprimeix un intens foc interior i assoleix així inimitable bellesa; una pietat gairebé infantil, que aconseguix d'emascarar-se a través de la paròdia o el sarcasme mordaç; és solitari, però freqüenta els salons de l'alta societat com a brillant conversador i deixa un dels millors epistolaris de la literatura russa. Els seus escrits se succeeixen els uns als altres amb sorprenent precocitat i rapidesa en incessant metamorfosi. Sembla com si li hagués estat atorgada la gràcia de la difícil facilitat –un cop més, la comparació amb Puixkin és inevitable. Venera la bellesa creada en la Bellesa increada i intenta gairebé fusionar els dos eros, el diví i l'humà; és el seu m à x i m i vertiginós aconseguint [guany] sofianic en els misteriosos *Encontres* amb Sofia. El seu enigma ens transporta a un misteriós símbol medieval, la Beatriu de *La Divina Comèdia* i de la *Vita nuova*. És un fràgil equilibri que es trencarà a favor d'un eros més pagà i gnòstic en Blok i Belyi.

* * *

Ens fascinen, probablement, Soloviov i els altres filòsofs religiosos russos per la radical verticalitat de la seva afirmació, *unitat totalitat*, i per la circularitat teòrico-pràctica amb què aquesta verticalitat és assumida.

Ambdós aspectes els trobem en dos dels escrits més assequibles de Soloviov, les *Lliçons de la divino-humanitat* i *Els fonaments espirituals de la vida*, i es retroben també en els autors que es mouran posteriorment en la seva àrea d'influència.

L'afirmació vertical, primera peculiaritat d'aquest pensament, és massiva –no exclusiva d'un o altre autor– i es presenta solitària en una època religiosament àtona; amb l'excepció del pensament jueu contemporani, és un cas únic. Els filòsofs russos reivindiquen la integralitat maximalista del Pròleg de sant Joan buidat en categories neoplatòniques, que pogueren ser proclius ocasionalment a traduccions gnostitzants o ambigües. El “tot” precedeix les “parts”, i no a la inversa, com succeeix en l'atomisme o l'individualisme moderns. És un univers holístic en el qual l'inferior mira el superior com el seu fonament: la persona i l'amor creats, en la Trinitat divina; les dues naturaleses del Crist se'ns mostren asimètriques, excloent qualsevol nestorianisme, i en la naturalesa humana estan precontinguts el cosmos i la història –audàcia límit de la *Sofiologia*. Aquest pressupòsit unitari obliga metodològicament i temàticament. Els pensadors russos multipliquen els accessos al real i la pluralitat de sabers i fins i tot de registres expressius –penso en el sorprenent polifacetisme de P. Florenski. Obliga també en l'ordre temàtic. Un assumpte és, idealment, una “unitat múltiple” que ha de redescobrir-se com a tal per a ser entesa. La “sublimació” freudiana, sosté B. Vycheslavtsev en *Eros transfigurat*, no assoleix possibilitat explicativa si no s'integra en una visió global de l'eros i del sublim; el tractament visionari del llenguatge en S. Boulgakov i A. Losev explora les profunditats de la comunicació vertical i horitzontal. Quelcom de semblant passa amb l'estudi historiogràfic d'un autor o d'una època –la monografia de V. Losski

sobre Eckhart, l'assumpció historiogràfica de Plató, de Kant i de l'Idealisme alemany. Aquestes obres aconseguen lluminositat pel simple fet de recuperar la referència a Déu i la semblança divina de les coses sobre el fons de l'oblit i de la dissemblança -*Les arrels humanes de l'Idealisme, El sentit de l'Idealisme* de P. Florenski.

Alguns estudiosos de la *unitotalitat* russa, com A. Besançon, denuncien, ja en Soloviov, una còpia dels grans frescos de l'Idealisme alemany, de Schelling en especial. Existeixen, en efecte, préstecs i elements afins que retroceuen a un fons comú compartit: el neoplatonisme cristià dels Pares grecs i la seva renovació en místics medievals: Escot Eriúgena, Eckhart, Nicolau de Cusa, etc. Però és possible també traçar fronteres. Els pensadors russos creuen que el mite no és reductible al concepte, i l'inclouen en la seva visió dramàtico-personal de la Redempció -V. Ivanov i la seva lectura de la tragèdia antiga i moderna. El pensament religiós rus professa teúrgicament i escatològicament la resurrecció de cada "unitat múltiple" i la de totes elles en la seva integritat. El Dr. Faust es passeja malenconiós per la ciutat, al començament de l'obra de Goethe, mentre escolta els cànctics pasquals del poble en els quals ell ja no creu; Aliosha, en canvi, s'acomia del cos d'Iliusha i dels seus amics, al final de *Els germans Karamàzov*, amb un himne joíós a la Resurrecció.

La circularitat teòrico-pràctica de la *unitotalitat*, l'altra peculiaritat assenyalada dels pensadors russos, deriva de l'anterior. Davant el Déu d'Abraham, davant el Pantocràtor, no té sentit una relació purament teòrica o individual. L'*omnitotalitat* acaba en l'Església, celestial i terrenal, en la qual el pensament religiós respira. No és estrany, per tant, que trobi en el mateix *humus* eclesial un variat repertori temàtic. A començaments de segle, els monjos russos de l'At-

hos es preguntaren sobre l'abast realista o nominalista de la invocació del Nom de Jesús. La discussió no es va limitar al recinte dels dos monestirs [russos] de la Santa Muntanya, sinó que va comprometre grans intel·lectuals com Boulgakov, Florenski, Losev i altres; els va impulsar a confegir profundes filosofies del nom, que en el cas de Losev resultà decisiva en la seva producció ulterior. El mateix va passar amb la reflexió sobre l'expressió artística a partir del culte i de la icona.

En *Els fonaments espirituals de la vida* de Soloviov, traduït recentment al català, podem assenyalar quelcom significatiu al respecte. Soloviov dóna rellevància a tres grans direccions de la vida espiritual que ens desconcerten: la pregària, el pudor o el dejuni i l'almoïna. En *La justificació del bé*, la seva magna construcció ètica, aquestes tres direccions són anomenades "dades primordials de la moralitat" que regulen la nostra relació amb Déu, amb la naturalesa inferior i amb la naturalesa humana. "Els sentiments de pudor, compassió i pietat esgoten el domini de les relacions morals possibles de la vida humana". Tot això coincideix amb el temps fort de la Litúrgia anual, la preparació quaresmal i la celebració de la Pasqua -cicle de l'any. És, per tant, una ètica mítico-ritual de la veneració; una consciència pràctica de la Dogmàtica, tal com podria recomanar-se al simple fidel en la gran Quaresma -penso en la inspirada pregària de sant Efreem, recitada al final de les Hores litúrgiques, admirablement comentada per A. Schmemman en *La grande Carême*.

Potser l'aportació substantiva del pensament religiós rus sigui la seva prodigiosa integritat, que només superficialment podríem rebaixar a simple integrisme. Així m'explico la fascinació de Soloviov i de la seva herència.

Bibliografia de i sobre Soloviov

1. OBRES PRINCIPALS PER ORDRE CRONOLÒGIC

Període teosòfic (1873-1882).

La crisi de la filosofia occidental (1874). *La Sophía* (1876). *Els principis filosòfics d'un coneixement integral* (1877). *La crítica dels principis abstractes* (1877-80). *Lliçons sobre la divino-humanitat* (1877-81). *Tres discursos en memòria de Dostoievski* (1881-83).

Període teocràtic (1883-1889).

La gran controvèrsia i la política cristiana (1883). *Els fonaments espirituals de la vida* (1882-84). *El judaisme i la qüestió cristiana* (1884). *El desenvolupament dogmàtic de l'Església* (1885-86). *Història i futur de la teocràcia* (1885-87). *La Idea Russa* (1888). *Rússia i l'Església universal* (1887-88, publ. 1889).

Període teúrgic (1889-1899).

La bella en la natura (1889). *El sentit general de l'art* (1890). *Sobre la decadència de la visió del món medieval* (1891). *El sentit de l'amor* (1892-94). *Un primer pas cap a una estètica positiva* (1894). *La justificació del bé* (1894-97). *Cartes dominicals i de Pasqua* (1897-98). *El drama de la vida de Plató* (1898). *Filosofia teorètica* (1897-99).

Període apocalíptic (1899-1900).

Tres converses sobre la guerra, el progrés i la fi de la història mundial, amb una curta narració sobre l'Anticrist (1899-1900).

2. EDICIONS ORIGINALS EN RUS

Obres completes, 10 vols., Sant Petersburg, 1911-1914. Reimpreses en 12 vols. a Brussel·les, Foyer Oriental Chrétien, 1966-1969.

3. EDICIÓ COMPLETA EN ALEMANY

Wladimir Solowjew, *Deutsche Gesamtausgabe der Werke*, Freiburg im Breisgau / München, Wewel:

- I. Kritik der abstrakten Prinzipien. Vorlesungen über das Gottmenschentum, 1978.
 - II. Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. 1, 1957.
 - III. Una Sancta. Schriften zur Vereinigung der Kirchen und zur Grundlegung der universalen Theokratie. 2, 1954.
 - IV. Die nationale Frage in Rußland. Eine Bemerkung über E. P. Blavackaja. Der Talmud und die neueste polemische Literatur über ihn in Österreich und Deutschland. Das Judentum und die christliche Frage, 1972.
 - V. Die Rechtfertigung des Guten. Eine Moralphilosophie, 1976.
 - VI. Philosophie, Theologie, Mystik. Grundprobleme und Hauptgestalten, 1966.
 - VII. Erkenntnislehre, Ästhetik, Philosophie der Liebe, 1953.
 - VIII. Sonntags- und Osterbriefe. Drei Gespräche. Kleine Schriften der letzten Jahre, München, Wewel, 1980.
- Erg.-Bd. Solowjews Leben in Briefen und Gedichten, München, Wewel, 1977.

4. EDICIONS EN LLENGÜES ROMÀNIQUES (EN CATALÀ, CASTELLÀ, FRANCÈS I ITALIÀ)

- *Crise de la philosophie occidentale* (1873), París, Aubier-Montaigne, 1947.
- *Leçons sur la divino-humanité* (1877-78), París, Ed. du Cerf, 1991.
- *Els fonaments espirituals de la vida* (1882-84), Barcelona, Proa, 1994.

- *Le judaïsme et la question chrétienne*, Paris, Desclée, 1992. Inclou a més:
 - *Les péchés de la Russie* (1887). *Protestation contre le mouvement antisémite dans la presse* (1890). *Lettre à Faivel Goetz* (1891).
 - *Le développement dogmatique de l'Église* (1885), Paris, Desclée, 1991. Inclou a més:
 - *Réponse à un critique anonyme au sujet du développement dogmatique de l'Église* (1886).
 - *La signification du dogme* (1897). [Signification du dogme de Nicée, "Istina" XXXVII (1992), 229-232].
 - *La Sophia et les autres écrits français*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1978. Inclou:
 - *La Sophia* (1876). *L'Idée Russe* (1888). *Saint Vladimir et l'état chrétien* (1888), suivi de la *Correspondance de Cracovie. La Russie et l'Église universelle* (1889). *Sur la question sociale* (1897). *Correspondance*
 - *La idea rusa* (1888), en el vol. de diversos autors *Rusia y Occidente*, Madrid, Tecnos, 1997.
 - *Rusia y la Iglesia Universal* (1889), Madrid, EPESA, 1946.
 - *Le sens de l'amour. Essais de philosophie esthétique*, Paris, O.E.I.L., 1985. Inclou:
 - *Le sens de l'amour* (1892-94). *Le drame de la vie de Platon* (1898). *La beauté dans la nature* (1889). *Le sens général de l'art* (1890). *Un premier pas vers une esthétique positive* (1894).
 - *Sur les falsifications (du christianisme)*, "Istina" XXXVII (1992), 233-242.
 - *La justification du Bien* (1894-7), Paris, Aubier-Montaigne, 1939.
 - *Trois entretiens sur la guerre, la morale et la religion* (1899-1900), Paris, O.E.I.L., 1984.
 - *L'avvento dell'Anticristo*, Monza, Vita e Pensiero, 1951. Inclou versions abreujades de:
 - *I Tre Dialoghi* (1899-1900). *Breve relazione sull'Anticristo* (1899-1900).
 - *Los tres diálogos y el relato del Anticristo*, Barcelona, Scire/Balmes, 1999.
 - *Obres completes*, ed. integral italiana en curs, sota la dir. d'Adriano dell'Asta, Milán, Jaca Book.
- ### 5. ALGUNS ESTUDIS SOBRE V. S. SOLOVIOV
- BALTHASAR, Hans Urs von, *Gloria. Una estética teológica*, vol. 3, *Estilos laicales*, Madrid, Encuentro, 1987, capítol dedicat a Soloviev, 285-347.
 - CHESTOV, L., "Spéculation et Apocalypse. La philosophie religieuse de V. Soloviev", cap. III del vol. *Spéculation et Révélation*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1981, 22-73.
 - CLÉMENT, Olivier, *Soloviev*, article de la *Encyclopaedia Universalis Albin Michel, Dictionnaire des Philosophes*, Paris 1998, pp. 1420-1422. Amb un contingut molt similar, el lector català té d'aquest mateix autor la introducció a l'edició catalana citada més amunt de l'obra de Soloviev *Els fonaments espirituals de la vida*.
 - DELL'ASTA, A., "Soloviev", *Communio* (edición española) 1991, III, 246-266.
 - DUPUY, B., "Les juifs, l'histoire et la fin des temps selon Vladimir Soloviev", *Istina* XXXVII (1992), 253-283.
 - FRANK, S., "La vision du monde de Vladimir Soloviev", *Istina* XXXVII (1992), 21-29 (orig. 1925).
 - KOJEVNIKOFF (KOJÈVE), A., "La métaphysique religieuse de Vladimir Soloviev", a *Revue d'histoire et de philosophie religieuse* 14 (1934), 534-555, 15 (1935) 110-152.
 - KOZYREV, A. P., "Pour l'histoire du concept d'"unitotalité" chez S.", *Istina* XXXVII (1992), 243-252.

- MEN, A., "L'héritage de Vladimir Soloviev", *Istina* XXXVII (1992), 7-20.
- SOLOWIEV, S. M., *Vie de Wladimir Solowiev par son neveu*, Paris, S.O.S., 1982.
- STRÉMOOUKHOV, V., *Vladimir Soloviev et son Oeuvre messianique*, Lausanne, L'Age d'Homme, 1985.
- WENZLER, L., *Die Freiheit und das Böse nach Vladimir Solov'ev*, Freiburg/München, Karl Alber, 1978.
- ZENKOVSKY, B., *Histoire de la philosophie russe* (2 tomes), Gallimard, Paris, 1953, vol. II, 9-73.