

SPIRITUALITÀ ED ETICA NELLA RIFLESSIONE DI V.S. SOLOV'EV: FECONDITÀ DI UNA PROPOSTA

FRANCO MUSCATO

Oltre un secolo fa, intorno agli anni '80, Vladimir Sergeevic Solov'ev (1853-1900) scriveva: "Se vogliamo realmente una vita libera e perfetta, siamo tenuti a confidarci e a darci a Colui che può liberarci dal male e darci la forza del bene, a Colui che in eterno possiede la libertà e la perfezione"¹. Questa affermazione non è estemporanea nell'economia del suo pensiero; essa, anzi, esprime molto bene il nucleo essenziale della sua filosofia religiosa, i cui elementi caratteristici sono: un vivo senso della trascendenza e una percezione dello *spirituale* - seppur in senso lato - colto in ogni ambito della realtà. Per un accreditato slavista come E. Lo Gatto (che ha curato, tra il resto una parziale traduzione in lingua italiana della poderosa opera sulla morale filosofica del nostro autore) due sono i tratti decisivi, i fattori portanti attorno ai quali ruota l'asse della produzione solovieviana: "l'intuizione mistica e il desiderio di comprendere la dottrina cristiana razionalmente"².

Come è noto Solov'ev ha riflettuto e scritto su molti temi e si è occupato di molti problemi: dalla filosofia speculativa alla poesia, dalla storia delle dottrine all'ecumenismo, dall'estetica alla morale e alla spiritualità; in una parola la sua riflessione è allo stesso tempo teologica e filosofica, morale e mistica insieme³.

¹ *I fondamenti spirituali della vita*, 28, (*Duchovnye osnovy jizni*) tr. it. di A. Palmeri, Bologna 1922.

SIGLE: FS= *I fondamenti spirituali della vita*; GB = *La Giustificazione del Bene*; BNU = *Il bene della natura umana*; BN = *La bellezza della natura*.

² *Il bene della natura umana*, Paravia, Torino 1922, xxi. Si tratta della traduzione in italiano della prima parte di *La Giustificazione del Bene (Opravdanie Dobra. Irvstennaia Filosofia)*. L'edizione francese della stessa ha, invece, per titolo *La Justification du bien*, Paris 1939, tr. du russe par T. D. M.; il testo originale è rinvenibile anche in Socineniia v dvux tomax, Akademiia Nauk CCCP Institut Filosofii - 'myslj', Moskva 1988, 47-548).

³ Le Opere di Solov'ev sono state pubblicate per la prima volta a S. Pie-

Per parte nostra con questo contributo vogliamo focalizzare gli elementi essenziali del suo pensiero *spirituale* così come appaiono soprattutto in due sue opere: *I fondamenti spirituali della vita* e *La Giustificazione del Bene. Filosofia morale*. Il primo saggio risale agli anni 1882/84, quando cioè, sta per iniziare la sua stagione di maggiore attività intellettuale ed editoriale; il secondo al 1894/1896, appartiene al periodo più maturo della produzione solovieviana⁴. Accenneremo anche ad un suo scritto che è del 1889 e che tocca il nostro tema: *La bellezza della natura*.

Ed ecco il nostro modo di procedere: dedicheremo un primo paragrafo alla spiritualità di Solov'ëv, un secondo all'analisi di alcune sue centrali affermazioni che - da sé stesse - mostreranno la forza etica del suo pensiero e l'attualità feconda della sua proposta.

1. Solov'ëv e la spiritualità: la fede cristiana, radice dell'unità/bellezza dell'uomo, del cosmo, della storia.

Per prima cosa, occorre notare che la sua concezione della spiritualità affonda le radici in quella tradizione spirituale tipica dell'Oriente cristiano per la quale occorre "assimilarsi a Dio per via di conoscenza e di santità"⁵. E, secondo la testimonianza di

troburgo in 9 volumi dal 1901 al 1907 e ripubblicate in 10 volumi dal 1911 al 1914. La terza edizione (riproduzione anastatica) è stata fatta a Bruxelles, dal 1966 al 1969 in 12 volumi. Con l'avvento della *perestroika* gorbacioviana è rinato anche in Russia l'interesse per il pensiero del nostro A.; ne fa testimonianza, tra l'altro, l'edizione di alcune sue opere (*Socineniia v dvux tomakh*) a cura della Akademiia Nauk CCCP Institut Filosofii - 'myslj', Moskva 1988). Fondamentale rimane l'edizione critica in 8 voll. in lingua tedesca (DG = *Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew* Hrsg. v. W. Szyllkarski, W. Lettenbauer, L. Müller, Freiburg i. B./München 1953-1978 Bd.1-8).

⁴ A queste due fonti alle quali faremo esplicito riferimento - essendo i due lavori principali - andrebbero aggiunti gli sviluppi circa l'aspetto sofiano e sofologico derivante dal rapporto di creaturalità del mondo e dell'umanità nei confronti di Dio. Tali sviluppi sono presenti soprattutto ne *La Sophia* (Lausanne 1978; tr. it. Paoline 1997) e ne *La Russia et l'Eglise universelle* (tr. it., Milano 1989). Ma ciò richiederebbe un lavoro a parte.

⁵ T. Spidlik commenta: "Questa espressione di Dionigi l'Aeropagita esprime molto bene la nozione di teologia tipica dei Greci: è conoscenza e santità che rendono la contemplazione "visione", "assimilazione", cioè somiglianza con Dio" (*La spiritualité de l'Orient Chrétien. Manuel systématique*,

Vl. Lossky, la Tradizione orientale, è il frutto di una armonica sintesi di mistica e teologia, esperienza personale del mistero e dogma della Chiesa; in una parola non c'è in essa "una mistica cristiana senza teologia, ma anche non si dà teologia senza mistica..."⁶. A tale *via di conoscenza* teologica e mistica, Solov'ev si riaggancia soprattutto quando richiama e cita i Padri Greci. Ma non sono da trascurare anche alcune sue personali esperienze considerate come autenticamente "mistiche". In quest'ultimo ambito è stata effettuata una lunga e dettagliata analisi, pubblicata come *Tesi di Dottorato* da parte di M. George, il cui titolo *Mystische und religiöse Erfahrung bei W. Solowjew*, è già abbastanza significativo⁷. L'ambiente vitale nel quale Solov'ev visse la propria fede e spiritualità, fu quello della Tradizione della Chiesa Ortodossa, con la sua liturgia e la mistica, con l'arte iconografica e l'ansia del divino, con la realtà della divinizzazione (θεοσις) dell'uomo e la tensione escatologica di un mondo da trasfigurare.

Per dare ragione di questo assunto esaminiamo - brevemente - come si configura il rapporto dell'autore⁸ con detta spiritua-

Rome 1978, 310). Cf. anche: MANZONI G., *Spiritualità della Chiesa d'Oriente*, Bologna 1993; BOSCO N., *L'Europa e il suo Oriente. La spiritualità del cristianesimo orientale*, Napoli 1993.

⁶ LOSSKY VL., *Teologia mistica della chiesa d'oriente*, Bologna 1985 2a, 4.

⁷ GÖTTINGEN 1988; si vedano in particolare le pp. 35-73 e 102ss.

⁸ *Alcune annotazioni essenziali sulla sua vita*: Nasce a Mosca il 16 Gennaio del 1853, quarto di 12 figli, in una famiglia molto religiosa (il nonno materno che molta influenza ebbe su di lui, era sacerdote). Ciononostante, a 13 si professa ateo, toglie le icone dalla sua camera, si dedica a studi di scienze naturali. Nel 1869 s'iscrive alla Facoltà di Lettere che subito abbandona per quella di Scienze. Dopo 2 anni, deluso anche di quest'ultima, si dedica alla filosofia. Un anno dopo ha la prima esperienza mistica (durante un viaggio in treno sviene ma è soccorso da una giovane; quando riprende conoscenza gli sembra di vedere, chino su di sè, il volto di una donna trasfigurata: la Sofia). Nel 1875 è a Londra (Al British Museum) dove s'immerge nella lettura di testi cabalistici e si occupa di occultismo. Ha la seconda apparizione della Sofia, seguita da un immediato viaggio in Egitto (qui la Sofia gli si manifesta in un'esperienza avventurosa per la terza volta). Nel 1881 dopo l'assassinio dello zar Alessandro II, Solov'ev chiede la grazia per gli attentatori. Ciò gli vale la proibizione di parlare in pubblico e le dimissioni dall'università. Per poter vivere lavora come pubblicista. Con *La grande contesa e la politica cristiana* (1883), rompe con i circoli Slavofili e invoca la riunificazione delle chiese finalizzata alla *cristianizzazione* del mondo. Nel 1891 è nominato direttore della sezione filosofica dell'Enciclopedia Brockhaus-Efron.

lità, cercando di cogliere il suo tipico modo di porsi dinanzi al mistero, e, successivamente la sua visione della vita spirituale e dell'etica.

a) *La contemplazione del mistero cristiano*: mistica della mente, mistica del cuore.

Molto succintamente possiamo qualificare il suo modo di porsi dinanzi al soprannaturale in questi termini: la contemplazione del divino presente e operante nella storia e nella creazione è sorgente di creatività e di unità. Il rapporto dell'uomo con Dio/Spirito è tale da coinvolgere tutte le sue potenze (a partire dalle sue facoltà raziocinative) e ne determina il suo inserimento nel mondo (intriso e *animato* dalla divina sapienza - la Sofia della tradizione greca). Detto altrimenti Solov'ëv è fortemente interessato alla realtà dello Spirito presente nell'uomo e nel mondo (si veda la sua tipica categoria di *'anima del mondo'*) al punto da sfiorare il panteismo. Su questo aspetto vale la pena fare una breve considerazione.

Se è vero che sulla scia di Schelling e di Swedenborg⁹, ha utilizzato il concetto di Assoluto come Tutto-Uno (*All-Eins, All-Einheit*) deve essere altrettanto vero che l'approccio solovieviano, seppur non privo di qualche ambiguità e incompletezza, è, tuttavia, riconducibile nell'alveo della tradizione spirituale orientale. Infatti egli s'ispira, per ciò che concerne il tema di sopra, a Gregorio di Nissa, allo Pseudo-Macario, oltre che a Diadoco di Foticea; ma anche Isacco di Ninive, Simeone il Nuovo Teologo, Gregorio Niceforo, Gregorio Palamas, sono da annove-

Nel Febbraio 1896 riceve la comunione da un sacerdote cattolico. Nell'estate del 1900 spassato da una grave malattia agli occhi e sotto l'impressione dell'immagine della 'pallida morte' pubblica i Tre Dialoghi. Seminconsciente nelle ultime settimane la sera del 31 Luglio spira in casa di amici a Uzkoë (non lontano da Mosca) pregando per gli Ebrei.

⁹ Secondo D. Stremoukhoff (*Vl. Soloviev et son oeuvre messianique*, Paris 1935; Réédité: Lausanne 1975) Solov'ëv mutuerebbe da Schelling il concetto di Assoluto secondo il ritmo caro alla filosofia tedesca idealistica di opposizione e di identità che permette di introdurre la natura e le idee in Dio. Solov'ëv, inoltre, s'inspirerebbe a Schelling quando analizza la vita dell'Assoluto che, per definizione, deve l'essere unità di sè e dell'Altro da sè, e che, manifestandosi si differenzia in una triunità e determina tre aspetti del suo Altro. L'essere assoluto, considerato nella sua manifestazione, riceve il nome cabalistico di *Ain-Soph*: e qui si accosterebbe a Swedenborg. Altri, come Bulgakov e Florenskij, pur non negando l'influsso sul Nostro di detti autori, sottolineano soprattutto l'originalità della speculazione sofiologica solovieviana.

rare tra gli autori più citati nelle sue opere: insomma i maggiori rappresentanti della spiritualità bizantina antica e medievale (monaci del monte Athos del 14° secolo) oltre che russa (S. Sergio di Radonez, S. Serafino di Sarov, Teofane il recluso, ma anche la scuola del rinomato monastero *Optina Pustin*). Così, Solov'ev si alimenta alle fonti della *Filocalia* e degli scritti più rappresentativi della corrente spirituale dell'esicasmismo per la quale la contemplazione - θεωρία - è finalizzata al raggiungimento dell'ἀπαθεια-απαρρασσια (assenza di passioni, tranquillità dell'anima).

Ciò premesso, non possiamo non annotare l'evidente sforzo di Solov'ev nell'additare nello Spirito la forza propulsiva ed unificante contro la "disgregazione" e il "disorientamento del mondo". Infatti egli si muove sul terreno di una categoria tipica del suo pensiero: l'*unitotalità*, nel senso che la sua è una filosofia che intende abbracciare la poesia, la mistica e quelle branche del sapere che mettono in evidenza l'origine e lo sviluppo dell'anima umana complessivamente intesa come νοῦς, ψυχή, πνεῦμα. Questo 'sapere integrale', cioè unitotale, è finalizzato a tenere sempre stretti i suddetti legami tra Dio-creazione-mondo. Insomma Solov'ev, si preoccupa di tenere unita la riflessione su Cristo-umanità-chiesa, in rapporto allo Spirito, onde sottolineare - con insistenza - l'incarnazione di Cristo come qualcosa di "essenzialmente legato a tutta la storia del mondo e dell'umanità"¹⁰.

In tal senso si deve inquadrare il brano che segue: "Dopo che gli occhi del suo [dell'uomo] spirito si sono aperti e hanno visto la divinità nella luce e nella ragione, il suo essere morale vuole rivelarsi mediante la sua unione con la divinità, un'unione non già di tipo contemplativo soltanto, ma reale e sostanziale: esso vuol infrangere le catene del suo essere individuale, e congiungere il suo cuore angusto al cuore dell'universo, al cuore che tutto abbraccia e contiene" (FS, 65-66).

Il disegno antropologico qui tratteggiato da Solov'ev è davvero originale. A partire dalla categoria biblica *immagine*, ripresa e sviluppata dai Padri della Chiesa, vede l'uomo come impregnato dello Spirito, tutto *intriso* di divino fin nella sua realtà più intima. Perciò, essendo *costituzionalmente* aperto a Dio, lo sce-

¹⁰ *Lezione XI e XII, Sulla Divinoumanità* (e altri scritti), Milano 1990 2a (Intr. di S. Givone), 189. Un primo tentativo di inquadrare la sua filosofia religiosa lo ha fatto L. Gancikoff: *I principi fondamentali della filosofia religiosa di V. Soloviev*, Milano 1927.

glie come suo unico bene, e trova in lui la propria libertà nel grado più elevato. Di conseguenza si libera della propria individualità egoistica e contribuisce, diventando egli stesso un *essere divinizzato*, alla trasformazione universale degli uomini e del cosmo in Dio.

Ovvio che tutto ciò non è immediato e non è dato per scontato; la tragica possibilità del peccato, alla quale sono dedicate molte pagine de *I fondamenti spirituali della vita*, è onnipresente. Per questo è necessaria, anzi, indispensabile l'azione della Grazia della quale ne parla come di un "principio" essenziale nella vita dell'uomo nel passo seguente: "Da sé stesso l'uomo non può creare il principio di questa nuova vita migliore dal nulla. Esso deve sussistere fuori della nostra volontà. Noi dobbiamo ricevere questa nuova vita. La realtà della Grazia che trasforma è tanto più evidente e autonoma dall'uomo, quanto più questi constata la sua propria incapacità di attingere e pervenire alla vera vita, immortale" (FS, 23).

Questo *stress* sulla presenza di Dio e dello Spirito nell'uomo mediante la sua Grazia, rende più prossimo il suo pensiero alla sensibilità della teologia e della spiritualità moderna, laddove si privilegia la categoria della presenzialità quale via di accesso preferenziale al trascendente¹¹. D'altronde, un rapporto vero con Dio da parte dell'uomo, deve portare questi a fare la volontà divina, non come costrizione ma quale atto di culto maturo e profondo: l'offerta della propria volontà, in quanto dono di risposta al Dono (Grazia) di Dio¹². Fermo restando che, come Solov'ëv argomenta, tutto ciò avrà il suo pieno e naturale compimento alla conclusione del tempo escatologico, quando Dio sarà "Tutto in tutti" (1Cor. 15, 28).

Ma bisogna pur aggiungere che la riflessione *spirituale* solovieviana si nutre e si esprime in una contemplazione che è, a sua volta, frutto di una particolare attenzione per il *bello*. Afferma-

¹¹ Per questo argomento cf il saggio di POLLANO G., *Dio presente e trasformante*, Torino 1993, 32-58. In generale: SECONDIN B.-GOFFI T. (edd.), *Corso di Spiritualità. Esperienza-sistemica-proiezioni*, Brescia 1989.

¹² Altrove è detto: "nella vera preghiera l'uomo offre a Dio la più elevata vittima spirituale, il sacrificio della sua volontà, e unisce questa con la volontà divina nella risoluzione: *sia fatta la tua volontà*, egli si assimila per la sua attività all'ingiunzione divina: voglio misericordia e non sacrificio, cioè non voglio prendere dal prossimo, ma voglio dargli; non voglio vivere a spese di un altro, ma voglio che un altro viva a mie spese" (FS, 34).

zioni come la seguente tratte da *La bellezza della natura*, testimoniano e confermano il nostro assunto: "Dire che la bellezza è un oggetto di contemplazione disinteressata, o dire che è fine a se stessa, significa semplicemente affermare che essa non è mezzo per fini che le siano estranei: definizione, questa, assolutamente giusta ma puramente negativa e priva di contenuto"¹³. Per il nostro autore, la bellezza nella natura è l'espressione di un ideale: è l'incarnazione di un'idea, e, in questo senso, essa non è tanto di ordine filosofico, bensì teologico¹⁴. In breve, l'elemento poetico e il fattore estetico risultano determinanti per la comprensione del pensiero di Solov'ëv; senz'altro lo caratterizzano fortemente in alcune sue articolazioni fondamentali, anche se non da sole, come testimoniano le pagine che seguono.

b) *Visione unitaria della vita spirituale ed etica*: la perfezione delle potenzialità interiori dell'uomo e dei popoli, nella prospettiva dell'unità.

Per Solov'ëv la vita spirituale, che ha una notevole connotazione etica, si sviluppa all'interno di due traiettorie: da un lato l'uomo è chiamato a perfezionare le sue potenze interne ed esterne, umane e divine; dall'altro tutto l'impegno dell'uomo *spirituale* è proteso alla tensione di unità che accompagna il cammino di unificazione dei popoli e delle nazioni. Pensiamo di non sbagliarci, individuando in questi elementi essenziali, le coordinate fondamentali dell'etica solovieviana, che manifestano, tra

¹³ Questo saggio, tradotto in italiano da A. Dell'Asta, è parte di una raccolta di più scritti dal titolo *Il significato dell'amore* e contiene: *La bellezza della natura*, *Il significato universale dell'arte*, *Il primo passo verso un'estetica positiva*, *Il dramma della vita di Platone*, Milano 1983, tit. or.: *Smysl ljubvi; Krásota v prirode*, *Obscij smysl iskusstva*, *Pervyj scag k položitelnoj estetike*, *Ziznennaja Drama Platona*; si veda anche: *Sobranie Socinenij*, VI, 33-74.

¹⁴ "Non si tratta di filosofia estetica, ma di teologia: teologia dell'unità, teologia della Presenza, teologia dell'Incarnazione e della trasfigurazione finale", afferma M. Tenace che vede nella elaborazione solovieviana un autentico luogo teologico (Estratto di Tesi di Dottorato *La beauté comme unité spirituelle dans les écrits estétiques de V. Solov'ëv*, Roma 1991, Pont. Univ. Gregoriana, 10 [nostra traduzione dal francese]; l'edizione italiana successiva [Lipa, Roma 1995] è più ampia). In tal senso, si possono tracciare le piste di approfondimento del suo pensiero: il tema dell'unità nel Cristo (la sua perfetta Divino-umanità); il tema dell'unità nell'uomo (*immagine di Dio*) e della presenza dello Spirito); il tema dell'unità nella materia, ovvero il dato della creazione, nella quale l'uomo è l'interlocutore del Creatore.

l'altro, una particolare visione della vita e del mondo. Infatti, la sua Weltanschauung consiste nella proiezione di un mondo pienamente trasfigurato dalla Grazia, alla quale l'uomo partecipa e coopera volontariamente con l'esercizio di atti morali buoni. In un passo del 1° capitolo de *I fondamenti spirituali della vita*, viene affermato: "Solamente con la volontà l'uomo può separarsi dal male, e solamente con la volontà egli può riconoscere il bene per essenza o Dio. La fede in Dio, essendo un'arcana reciproca relazione fra la Divinità stessa e l'anima umana, esige la cooperazione diretta alla volontà umana" (FS, 26).

Inoltre, occorre mettere la preghiera al principio di ogni vera azione per essere certi che il nostro agire morale sia un riflesso della santità di Dio nel Quale il bene "si trova pienamente e perfettamente"¹⁵. La perfezione dell'uomo consiste, così, nell'adeguare la sua volontà a quella di Dio, senza per questo esservi assorbita anonimamente; piuttosto essa è chiamata a cooperarvi liberamente e attivamente (Solov'ëv si rifà ad un'altra categoria tipica orientale: la sunergeia). Afferma, infatti, chiaramente: "La volontà umana, che liberamente si dà alla volontà di Dio non è assorbita da questa, ma si congiunge ad essa, e costituisce una nuova forza divino-umana la quale è atta a compiere le opere di Dio nel mondo dell'umanità" (FS, 26).

Da questa concezione della spiritualità che è fortemente impregnata di valori etici, e - tuttavia - conforme alla rivelazione biblica (basta richiamare alcuni dati biblici riportati e commentati: *fare la volontà di Dio*; primato del *comandamento nuovo*; misericordia; salvezza collettiva e non individualistica, ecc.) nasce una visione del tutto nuova della legge. Questa non può essere intesa soltanto come tutela degli interessi del singolo. In una lettera a Ms. Huret, che la riporta nella sua *Enquete sur la question sociale*, Solov'ëv scrive: "Insisto sul punto principale: bisogna assolutamente che la proprietà non sia basata sull'interesse materiale solamente, ma che abbia anche un rapporto di dovere tra l'uomo e il mondo inferiore; onde evitare che l'egoismo debba essere esteso (étendu) alle cose, essa deve realizzare la *solida-*

¹⁵ Il testo in forma completa suona così: "La fede senza le opere è morta, e la preghiera è il primo atto, il principio di ogni vera azione. Credendo in Dio, noi dobbiamo credere che in Lui tutto il bene trovasi pienamente e perfettamente, altrimenti egli non sarebbe Dio" (Ibidem).

rietà universale concentrata in dei limiti determinati¹⁶. Dunque, la Legge deve avere di mira, in modo tutto particolare, il bene collettivo. Nella visione morale solovieviana, interessi del singolo e della collettività non possono essere in contrapposizione, soprattutto in una *società cristiana*, dove il cristianesimo è chiamato - secondo l'A. - a svolgervi un ruolo attivo, incisivo. Anche l'osservazione di von Balthasar, secondo il quale Solov'ëv "viveva fino alla follia la sua idea di un cristianesimo pratico"¹⁷, va inquadrata in questo preciso contesto.

Un altro aspetto dell'agire spirituale/morale dell'uomo è l'importanza attribuita alla categoria della *κενοσις* estesa a tutto il messaggio cristiano, tanto a livello dell'impegno del singolo quanto della collettività. "La libera rinuncia, l'annientamento del sè egoistico (in russo: *samootricanie, samootverzenie*) dell'umana volontà, nel pensiero e nell'azione è secondo Solov'ëv, l'unica via per il riscatto dell'uomo dall'egoismo in vista della salvezza (*spasenie*), come anche per mantenere alto il livello di unione con Dio. Essa ha il suo fondamento e il modello nell'autoabbassamento, ovvero l'umiltà di Cristo (*ταπεινοσις*, in russo: *smirenje*), nella sua automutilazione, nel suo autoannientamento fino alla morte..."¹⁸. Insomma, il cristiano può raggiungere la liberazione dal sè parziale ed egoistico (in vista del *totale*), assumendo gli atteggiamenti di umiltà/annientamento di Cristo descritti nella Lettera di S. Paolo ai Filippesi (2, 6-11). Il suo comportamento morale ha la radice in una totale purificazione del pensiero, in un abbassamento che deve praticare la mente già in quanto facoltà in grado di produrre il concetto. Questo stato di radicale *umiltà intellettuale*, descritto dal Nostro, si può definire *gnoseologia kenotica* (M. Georghe).

In questa prospettiva s'innesta l'idea (ideale) dell'unificazione degli uomini tra di loro, della loro storia, cultura, vita concreta, all'interno delle quali la *religione* assume un posto di prima grandezza. Questo rapporto religiosità/socialità gioca un ruolo rilevante nell'economia del pensiero solovieviano; esso, messo a confronto con tutta una serie di questioni, quali la crisi della filosofia occidentale, il problema dell'unità delle Chiese, il

¹⁶ *Enquete sur la question sociale*, Paris 1897, 313 [traduzione nostra].

¹⁷ BALTHASAR H. von U., *Soloviev*, in *La Gloire et la croix*, Stiles, III, Paris 1968, 180.

¹⁸ GEORGHE M., o.c., 112.

rapporto Oriente-Occidente, la realtà del marxismo e l'analisi della questione sociale, il problema della riconciliazione della fede con la cultura etc. mostra tutta la sua validità ancora ai nostri giorni. E' da notare, in tutto ciò, come l'idea dell'unità¹⁹, per Solov'ëv - espressa con diverse accentuazioni e in diversi contesti - sia la dominante ultima; lo stesso si dica dell'idea dell'universalità. Infatti, come osserva E. Lo Gatto, il principio dell'universale è "messo a base del concetto della morale: esso deve non solo unire gli uomini tra loro ma realizzare anche il legame con la natura e il mondo esterno; nel campo puramente umano l'elemento universale della morale trova espressione nel fatto che le si sottopongono egualmente i fenomeni della vita economica, sociale e statale" (BNU, xxii- xxiii).

In tale ambito di problemi, si potrebbe richiamare l'orizzonte storico-culturale nel quale Solov'ëv si muove. Si dovrà allora ammettere che il taglio *sociale* che caratterizza la sua riflessione sul dogma cristiano ha voluto essere una risposta - in parte esauritiva - alla critica del socialismo e del positivismo al Cristianesimo della fine '800. Senza dire, inoltre, che il suo approccio speculativo alla teologia dello Spirito - anche se dovesse risultare incerto ed impreciso - vuole essere, per certi aspetti, un tentativo di confronto e di dialogo con l'idealismo di marca hegeliana, ma soprattutto l'assunzione di una opzione teologica in direzione etica.

2. Spiritualità ed etica nel pensiero di Solov'ëv: riflessione critica e argomentazioni attualizzanti.

In questa seconda parte intendiamo verificare quanto fin qui enucleato alla luce di alcune centrali affermazioni di Solov'ëv in fatto di spiritualità e di riflessione morale. Vogliamo, molto semplicemente riportare il suo pensiero, limitandoci a chiosarlo e - brevemente - contestualizzarlo, nella prospettiva dell'A. stesso

¹⁹ Abbiamo sviluppato alcuni aspetti di questo tema nel nostro "Dimensione ecclesiologica ed ecumenica del pensiero di V.S. Solov'ëv: la ricerca dell'unità nella Chiesa e nel mondo", in 'Studia Patavina', 2 (1993) 345-366 e in "L'universalismo di v. s. Solov'ëv e la prospettiva ecumenica dell'unità della Chiesa e dell'unità del genere umano" in 'Nicolaus' 1-2 (1996) 204-225.

che cercheremo di comprendere come dal di dentro. Lo facciamo in 4 momenti successivi, nel seguente ordine.

2.1. Alle origini dell'agire cristiano: il dono della vita in Grazia oltrepassa il regime della legge.

Da sempre l'uomo si pone una primaria domanda sul *fondamento* della vita e dell'esistenza: cos'è la vita? Perché esisto? Qual è il senso di ciò che sono e di ciò che faccio?

Nasce qui una *prima* riflessione *problematica*: l'uomo è fatto per l'immortalità, eppure sperimenta di continuo nella sua vita gli effetti della morte. Solov'ev si pone anch'egli di fronte a questo problema che segna come l'inizio dell'impegno etico. La risposta che cerca di fornire a tali quesiti fondamentali la offre sviluppando i seguenti concetti:

“Due desideri, che hanno relazioni mutue di parentela come due ali invisibili, elevano l'anima umana ad di sopra del resto della natura: il desiderio dell'immortalità e il desiderio della verità o della perfezione morale. L'uno senza l'altro non ha senso. La vita immortale, separata dalla perfezione morale, non è un bene. E' poco essere immortale; è necessario mostrarsi degno dell'immortalità mediante il compimento di tutta la verità (...). Parimenti la perfezione, soggetta alla corruzione e all'annientamento, non è un vero bene. Un'esistenza immortale senza verità e perfezione sarebbe un eterno supplizio; una giustizia, priva d'immortalità un'immensa ingiustizia” (FS, 11).

Dunque, c'è come un intimo legame tra desiderio di immortalità e pratica della giustizia, espressione concreta della perfezione umana realizzata su questa terra. Proprio perché l'uomo non si accontenta mai delle proprie realizzazioni raggiunte - del resto sempre limitate e imperfette - ma aspira ad uno stadio sempre superiore, sente un intimo impulso a fare tutto e solo ciò che è bene in sé, che ha una valenza morale. Questa tensione fondativa del suo essere e agire è ulteriormente sviluppata nel modo seguente.

“L'uomo lasciato a sè stesso non potrebbe tutelare la sua vita, né la sua dignità morale; esso non ha la forza di sfuggire alla sua morte fisica, e alla sua morte spirituale. Seguendo l'istinto della natura, noi vorremmo vivere sempre, ma la legge della natura umana non ci dà una vita eterna e ci limita al solo suo desiderio. La ragione e la coscienza ci spingono nella ricerca, del vero, ma la legge della ragione umana e la voce della coscienza

ci convincono della nostra falsità, non ci danno la forza di attuare il vero, e non ci rendono degni, dell'immortalità" (FS, 11-12).

Inoltre, l'uomo si rende conto che non è fatto per le cose materiali; tutto ciò che cade sotto la legge della natura non lo soddisfa. Esigenze e aspirazioni innate che lo proiettano sempre oltre, alla ricerca del vero e profondo significato della vita che "nasconde il suo scopo in se stessa" e lo convincono che "noi viviamo per la vita stessa" (FS, 18-19).

Al di là dei suoi istinti fondamentali (riproduzione e affermazione di sé) nell'uomo si manifesta una volontà di vivere in senso qualitativo. Afferma ancora Solov'ëv: "L'uomo non solo comprende col suo spirito l'insufficienza della via della natura, come, una via che conduce alla morte e all'annientamento ma nella sua coscienza riconosce anche questa via come un peccato, come qualcosa da non farsi. Questo concetto del peccato, o d'illecito, è un concetto puramente umano, un concetto al di sopra della natura. Tutta la nostra moralità è riposta su di esso" (Ibidem).

In questo contesto, peccato e legge hanno la funzione di scandire i ritmi dell'azione morale dell'uomo nel suo passaggio dal livello della natura a quello della Grazia. E come "la via della natura conduce alla morte naturale, parimenti la via della legge conduce alla morte spirituale" (FS, 20).

Commentando il brano biblico di Rom 7, 9-11 ("*Un tempo vivevo senza la legge. Ma, sopraggiunto quel comandamento, il peccato ha preso vita e io sono morto; la legge, che doveva servire per la vita, è divenuta per me motivo di morte*") Solov'ëv accenna al concetto di legge come aiuto soprattutto nelle manifestazioni esterne della volontà umana: la legge mostra ciò che non si deve fare ma non ciò che si deve fare.

E' proprio qui che viene sviluppato progressivamente il ruolo della coscienza come facoltà che sveglia l'uomo e lo fa conscio della sua vera dignità e vocazione e lo proietta nel regime della Grazia. La coscienza orienta la natura, aiuta a distinguere il bene dal male ma non ha la forza trasformare la natura, di sconfiggere il male. E' ancora la teologia paolina presente nel testo biblico di Rom. 7, 14ss ("*c'è in me il desiderio del bene, ma non la capacità di attuarlo; infatti io non compio il bene che voglio, ma il male che non voglio*") a suggerire il passaggio successivo alla realtà della Grazia. Anzitutto c'è una presa di coscienza dell'impotenza radicale dell'uomo, negativamente, per il fatto di non

riuscire a fare il bene, positivamente, per non poter da solo elevarsi al piano di Dio. Proprio a partire da questa constatazione, ci si apre a Dio il Quale interviene mediante l'economia della sua Grazia che, è, appunto, dono gratuito: "Da sé stesso l'uomo non può creare il principio di questa nuova vita migliore dal nulla. Esso deve sussistere fuori della nostra volontà. Noi dobbiamo ricevere questa nuova vita... Questa nuova vita del bene o della salvezza, che si largisce all'uomo, si chiama per tal motivo *Grazia*" (FS, 23).

La Grazia è, dunque, qualcosa di libero e gratuito; è la mano tesa di Dio all'uomo perché egli raggiunga la pienezza della vita (beatitudine). Con gli atti della volontà trasformata dalla Grazia, l'uomo coopera alla salvezza: si separa dal male e riconosce il bene per essenza: Dio come "Bene esistente, cioè, essere che per sé stesso possiede la pienezza del bene ed è la fonte della Grazia" (Ibidem).

Occorre, anzitutto riconoscere la Fonte della Grazia: Dio. Ciò equivale a mettersi interiormente in movimento verso Dio, non solo per evitare il male, il peccato, ma per godere della sua amicizia. Ovvio che per allontanare il male e il peccato occorre invocare l'aiuto della Grazia. La constatazione della presenza del peccato nell'uomo e nel mondo, comporta una totale rinuncia a se stessi, alla propria volontà che in quanto semplicemente umana è portata a fare a meno della Grazia. Perciò l'uomo collabora attivamente, liberamente con Dio e con la sua Grazia, rinunciando alla propria volontà nella quale si annida il male radicale suo e del mondo. Questo atto di volontà (buona) è anche un atto di fede oltre che di morale: "Credere in Dio è la nostra obbligazione morale. L'uomo può non compiere la sua morale obbligazione, ma in questo caso inevitabilmente perde la sua dignità morale. Credere in Dio, significa riconoscere che (il) bene sussiste al di fuori della nostra natura e della nostra ragione, un bene che è qualche cosa esistente di per sé" (FS, 27).

2.2. Preghiera, sacrificio e misericordia: donazione a Dio e servizio al prossimo.

In questo contesto, la preghiera appare come l'atto primo dell'uomo in Grazia, il principio di ogni vera azione morale: credendo in Dio, trova in Lui tutto il bene possibile. Pregando l'uomo si unisce a Dio stesso, e, nella fede, lo chiama: "Padre". Non basta, infatti, provare avversione per il male, presente nel mon-

do e in sé stessi, occorre *uniformare* l'anima alla volontà di Dio: ciò porta all'abbandono della fede, il cui esercizio diventa e si esprime nella pratica della preghiera.

Afferma Solov'ëv: "Credere nella fonte divina del bene, e pregarla, dandogli la propria volontà in tutto, equivale a raggiungere la vera sapienza ed il principio della perfezione morale (...). Perciò il primo atto della fede, il primo movimento (o il primo eroismo) della nuova vita spirituale, nella quale Dio agisce insieme con l'uomo è la preghiera" (FS, 28-29).

C'è, dunque, una correlazione tra fede, vita di preghiera e vita spirituale. Ciò porta ad un dinamismo dello spirito che consiste nel volgersi verso Dio e consentire con la volontà a che Egli agisca in noi. Questa vita di fede/preghiera fa sperimentare Dio come *Padre* anche nel dolore²⁰. Inoltre la preghiera è accompagnata e sostenuta da due *movimenti* dell'anima: il sacrificio e la misericordia. E' universalmente accettato che in tutte le religioni l'elemento e la realtà del sacrificio sono considerati come un mezzo per propiziarsi la divinità. Ma da questo primitivo sentimento religioso fondato sul timore, nel cristianesimo si passa alla gioiosa ammirazione o venerazione per Dio rivelatoci da Gesù come Padre. La preghiera cristiana si nutre dell'esercizio di consegnare - ripetutamente - a Dio la propria volontà e si compendia nell'invocazione '*Sia fatta la tua volontà*'. In ciò consiste l'atto propriamente e veramente *religioso*.

"L'uomo, che moralmente si unisce a Dio nella vera preghiera - ancora Solov'ëv - si unisce con Lui non solo per sé ma anche per gli altri: egli diventa uno degli anelli della catena che collega Dio con il creato, il mondo divino con il mondo della natura. La volontà umana, che liberamente si dà alla volontà di Dio non è assorbita da questa, ma si congiunge ad essa, e costituisce una nuova forza divino-umana la quale è atta a compiere le opere di Dio nel mondo dell'umanità" (FS, 62).

Riguardo al tema del sacrificio, vale la stessa constatazione fatta circa la preghiera: è un fatto presente in modo universale

²⁰ A tal proposito *Solov'ëv*, osserva: "il Cristo, sulla croce, soffrendo per noi la maledizione, ed assumendo, quantunque senza colpa propria, le conseguenze del peccato di tutta l'umanità..., l'indigenza, la morte, non chiama Dio, come prima, "Padre", ma insieme, con tutte le creature che gemono, e sono tormentate sinora nelle angosce della morte esclama: '*Eli, Eli, lamma sabactami*' (FS, 30).

nelle religioni, anche in quelle più antiche. I sentimenti religiosi nella storia dell'umanità si sono sviluppati gradualmente: dalla paura all'ammirazione o venerazione alla contemplazione ascetica (che comprende vittime sanguinose fino al suicidio), alla scoperta della libertà morale, al percepire il bene della propria volontà con la quale egli si può *unire* a Dio. Il sacrificio, nello stadio superiore, consiste nell'abbandonarsi con fiducia, nel consegnare a Dio - per fede - la propria volontà. Ma unendosi con Dio e ponendo nella preghiera il nuovo principio della vita dello spirito, l'uomo sente di dover stabilire un nuovo vincolo religioso coi suoi simili fino ad accogliere il precetto evangelico dell'amore scambievole: "*Vi do un comandamento nuovo: Amatemi gli uni gli altri come io vi ho amati*" (Gv. 13, 14).

La misericordia per il cristiano trae origine e motivazione da questo *comandamento nuovo* che si esprime in un modo concreto "nella beneficenza o misericordia. La vera misericordia è una relazione puramente morale derivante dalla Grazia, verso il nostro prossimo, nello stesso modo che la vera preghiera è una relazione puramente morale verso Dio, una relazione sgorgante dalla Grazia" (FS, 67).

E dopo aver analizzato i riscontri biblici al riguardo ("*Voglio la misericordia, non il sacrificio*" [Mt. 9, 13], concetto già presente in Osea) e cosa comporta questa preferenza e precedenza della *misericordia* rispetto al *sacrificio*, Solov'ev enuncia "il principio della beneficenza o misericordia" come "supremo sviluppo della socialità" (FS, 68). Infatti, dopo aver analizzato le relazioni umane determinate dal principio della forza e della violenza, riscontrabile nei gradi inferiori di vita sociale (nel cosiddetto stato di natura) passa a spiegare la fonte del diritto a livello individuale e sociale: "La legalità non si rende garante della giustizia, perché ci possono essere e ci sono, come è comunemente noto, delle leggi ingiuste. E' anche impossibile collocare la giustizia nella solidarietà sociale, cioè che la volontà di tutti sia ugualmente obbligatoria per i singoli. Perché *tutti*, qui significa *molti* e molti possono divenire solidali, in un atto ingiusto, per es. quando la maggioranza del popolo perseguita la minoranza per divergenze religiose, ed emana contro di esse leggi severe, che in questo caso costituiscono una diretta violenza. Il principio e la qualità delle mie azioni non cambiano per nulla per il fatto che altre forze mettono dei limiti alla mia forza. L'importanza essenziale è riposta nella forza, e il diritto appare semplicemente come una forma priva di qualsiasi contenuto indipendente" (FS, 70).

Insomma, il dato biblico sulla realtà del sacrificio in quanto sorgente di rapporti sociali improntati a *misericordia*, genera una nuova visione della legge. L'idea stessa della giustizia è posta nell'ordine della gratuità, non della costrizione o della difesa del proprio *diritto* esclusivista, egoistico.

Infatti "un tale diritto formale si contenta unicamente che ognuno resti nel suo diritto. Ma se io resto solamente nel mio diritto, ne segue che tutto per me non riposa sul diritto, ma su ciò che è mio; cioè io sostengo solamente me stesso, la mia forza, il mio interesse. E se realmente ognuno difende sè stesso ed il suo, il diritto comune o il diritto sociale si riduce ad un semplice concetto astratto" (ibidem).

Sta tutta qui la forza argomentativa di Solov'ëv: nel proporre il passaggio da un concetto spirituale astratto di giustizia ad "un vivo sentimento morale" e sociale in forza del quale "lottiamo non solo per noi, ma anche per gli altri, non solo per il nostro, ma anche per l'altrui diritto" (FS, 71).

Naturalmente ciò comporta un'autolimitazione di quello che viene ritenuto *diritto proprio*. Ciò è possibile in forza dell'amore cristiano che è soprattutto opera della Grazia anche se è richiesto l'assenso e la cooperazione "dalla nostra buona volontà", tenendo conto che occorre passare "dal sentimento dell'amore alle opere dell'amore". E' solo l'economia (nuova) della Grazia che fa agire moralmente e spiritualmente nel direzione della gratuità.

Solov'ëv sembra indulgere ad un certo letteralismo evangelico quando fa suo il principio evangelico "*dà a chi ti chiede, e non rigettare colui che desidera prendere da te*" da quale consegue che occorre "*dare al prossimo più di quello ch'esso merita*" (FS, 72). Afferma, infatti: "Dare a chi domanda, senza chiedergli se abbia diritto a ricevere qualche cosa, significa agire secondo Dio, perché la potenza di Dio che viene in nostro aiuto e ci salva, non ci abbandona se noi abbiamo diritto all'aiuto e alla salvezza. Come Dio si comporta a riguardo della nostra preghiera così noi dobbiamo comportarci verso la preghiera degli indigenti: la vera misericordia è la diffusione negli altri di quella Grazia che noi stessi riceviamo da Dio nella nostra preghiera" (Ibidem).

Allo stesso modo commentando il "*Gratuitamente avete ricevuto e gratuitamente date*", dice: "tu prendi per te stesso più di quello che ti meriti, e ti comporti verso te stesso meglio di quello di cui sei degno" (Ibidem).

Nella realtà dei fatti, se cristianamente intesa, la misericor-

dia ha delle precise applicazioni nella vita sociale nel senso che "nel regno della beneficenza, i forti ed i ricchi spontaneamente si offrono in sacrificio per i deboli e per i poveri. Questi ultimi vivono sui primi, e da essi ricevono il nutrimento. Gli uni, che danno nel nome di Dio, gli altri che domandano e ricevono nel nome di Dio, conservano e manifestano del tutto la loro morale dignità, e si elevano nello stesso tempo al disopra dell'arbitrio della forza brutale e dell'indifferenza della legge" (FS, 73).

Infatti al di là delle contrapposte posizioni sia esse di marca socialista che borghese, lo Stato non solo non deve tollerare i vizi (quali l'avarizia, l'ipocrisia, ad. es.) propri di ciascun privato ma prendersi cura del bene comune. A tal riguardo va notato che Solov'ev passa da una visione più teocratica dello Stato²¹ ad una teoria di maggiore libertà dello stesso nei confronti dei cittadini. In una prospettiva di più evidente *laicità* dello Stato, sostiene che se esso non ha l'obbligo di procurare il paradiso sulla terra ha però il dovere di evitare che i suoi membri vivano come all'inferno!

In questo contesto si può comprendere l'affermazione: "ovunque nell'uomo si riveli il principio della vita spirituale interiore, ovunque l'uomo si eriga al di sopra della forza fisica e della legge formale, lì sempre la misericordia è riconosciuta come una delle obbligazioni religiose fondamentali" (FS, 73-74).

In modo stringato e sintetico, "l'ordine naturale consiste in una reciproca distruzione, o nella migliore delle ipotesi, nella reciproca limitazione degli individui. L'ordine morale o della Grazia è fondato sulla solidarietà reciproca o unità spirituale, la prima rudimentale e semplicistica espressione di quest'ordine morale è l'aiuto gratuito, la beneficenza disinteressata, o semplicemente la misericordia" (FS, 78).

²¹ Cf. *La storia e l'avvenire della teocrazia* prevista in 4 tomi (ma solo il primo venne alla luce, anche se in parte il progetto è ripreso ne *La Russia e la Chiesa universale* [e altri scritti], Milano 1989; tr. it. di A. Dell'Asta. Nella Critica dei principi astratti che segue di poco i *Principi della conoscenza integrale*, Solov'ev passa dalla critica negativa della storia del pensiero ad un progetto di *Libera teosofia*; in seguito sviluppa il tema della Chiesa come cerniera tra teosofia e teocrazia.

2.3. Vita spirituale, vita morale: l'attitudine *religiosa* dell'uomo e la dialettica *essere materiale-essere spirituale*

Nella grandiosa opera di filosofia morale *La Giustificazione del Bene*, Solov'ëv tratta dei principi di fondo della vita morale e spirituale. Il capitolo intitolato "*Il principio assoluto della morale*", inizia con spiegare che "nè l'inclinazione naturale al bene nè la coscienza razionale del dovere sono sufficienti da sè stessi alla realizzazione del bene. Ma, in realtà, la nostra natura morale contiene in essa, il principio di qualche cosa che gli è superiore" (GB, 164).

Questo principio è espresso e veicolato, per un verso dal pudore²², per un altro verso dal sentimento di compassione già riscontrato in precedenza. "Il fondamento interno della religione - scrive - non consiste solo nel riconoscere la nostra dipendenza da una potenza incommensurabilmente più grande di noi; nella sua forma pura la coscienza religiosa è un sentimento di gioia per il fatto che esiste un essere infinitamente migliore di noi e che la nostra vita e il nostro destino come tutto ciò che esiste dipende da Lui e non da un destino assurdo, ma, al contrario, dal Bene reale e perfetto, dall'*Unico che contiene in Se tutto*" (GB, 166).

Tuttavia il rapporto dell'uomo con la divinità non si pone sul puro piano della speculazione, come di una *deduzione* della mente umana, quanto su quello dell'esperienza: "La realtà della Divinità non è una *deduzione* dell'esperienza religiosa, ma è il contenuto - *ciò che è provato nell'esperienza*" (GB, 168).

In questo contesto, vale la pena riportare un'altra considerazione del nostro A. "Quando dobbiamo dire a qualcuno "tu non hai Dio in te", ognuno comprende che questa non è una negazione della Divinità, ma solamente il riconoscere l'assenza del

²² "Il sentimento di pudore che è la base del nostro giusto rapporto con la natura materiale, è qualcosa di più che un semplice fenomeno psichico; è la rivelazione evidente per sè stessa di una certa verità universale, cioè che esiste nell'uomo un essere spirituale sovramateriale" (GB, 165). Se il senso del pudore è alla base del rapporto dell'uomo con sé stesso, quello della compassione, regola *moralmente* i rapporti tra gli uomini tra di loro. "Il sentimento di pietà o di compassione che è la base del giusto rapporto dell'uomo verso i suoi simili non esprime solamente la condizione psichica di una persona determinata, ma anche una certa verità oggettiva universale, cioè l'unità essenziale o la solidarietà reale di tutti gli esseri" (Ibidem).

valore morale della persona presso la quale non c'è posto per Dio, cioè nessuna recettività interna all'azione di Dio; e questa conclusione non cessa di essere vera, anche se dobbiamo ammettere che non tutti gli uomini sono penetrabili all'azione della Divinità" (GB, 169)²³.

Una volta chiarite queste impostazioni di fondo del fatto religioso in sé considerato, Solov'ev accenna alle categorie morali dell'*imperfezione* (in noi) della *perfezione* (in Dio) e del *perfezionamento*, cioè dello sforzo per mettere in armonia la prima con la seconda. In questo consiste il compito della *vita religiosa*, nella quale l'*attitudine religiosa* ha una sua particolare importanza. Ciò è da inquadrare, ulteriormente, nella considerazione che l'uomo è in una certa relazione con tutto il processo di evoluzione del mondo dal momento che tutta la vita umana nel cosmo è retta da due principi fondamentali quello fisico e quello spirituale: "L'uomo, come l'animale, vive la vita universale cosmica. La differenza sostanziale è soltanto nel modo in cui l'uno e l'altro partecipano a questa *vita*" (BNU, 42). E ancora: "Il principio spirituale, nella forma in cui si presenta direttamente nella nostra coscienza attuale, è solo una particolare corrente o un particolare processo della nostra vita, rivolto a realizzare in tutto il nostro essere l'idea razionale del bene" (BNU, 44).

Arrivati a questo punto s'impone una breve delucidazione: il concetto di *carnele* non deve essere scambiato con quello di *corporale*; il corpo è il tempio dello spirito anche dal punto di vista ascetico; i corpi possono essere *spirituali, glorificati e celesti mentre la carne e il sangue non possono ereditare il Regno di Dio*. Questo rapporto *carne-spirito, essere materiale-essere spirituale* è letto in chiave dialettica nel modo seguente: "Ai primi gradini del suo sviluppo l'uomo è più potenzialmente che di fatto un essere spirituale; ma precisamente questa possibilità di un'esistenza superiore, che si manifesta nell'autocoscienza e nell'autodominio, in contrasto con la natura cieca e non dominata, precisa-

²³ Ma a scanso di ogni possibile equivoco di stampo panteista, Solov'ev si appresta a precisare: "La mia compassione per una persona altra da me, non implica affatto che questa persona e me siamo identici; significa solamente che io sono della stessa natura di essa e che c'è un legame di unione tra di noi; allo stesso modo l'esperienza religiosa di Dio in noi o di noi in Dio non implica affatto che Egli è identico a noi, ma prova semplicemente la nostra relazione intima con Lui, "poiché della sua stirpe noi siamo" (At. 17,28)" (Ibidem).

mente questa potenza spirituale autocosciente e autodominante è esposta a pericoli da parte dei desideri della carne" (BNU, 46).

Questa affermazione è ulteriormente e dettagliatamente spiegata in questi termini: "La carne, cioè la materia, che va al di là della sua posizione passiva, tende psicologicamente ad essere indipendente e a non aver limiti, e con questo stesso cerca di attirare la forza spirituale a sè, nel suo proprio processo vitale, per dissolverla in sè e rafforzarsi a sue spese. Questo è possibile, perché l'essere spirituale, secondo la sua essenza ideale, non è eguale all'essere materiale; ma secondo il suo essere reale, che si manifesta nell'uomo reale, lo spirito o più precisamente la vita dello spirito come forza incarnata è solo una trasformazione dell'essere materiale, cioè nel modo più prossimo, dell'anima bestiale. Da questo punto di vista reale, sono queste due forme di energia, di cui una si muta nell'altra, a quel modo che il movimento meccanico diventa calore e viceversa. La carne (cioè l'anima bestiale come indipendente) è forte solo attraverso la debolezza dello spirito ed ha vita solo dalla morte di quello. Perciò lo spirito per la sua conservazione e il suo rafforzamento chiede l'indebolimento della carne, il suo passaggio da uno stato attivo ad uno potenziale. Questo è il vero senso della norma morale da noi riportata, ovvero del principio fondamentale che la carne deve essere sottoposta allo spirito. Qui trova la sua base anche la pratica di un vero ascetismo morale" (BNU, 46-47).

Dunque la lotta per il predominio dello 'spirito' sulla 'carne', costituisce la leva dell'ascetismo; il principio fondamentale della morale consiste nel sottomettere gli istinti *carnali* a quelli *spirituali*. Infatti "l'esigenza morale che la carne debba sottomettersi allo spirito, urta con l'opposta tendenza reale della carne a sottoporre a sè lo spirito. Da ciò deriva una doppia situazione del principio ascetico: prima di tutto proteggere la vita spirituale dagli attacchi del principio fisico e in secondo luogo vincere la carne e fare della vita animale solo una potenza, una materia per quella spirituale. Grazie all'inseparabile connessione interiore e alla continua influenza reciproca tra il lato spirituale e quello materiale nell'esistenza dell'uomo, come processo unico, queste due esigenze, cioè l'autoconservazione dello spirito di fronte alla carne e la realizzazione dello spirito nella carne, completamente separate una dall'altra, non possono essere adempiute. Esse passano inevitabilmente l'una nell'altra poiché in spirito può difendersi di fatto dagli attacchi della carne solo a spese di questa, esso deve in parte realizzarsi in essa, ma nello stesso

tempo la realizzazione dello spirito è possibile solo con atti continui di autoprotezione contro i costanti attacchi che le tentazioni corporali fanno alla sua indipendenza" (BNU, 47-48).

Con questa lunga citazione tocchiamo il fulcro della concezione solovieviana dell'ascetica cristiana che comprende tre fasi: il distacco dello spirito dalla carne; l'indipendenza del primo dalla seconda; l'egemonia completa dello spirito. In un parola il trionfo del principio morale del *sottomettere la carne allo spirito*²⁴.

Di conseguenza, la vita ascetica esige un perfetto controllo della volontà da praticare attraverso gli esercizi classici della respirazione e il controllo dell'esigenza fisica del sonno. In ogni caso, occorre impedire ogni forma di passività in tutto ciò che abitualmente s'intende con "desideri della carne". Il controllo del cibo e delle bevande (specie di quelle alcoliche) e l'astensione e - comunque - la temperanza nell'esercizio della vita sessuale sono indispensabili per la vita ascetica.

Ma "l'importanza maggiore e decisiva nella lotta dello spirito contro la carne spetta nel campo fisiologico alla vita sessuale...Il peccato consiste nell'appetito cieco e smisurato (il piacere della carne, *concupiscentia*) di unione esteriore, fisico, bestiale con un altro essere (sia in realtà sia nell'immaginazione), e che ha come scopo solo se stesso come oggetto indipendente di godimento. La prevalenza della carne sullo spirito si manifesta con la maggiore forza ed evidenza nell'unione fisica di due persone. Non per nulla proprio a questo atto si riferisce direttamente il sentimento del pudore. Tacere o alterare questa testimonianza, dopo molti millenni di sviluppo esteriore ed interiore, e dell'altezza di una vita intellettuale raffinata dichiarare bene ciò che il semplice sentimento del selvaggio ha già riconosciuto come male, qui è la grande vergogna per l'umanità e la chiara prova della nostra depravazione. La necessità reale o presupposta di un certo atto per scopi secondari non può essere una base suffi-

²⁴ In particolare: "La carne è una forma di esistenza che non ha il dominio di sè, del tutto rivolta all'esterno, è vuota, fame e avidità, una forma di esistenza che si perde nell'esterno e trova la sua fine in una reale dissoluzione; lo spirito, al contrario, è una forma di esistenza con determinazioni interiori, che ha il dominio di sè, che non si perde nell'esterno, non si riduce ad esso. L'autodifesa dello spirito è perciò prima di tutto conservazione del proprio dominio di sè. Questo è l'elemento principale di ogni vero ascetismo" (BNU, 49).

ciente nella valutazione della sua vera qualità. Può essere necessario prendere del veleno con una certa malattia, ma questa necessità è già dal punto di vista igienico una anomalia” (BNU, 56-57).

A questo riguardo sarà bene ricordare che Solov'ëv dedica un intero trattato all'uso e al senso dell'amore sessuale: *Il significato dell'amore*²⁵. In questa sede, ci limitiamo a rimarcare le seguenti affermazioni tratte sempre da *La Giustificazione del bene*: “La questione morale in relazione alla funzione sessuale è, prima di tutto, una questione di rapporto o apprezzamento interiore. Come dobbiamo nel nostro interno comportarci di fronte a questo fatto, secondo una norma definitiva, dal punto di vista dell'assoluto dovere? Approvarlo o condannarlo? (...). La condizione corporale a cui è legata la procreazione è per l'uomo un male, in essa si manifesta la preponderanza di un processo insensato, fisico, sull'autocontrollo dello spirito, il che contraddice alla dignità dell'uomo e significa la rovina dell'amore e della vita nell'uomo. Il nostro rapporto morale con questo fatto deve essere decisamente negativo: noi dobbiamo limitarlo o eliminarlo; quando e come ciò possa essere raggiunto in tutta l'umanità o anche solo in noi stessi, è questione che non entra nel campo morale” (BNU, 57-58).

Come è noto il pensiero di Solov'ëv è marcatamente segnato da una certa visione dell'essere e dell'esistente assai prossima a quella di Platone²⁶. Ne fa fede la seguente affermazione: “La completa trasformazione della nostra vita materiale in una vita spirituale, come avvenimento non è in nostro potere, essendo legata alle condizioni generali del divenire storico e cosmico e perciò non può essere oggetto di un dovere, di una regola o di un ordine morale. Per noi è obbligatorio ed ha importanza morale il nostro rapporto interiore con questa profonda manifestazione della vita materiale, cioè il riconoscimento che essa è un male, la decisione di non abbandonarsi a questo male e l'applicazione coscienziosa di questa decisione, in quanto dipenda da noi” (BNU, 59).

In modo più esplicito: “Come norma, l'approvazione del rap-

²⁵ Milano 1983, tit or.: *Smysl ljubvm*, tr. it. di A. Dell'Asta; cf. nota 12.

²⁶ Per comprenderlo in pieno occorre rifarsi ai tanti articoli scritti su *Platone, Platonismo* e soprattutto al saggio *Il dramma della vita di Platone*, già citato alla nota 13.

porto fisico dei sessi è per l'uomo in ogni caso un male. Una assoluta condanna merita la definitiva conciliazione dell'uomo col regno della morte, che riceve forza e durata dalla propagazione materiale... Il matrimonio è approvato e santificato, la procreazione di figli è benedetta, ma la vita fuori del matrimonio è celebrata come vita angelica...questa stessa designazione di *angelico* indica già una terza via, quella divina. Perché l'uomo secondo il suo destino è più che un angelo" (Ibidem).

Accanto al dominio dello spirito sulla concupiscenza e sulla sessualità, occorre aggiungere quello sulla golosità, l'ebbrezza e la voluttà che da semplici tendenze, possono diventare veri e propri vizi, (ira, invidia, avidità, ecc). Qui la visione dell'etica solovieviana è sostenuta da una chiara opzione ascetica fino all'acquisto di una vera e propria *igiene della vita spirituale*.

"La nutrizione - afferma - e specialmente la procreazione e attraverso di esse anche i principi ascetici relativi, hanno un'altra caratteristica. I sentimenti positivi di piacere provocati da queste funzioni possono diventare scopo della volontà, legare le forze spirituali e trascinarle nella corrente della vita materiale. Specialmente l'ultima di queste funzioni è del tutto inconciliabile (in condizioni comuni) con la conservazione dell'autocontrollo spirituale. D'altra parte, se la respirazione e il sonno sono soltanto processi del nostro proprio organismo, la nutrizione e la procreazione sono legate con oggetti esteriori, i quali, al di fuori della loro esistenza di fatto e del loro rapporto con noi, possono, come rappresentazioni soggettive, impadronirsi della nostra immaginazione e col desiderio invadere il campo spirituale" (BNU, 62).

Le conseguenze di questa visione così stringente della vita spirituale sono parimenti radicali e di larga attuazione pratica. Infatti "da ciò deriva la necessità di una lotta ascetica con i peccati interiori della sensualità, che sono assai più vergognosi degli esteriori; perché il goloso, che alla sola immagine di leccornie sente l'acquolina in bocca è certo più lontano dalla dignità umana di un uomo che si permette di fatto un eccesso di nutrimento, senza troppo ripensarci su (...). Questi affetti peccaminosi, che possono diventare passioni e vizi, entrano nella categoria delle altre eccitazioni cattive, come l'ira, l'invidia, l'avidità, ecc. Queste altre passioni cattive, ma non vergognose, secondo il loro oggetto, cioè il loro rapporto col prossimo, sottostanno non ad un giudizio ascetico ma ad una morale altruistica" (BNU, 62-63).

In questo contesto va intesa la seguente lapidaria affermazione: "l'etica è l'igiene e non la terapia della vita spirituale" (BNU, 66) dal momento che il vero ascetismo abilita ad agire nella direzione del bene. Il principio dell'ascetica dell'individuo collegato con il principio dell'altruismo (sentimento della compassione) riveste un'importanza morale fondamentale, così delineata: "Tutti son d'accordo nel riconoscere che l'incapacità a resistere agli istinti animali è impotenza dello spirito - qualche cosa dunque di vergognoso per l'uomo e perciò male. Ciò vuol dire che la capacità ad una tale resistenza o alla continenza è bene, deve essere considerata come una norma dalla quale possono derivare determinate regole di vita (...). Questo bene non è tuttavia un assoluto per sé solo, perché il potere dello spirito sulla carne conquistato con una regolata continenza, o la forza della volontà possono essere applicati a scopi immorali. *Una forte volontà può essere anche una cattiva volontà*. L'uomo può vincere la sua natura inferiore per gloriarsi delle sue grandi forze ed esserne superbo; una tale vittoria dello spirito non può essere detta un bene" (BNU, 66-67).

Anche per questo "l'ascetismo non è, in sé e per sé, un bene e non può perciò essere considerato come un principio morale superiore ed assoluto. Il vero asceta morale non conquista il dominio sulla carne per rafforzare le forze esteriori del suo spirito, ma per poter meglio agire nel senso del bene. Un ascetismo, che libera lo spirito da passioni vergognose, materiali per legarlo poi ancora più fortemente con cattive passioni spirituali, è evidentemente un ascetismo falso o immorale" (BNU, 68).

Il 4° capitolo de *La Giustificazione del bene* è dedicato all'analisi del *principio religioso della morale*. Dopo aver illustrato le posizioni di alcuni filosofi come Schopenhauer, Spencer e Hartmann, Solov'ëv passa a sviluppare l'idea della necessità di una Provvidenza che governi l'ordine del mondo. "Il processo dell'evoluzione dell'idea religiosa si riferisce tanto al suo volume quanto alle qualità di quelle rappresentazioni razionali e prescrizioni pratiche, che sono ad essa legate, e non al suo contenuto morale, cioè al rapporto fondamentale dell'uomo con ciò che egli riconosce come a lui superiore e in cui egli vede la sua Provvidenza. Questo rapporto rimane invariabile in tutte le forme e in tutti i gradi dell'evoluzione religiosa" (BNU, 122).

Insomma, con un'affermazione conclusiva, anche la religione naturale ha delle precise esigenze morali; l'uomo come essere razionale deve riconoscere che la vita del mondo in generale

e la sua in particolare ha un significato in ordine al bene. Solov'ev spiega: "Dalla religione naturale ricevono la loro sanzione razionale tutte le esigenze morali. Ammettiamo che la ragione ci dica che è bene sottoporre la carne allo spirito aiutare il prossimo e riconoscere i diritti altrui come se fossero i nostri; ma per ascoltare questi dettami della ragione, è necessario credere in essi: credere cioè che il bene, da essa richiesto a noi non è un'illusione soggettiva, ma che ha invece un fondamento reale o esprime la verità" (BNU, 126-127).

In estrema sintesi: "l'assenza di una religione naturale è spesso solo apparente. Il rapporto negativo con questa o quella forma o grado di coscienza religiosa dominante in un determinato tempo e in un determinato luogo è facilmente concepito come negazione assoluta" (BNU, 127).

2.4. *La bellezza della natura e nella natura*: per una spiritualità dell'armonia cosmica

Un'ulteriore caratterizzazione della spiritualità e della moralità solovieviana è dato dal suo legame con l'estetica. Nel suo scritto più significativo al riguardo - *La bellezza della natura*²⁷ - Solov'ev comincia con lo sgombrare il terreno della riflessione sottolineando l'insufficienza del principio utilitaristico sul quale poggia l'arte pura: "*l'arte per l'arte*". Occorre - egli dice - avere una visione complessiva dell'estetica che deve essere ancorata a dei principi morali (BN, 161).

Considerato, poi, che in natura esistono vari tipi di bellezza (il canto dell'usignolo, ad es., è assai diverso dal miagolio frenetico del gatto in amore) questa deve essere oggetto di contemplazione disinteressata, fine a se stessa. Infatti "La bellezza, che è indipendente dal substrato materiale degli oggetti e dei fenomeni, non è condizionata nemmeno dalla valutazione soggettiva che soppesa l'utilità pratica e il piacere sensibile che essi possono apportare" (BN, 165).

In questo contesto, il pensiero che segue sviluppa e spiega quanto sopra: "La bellezza formale, quali che ne siano gli elementi materiali, si presenta sempre come pura inutilità. Ma que-

²⁷ Milano 1983, tit or: *Krasota v prirode*, tr. it. di A. Dell'Asta; cf. nota 12.

sta pura inutilità viene altamente apprezzata (...). E se non può essere apprezzata come mezzo per soddisfare questi o quei bisogni pratici o fisiologici, ciò significa che essa viene apprezzata come fine a se stessa. Nella bellezza - anche nelle sue manifestazioni più semplici ed elementari - noi incontriamo qualcosa che ha un valore assoluto, che esiste non per qualcosa d'altro ma per se stesso, che con la sua stessa esistenza rende felice e soddisfa la nostra anima, anima che nella bellezza si placa e si libera dalle brame e dalle fatiche dell'esistenza" (BN, 166-167).

Da queste citazioni si può già evincere come Solov'ëv sia orientato ad una filosofia della bellezza che coniughi la materia e la forma degli oggetti contemplati in natura. A tal riguardo l'esempio classico del diamante è assai significativo. Ecco come lo espone: "La bellezza del diamante non è affatto una proprietà della sua materia (perché quest'ultima è identica a quella di un brutto pezzo di carbon fossile) e quindi dipende evidentemente dal gioco dei raggi luminosi nei suoi cristalli. Tuttavia, da ciò non consegue che la proprietà della bellezza appartenga non al diamante stesso ma al raggio di luce che quello rifrange. Infatti, quel medesimo raggio di luce, riflesso da un oggetto brutto, non procura alcun godimento estetico e se non viene riflesso e rifranto da nulla non produce impressioni di sorta. Questo significa che la bellezza non appartiene né al corpo materiale del diamante né al raggio di luce che quello rifrange ma è un prodotto ambedue nella loro azione reciproca. Il gioco di luce, trattenuto e modificato da questo corpo, occulta totalmente il suo aspetto volgarmente materiale e benché l'oscura materia del carbonio sia qui presente come nel carbone, lo è però in quanto portatrice di un principio diverso, luminoso, che in questo gioco di colori manifesta un contenuto suo proprio. Quando cade su un pezzo di carbone, il raggio luminoso viene assorbito dalla materia di quest'ultimo, il cui colore nero è il simbolo naturale del fatto che qui l'energia luminosa non ha vinto gli oscuri elementi della natura" (BN, 169).

In una parola riassuntiva e conclusiva, la bellezza è un fatto *reale*, il risultato di processi naturali *reali* che avvengono nel mondo. La bellezza della natura e nella natura è l'espressione *concreta* di un insieme di idee che prendono forma e materia (corpo) nella misura e nella *capacità* voluta e impressa loro dal creatore. Non c'è bellezza che non sia incarnazione di un'idea superiore e preordinata ad essa. Qui l'influsso e la dipendenza dal pensiero platonico è evidente. A Solov'ëv questo modo di

esporre la propria concezione estetica serve per mostrare come lo spirito umano può elevarsi al mondo originario di tale idee e trovare in esse ispirazione e vita. Infatti, "il bello, come fatto psicologico soggettivo, cioè come percezione della bellezza e sua manifestazione o confluenza nel nostro spirito, finisce per eliminare la bellezza stessa quale forma oggettiva delle cose della natura. In realtà, la bellezza è un'idea che si è veramente realizzata e che si è incarnata nel mondo prima dello spirito umano, e questa sua incarnazione è non meno reale e molto più significativa (in senso cosmogonico) degli elementi materiali nei quali si incarna" (BN, 174).

A **conclusione** del nostro itinerario di ricerca facciamo soltanto queste brevi e semplici osservazioni:

- a) essendo sviluppato sul terreno della speculazione filosofica, quello di Solov'ëv è fondamentalmente un *pensiero*, una riflessione critica nella particolare prospettiva dell'etica filosofica;
- b) in quanto tale esso è destinato a rimanere nell'ambito proprio della filosofia che ne *La Giustificazione del Bene* ci offre una grandiosa enucleazione della storia e degli sviluppi dei principi essenziali dell'etica universale;
- c) per molti tratti, l'ispirazione di fondo di tale pensiero concerne l'edificazione e/o la ricostruzione dell'uomo *religioso tout court* e, proprio per questo, è largamente segnato da una dimensione profondamente *spirituale*;
- d) tanto *La Giustificazione del Bene* quanto *I fondamenti spirituali della vita*, anche se presentano un impianto e un genere letterario legati alla filosofia, sono intrisi di *spiritualità* in senso ampio;
- e) il *pensiero spirituale* solovieviano è molto legato - quasi come frutto maturo - alla propria scelta di intensa vita ascetica e ad alcune esperienze di tipo mistico, come abbiamo già accennato nella rapida presentazione biografica alla nota 8;
- f) l'ultimo paragrafo sulla *La bellezza della natura* e nella natura, seppur più breve degli altri, ci ha resi edotti di quanto la dimensione *estetica* sia intrinseca alla riflessione spirituale; essa non solo è parte integrante di quella ma ne costituisce come il completamento più significativo;
- g) ne *I fondamenti spirituali della vita*, troviamo un'affermazione - autentica gemma - che ci pare riproduca *in nuce* l'essenziale di tutto quanto abbiamo cercato di tratteggiare e riportare: "L'uomo, che moralmente si unisce a Dio nella vera

preghiera, si unisce con Lui non solo per sè ma anche per gli altri: egli diventa uno degli anelli della catena che collega Dio con il creato, il mondo divino con il mondo della natura" (p. 62).