

SOPHIA

Epistēme/Studi e ricerche • 13

ANTONIO MATTIAZZO

**«QUELLO CHE ABBIAMO
DI PIÙ CARO...
GESÙ CRISTO»**

SAGGIO SUL MISTERO DI CRISTO
NEGLI SCRITTI DI VLADIMIR SOLOV'EV

Prefazione di
Mons. Roberto Tommasi

 EDIZIONI
MESSAGGERO
PADOVA

 FACOLTÀ
TEOLOGICA
DEL TRIVENETO

Editing e impaginazione: *Diocesi di Padova – Servizio grafico diocesano*

ISBN 978-88-250-4244-3

Copyright © 2016 by P.P.F.M.C.

MESSAGGERO DI SANT'ANTONIO - EDITRICE

Basilica del Santo - Via Orto Botanico, 11 - 35123 Padova

www.edizionimessaggero.it

FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

Via del Seminario, 7 - 35122 Padova

www.fttr.it

*Esprimo un doveroso ringraziamento
a coloro che mi hanno aiutato
nella stesura del volume:
alla Dott. ssa Annarosa Ambrosi,
a Suor Annarosa Guerra
e a Suor Maria Teresa Pozzati*

ABBREVIAZIONI

A. T.: *Antico Testamento*

DS.: *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*

D. T. C.: *Dictionnaire de Théologie Catholique*

Eph. Theol. Lov.: *Ephemerides Theologicæ Lovanienses*

GS: *Gaudium et spes*

LG: *Lumen gentium*

O. C.: *Orientalia Christiana*

O. C. P.: *Orientalia Christiana Periodica*

O. C. A.: *Orientalia Christiana Analecta*

P. G.: *Patrologia Græca*

P. L.: *Patrologia Latina*

S. Ch.: *Sources Chrésiennes*

S. M.: *Sacramentum Mundi*

PREFAZIONE

Per ventisei anni alla guida dell'estesa Diocesi patavina, pur assorbito da molteplici occupazioni nell'esercizio del ministero episcopale, Antonio Mattiazzo, spinto da una passione mai sopita, ha fortemente saputo e voluto ritagliarsi scampoli di tempo cimentandosi nell'approfondimento dell'opera teologica di Vladimir Sergeevič Solov'ëv (1853-1900).

Affascinato dalla figura del poliedrico scrittore russo, l'Autore di questo *opus magnum* – per la mole delle pagine, la vastità della bibliografia e l'acume della ricerca – si è concentrato a indagare una tematica teologica fondamentale e capace anche oggi di stimolare e nutrire la riflessione sul mistero di Dio-uomo-mondo, la «Divinumanità», che probabilmente costituisce l'apporto più profondo e originale di Solov'ëv alla cristologia. «La ragione che mi ha portato a studiare il “Cristo” di Solov'ëv – scrive il Vescovo Antonio – sta nella percezione che il suo itinerario intellettuale ed esistenziale, caratterizzato da una appassionata ricerca della Verità, del Bene e della Bellezza che danno senso alla vita, [...] approda al centro focale che è Gesù Cristo, Sapienza incarnata in cui tutto l'umano, incluso il cosmo, viene ricapitolato e trasfigurato, ricevendo senso pieno e compiuto».

Ben presto il lettore avrà modo di constatare il grande peso dato in questa ricerca agli scritti del pensatore moscovita, ancora oggi fecondi e ricchi di genialità, come pure agli studi che su di essi sono stati fatti nel Novecento.

Ne è scaturito un volume, costruito nell'arco di tanti anni, che la Facoltà teologica del Triveneto è lieta di ospitare nella sua collana editoriale come gesto di sincera riconoscenza verso il suo primo vice-Gran Cancelliere e Presidente del Consiglio di Amministrazione il quale, in sinergia con gli altri Vescovi della regione ecclesiastica, si è personalmente speso perché questa nuova istituzione accademica nascesse e potesse muovere i primi passi della sua crescita a servizio della Chiesa, della società e della cultura padovane e trivenete. Pensiamo di fare cosa gradita all'Autore se carichiamo il volume della gratitudine dei docenti, degli studenti e del personale di segreteria e amministrativo.

MONS. ROBERTO TOMMASI
Preside della Facoltà teologica del Triveneto

INTRODUZIONE

La personalità e l'opera di Vladimir Solov'ëv non cessano di attirare l'attenzione degli studiosi di varie discipline, dalla filosofia della religione, alla teologia, all'estetica, al diritto, all'ecumenismo e altre branche del sapere, a motivo della loro originalità, per il fascino che esercitano e le provocazioni che suscitano.

Accostandomi al suo pensiero, che è di una considerevole vastità, quasi il riflesso dell'immensità territoriale della Russia, ho ravvisato, tra i molteplici temi da lui trattati e presi in considerazione dagli studiosi e commentatori, la centralità della cristologia, che sottende la sua produzione e la percorre al modo di una vena feconda. Si può con buone ragioni sostenere – come ritengono autorevoli interpreti del suo pensiero – che il centro ermeneutico del suo sistema sia rappresentato da Gesù Cristo e più precisamente dalla Divinumanità.

Uno dei primi e profondi conoscitori di Vl. Solov'ëv, E. N. Trubeckoj, scrive che la Divinumanità, di Cristo è «il nodo in cui convergono i fili del pensiero di Solov'ëv»¹.

¹ E. N. TRUBECKOJ, *Mirosozercanie V. S. Solov'ëva* (La concezione del mondo di V. S. Solov'ëv), I/2, Put', Mosca 1913 (in russo), p. 325.

K. Močul'skij, biografo e commentatore del pensatore russo, ritiene che la sommità teologica del suo pensiero si trovi in questa affermazione sulla Divinumanità: «La forma tradizionale della religione è partita dalla credenza in Dio, senza peraltro portarla fino alla fine; partendo dalla credenza nell'uomo, la civilizzazione atea contemporanea resta egualmente illogica non spingendola fino al suo termine. Perché queste due credenze – in Dio e nell'uomo – arrivino alla completa realizzazione, è necessario che esse si ritrovino nella piena e universale verità divinoumana»². Un ottimo conoscitore di Solov'ëv quale N. Berdjaev (1874-†1948) è dello stesso parere. Dopo aver osservato che Solov'ëv era dotato di una mente universale e creativa, capace di affrontare un vasto spettro di problemi, scrive: «Ma c'era una idea centrale in tutta la vita di Vl. Solov'ëv, con la quale era connesso il suo pathos e la sua singolare comprensione del cristianesimo. Questa era l'idea della Divinumanità»³. A. Kojevnikoff, che ha compiuto uno studio critico della metafisica di Solov'ëv, ritiene che l'idea della Divinumanità rappresenti «la chiave di volta del sistema metafisico di Solov'ëv, proprio per questo, il centro di gravità di tutto il suo sistema filosofico in generale è l'idea direttrice di tutto il suo pensiero»⁴. Un altro studioso russo, P. Evdokimov, nell'opera dedicata a *Cristo nel pensiero russo* è del tutto esplicito al riguardo: per lui il “tema centrale” delle riflessioni di Solov'ëv è la cristologia⁵. Con essi concorda H. U. von Balthasar che, nel suo ampio e approfondito saggio su Vl. Solov'ëv, scrive che l'Incarnazione di Dio costituisce, nel suo sistema «il centro permanente ed il permanente “foyer” d'organizzazione del mondo e del suo rapporto a Dio»⁶.

² K. MOČUL'SKIJ, *Vladimir S. Solov'ëv. Žizn' i učenie* (VL. SOLOV'ËV. La vita e la dottrina), Parigi 1951², p. 91.

³ N. BERDJAEV, *Ideja Bogočelovečestva u Vl. Solov'ëva* (L'idea della Divinumanità in VL. SOLOV'ËV), ed. Perezvon, 1925, nn. 7.8, p. 180. Lo scritto è stato ripubblicato nella Collezione Berdjaev *Tipy religioznoi mysli v Rossii* (Tipi del pensiero religioso della Russia) III, Ymca-press, Parigi 1989, pp. 205-213, con il titolo «Osnovnaja ideja VL. SOLOV'ËVA» (L'idea fondamentale di VL. SOLOV'ËV).

⁴ «La métaphisique religieuse de Vladimir Soloviev», in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse*, Strasbourg, 15, nn. 1-2 (1935), p. 111.

⁵ P. EVDOKIMOV, *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova, Roma 1972, p. 108.

⁶ H. U. VON BALTHASAR, «Solov'ëv», in *La Gloire et la Croix*, II/2, Styles, Aubier, Parigi 1972, p. 171.

Si può facilmente addurre a sostegno di questa tesi il pensiero di altri studiosi, come C. Andronikov⁷, K. Pflieger⁸, J. Sutton⁹, M. Tenace¹⁰, T. Spidlik¹¹.

Solov'ëv, inoltre, è un pensatore che elabora una “nuova cristologia” rispetto a quella insegnata tradizionalmente nelle Accademie e scuole teologiche¹². E tuttavia, scorrendo l'abbondantissima bibliografia su Vl. Solov'ëv, si può notare che gli studi dedicati espressamente a tessere in un quadro unitario e sistematico la sua cristologia sono pochi e non sufficientemente approfonditi. Le opere sulla cristologia di Solov'ëv sul versante filosofico, come quella di X. Tilliette¹³ e di A. Joos¹⁴, pur interessanti, hanno, per la specificità stessa del punto di vista preso in considerazione, un limite.

P. P. Zouboff ha pubblicato, nel 1944, l'opera dal titolo: *Godmanhood as the main idea of the Philosophy of Vladimir Solovyev*¹⁵. La pubblicazione è la traduzione delle *Lezioni sulla Divinumanità* di Solov'ëv preceduta da tre capitoli: il primo sulla figura di Solov'ëv, il secondo sul background delle idee di Solov'ëv, il terzo sul posto della idea di Divinumanità nella struttura della filosofia di Solov'ëv. Lo studio è di carattere generale, inteso a far conoscere il pensiero di Solov'ëv.

Sul piano propriamente teologico abbiamo preso in esame le opere di E. Hodnik, John R. Palan e V. Truhlar. L'opera di Hodnik dal titolo *Théandrisme*

⁷ C. ANDRONIKOV, *La théantropia dans la pensée de Solov'ëv*, in *Colloque Vladimir Solov'ëv*, “Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris”, 1978-1979, pp. 46-64, scrive: «La théologie de Soloviev est christocentrique» (p. 52).

⁸ Il titolo stesso del saggio di K. PFLEGER è significativo: *Die verwegenen Christozentriker*, Herder, Freiburg 1964. Traduz. it. *Cristocentrici temerari*, A.V.E., Roma 1967: «Solov'ëv non è l'unico, ma il primo cronologicamente, il padre spirituale di tutti i cristocentrici dell'Oriente cristiano» (p. 111).

⁹ J. Sutton, *The Religious Philosophy of Vladimir Solovy'ov. Towards a Reassessment*, MacMillan Press, Londra 1988, scrive: «His Religious philosophy was, in final analysis, *Christocentric*» (p. 124).

¹⁰ Secondo questo studioso, vi sono due idee centrali in Solov'ëv: la tuttunità (*vseedinstvo*) e la Divino-umanità (*bogo-čelověčestvo*) «che non può essere separata dalla concreta persona di Cristo, in quanto non è un'intuizione, ma una realizzata unità trasformante e storica». M. TENACE, *La bellezza. Unità spirituale*, Lipa, Roma 1994, p. 156 (n. 38).

¹¹ Scrive T. SPIDLİK: «Il *bogo-čelověčestvo* è l'idea chiara della riflessione di Solov'ëv», in *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995, p. 44.

¹² Cfr. G. K. PIOVESANA, «Cristo nel pensiero russo» in *Filosofia e Teologia*, 1, (1989), p. 182.

¹³ Cfr. X. TILLETTE, «Vladimir Solov'ëv e la teandria», in *Filosofi davanti a Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, pp. 287-293 (Il numero esiguo delle pagine indica che non è uno studio approfondito).

¹⁴ A. JOOS, *Cristo e l'Anticristo* in S. ZUCAL (a cura di) *Cristo nella filosofia contemporanea*, I, *Da Kant a Nietzsche*, 2 voll., San Paolo, Milano 2000, pp. 629-667.

¹⁵ Harmon Printing House, Poughkeepsie, N. Y., 1944, pp. 233.

d'après Soloviev, è una tesi di laurea presentata alla Facoltà di teologia dell'Institut catholique de Paris nel 1941 sotto la direzione del P. J. Lebreton. L'autore scrive che ha scelto l'argomento del teandrisimo in Solov'ëv perché esso «représente ce qu'il y a de plus original et de plus profond dans son système philosophique-religieux, et qui en constitue l'idée centrale et directrice»¹⁶.

Lo studio compiuto da Hodnik è ben documentato, ma appare limitato nella trattazione dei temi, per esempio di quello del profeta, che ha una notevole importanza per Solov'ëv, o di quelli della *kenosi*, del male e dell'Anticristo.

L'opera di Palan è pure una tesi di laurea dal titolo *The Christology of Vladimir Soloviev* presentata alla Facoltà di teologia dell'Università cattolica di Lovanio nel 1971¹⁷. Lo studio composto di due parti e di cinque capitoli, di cui, tuttavia, solo due sono dedicati specificamente all'esame della cristologia di Solov'ëv. Uno è il capitolo II della II parte che tratta: "Le concezioni fondamentali che sottendono (*behind*) la cristologia di Solov'ëv". Il secondo è il capitolo III "La cristologia della Divinumanità" e comporta tre sezioni: A) Cristo nel Principio divino, B) Cristo nel processo mondiale, C) Cristo nel Regno di Dio. I "misteri" della vita di Cristo principalmente analizzati sono l'Incarnazione e la Risurrezione. L'ultimo capitolo è un'analisi critica della cristologia solov'ëviana. Lo studio di Palan privilegia la dimensione filosofica rispetto a quella propriamente teologica.

L'opera di VI. Truhlar è ugualmente una tesi di dottorato presentata nel 1941 alla Facoltà di teologia della Pontificia Università Gregoriana. Porta il titolo: *Der Vergoettlichungsprozess bei Vladimir Solovjev*. È pubblicato un estratto di 51 pagine e la trattazione del tema è di indole piuttosto sintetica¹⁸.

Noi ci siamo proposti di compiere uno studio approfondito della cristologia di Solov'ëv. Compito questo più che arduo, arduo, in ragione della profondità e complessità degli scritti del grande pensatore russo. Per il fatto, poi, che egli non ha scritto un trattato di cristologia, si trattava di riunire i vari tasselli presenti nelle sue opere e inseriti nella sua concezione metafisica e teologica per

¹⁶ E. HODNIK, *Théandrisme d'après Soloviev*, p. 23. Notiamo che Hodnik traduce costantemente con "teandrisimo" il termine "Divinumanità". Egli nota, peraltro, che «*tous les autres sujets de l'oeuvre solovievienne ont déjà fait l'objet des nombreuses études particulières, tandis que celui-ci n'a été considéré qu'en passant*». L'opera consta di 146 pagine di testo dattiloscritto, corredato da ben 105 pagine di note, tratte dagli scritti di Solov'ëv. La bibliografia è ridotta a pochissimi titoli (quattro opere e due articoli). Dopo un'introduzione, la tesi si snoda in quattro capitoli, che trattano i seguenti temi: I. La teocrazia primitiva e la sua rovina; II. Il processo teandrico; III. Il Dio-uomo: 1° il Prete, 2° il Re, 3° il Profeta; IV. La teocrazia definitiva o il teandrisimo universale in opera.

¹⁷ L'opera consta di 160 pagine dattiloscritte, con una bibliografia essenziale. Lo studio è ben condotto.

¹⁸ L'estratto è pubblicato a Roma nel 1941.

comporre una visione organica di Cristo, della sua Persona e della sua opera. Ci siamo, inoltre, trovati di fronte a un altro problema. Il pensiero di Solov'ëv, pur sostanzialmente omogeneo e costante, è scandito dal ritmo del tempo e da una certa evoluzione di prospettive. Noi abbiamo fatto la scelta di privilegiare il criterio sincronico piuttosto di quello diacronico, rilevando tuttavia in casi particolari e per alcuni temi l'evoluzione del pensiero e il mutamento della prospettiva. Abbiamo, pertanto, cercato di comporre una visione cristologica unitaria riunendo in un quadro sintetico gli elementi cristologici presenti in forma a-sistematica e distribuiti nel tempo nelle varie opere.

Dall'analisi interna del pensiero di Solov'ëv abbiamo tratto la convinzione che il modello cristologico fondamentale sia quello della Divinumanità, avente come principio archetipo il rapporto tra natura divina e natura umana, unite nella Persona del Verbo "non confuse, non divise" secondo la definizione dogmatica del Concilio ecumenico di Calcedonia (451). La Divinumanità costituisce l'apporto più profondo e originale di Solov'ëv alla cristologia. È il fulcro di tutti gli altri elementi di composizione. Anche la figura misteriosa e indefinibile della Sofia è da riferire alla Divinumanità. Non è, tuttavia, quella di Solov'ëv, una cristologia statica, ma essenzialmente inserita nel processo cosmico-storico, con carattere evolutivo-ricapitolativo. Infatti, l'Incarnazione del Verbo, costituisce sì l'evento centrale della auto-rivelazione e auto-comunicazione di Dio all'umanità per unirli a Sé, ma non è il punto finale del processo, perché questo ora tende alla trasfigurazione e divinizzazione dell'umanità in tutte le sue espressioni, con l'inclusione del cosmo, per giungere alla ἀποκατάστασις τῶν πάντων, al Regno di Dio perfetto. Prima di Cristo il processo mondiale tendeva verso la manifestazione del Dio-uomo, dopo Cristo, il processo mondiale si sviluppa verso la manifestazione della Divinumanità.

La cristologia di Solov'ëv ha dunque un'essenziale connotazione storica ed escatologica. Per questo e conseguentemente, alla fine del processo storico si staglia la figura inquietante e apocalittica dell'Anticristo, premessa necessaria alla realizzazione perfetta del Regno di Dio.

Questo modello cristologico riprende un filone biblico-patristico permeato dalla categoria della storia della salvezza. Inoltre si nutre positivamente del senso della storia, mutuato dalla filosofia idealista, come pure dalla nuova visione evolutiva del cosmo inaugurata dalla scienza. Viene spontaneo evocare, a questo riguardo, Teilhard de Chardin e merita attenzione l'affermazione di von Balthasar, secondo cui l'essenziale di Teilhard de Chardin si trova già in Solov'ëv¹⁹.

¹⁹ «Tout l'essentiel de Teilhard se trouve déjà dans Solov'ëv», in *Cordula ou l'épreuve décisive*, Beauchesne, Paris 1968, (originale tedesco è del 1966) p. 84 (nota 29).

È da notare, inoltre, che Solov'ëv recepisce e integra nella sua concezione apporti della gnosi e di correnti mistiche ebraiche e teosofiche, per cui solo la conoscenza e l'attenta individuazione di queste fonti da cui attinge elementi del suo pensiero, permette di coglierne l'identità e l'originalità.

Il nostro studio delinea, anzitutto, il profilo della personalità di Solov'ëv nel contesto del suo tempo e la permanente attualità della sua opera. Cerca quindi di rintracciare le sue fonti principali per passare poi a enucleare la struttura portante del suo sistema intellettuale. Ho pensato che fosse opportuna e utile una sintetica ricognizione della cristologia ortodossa e idealista del tempo, per meglio contestualizzare il suo apporto. Nei successivi capitoli ho ricostruito quelli che mi sembrano i cardini e le linee principali della sua interpretazione di Cristo e della Divinumanità.

Sono consapevole che il lavoro, pur ampio, presenta lacune, punti deboli e insufficientemente elaborati o approfonditi. Pur tuttavia, oso sperare che possa essere un utile contributo alla conoscenza del pensiero su Gesù Cristo di un profondo pensatore e convinto testimone del Risorto qual è stato Solov'ëv.

La ragione che mi ha portato a studiare il "Cristo" di Solov'ëv sta nella percezione che il suo itinerario intellettuale ed esistenziale, caratterizzato da una appassionata ricerca della Verità, del Bene e della Bellezza che danno senso alla vita, attraverso le più disparate correnti culturali e religiose e spirituali della storia, sia dell'Oriente che dell'Occidente, approdi al centro focale che è Gesù Cristo, Sapienza incarnata in cui tutto l'umano, incluso il cosmo, viene ricapitolato e trasfigurato, ricevendo senso pieno e compiuto. Risuona quindi chiara e convincente l'affermazione-confessione espressa dallo *starez* Giovanni, davanti all'Anticristo, che Gesù Cristo «è quello che abbiamo di più caro [...]. Lui stesso e tutto quello che da Lui proviene, poiché sappiamo che in Lui abita corporalmente tutta la pienezza della Divinità».

CAPITOLO PRIMO

LA PERSONALITÀ DI VLADIMIR SOLOV'EV
E IL SIGNIFICATO DELLA SUA OPERA

In questo capitolo introduttivo ci proponiamo di lumeggiare alcuni tratti distintivi della personalità e dell'opera di Vladimir Sergeevič Solov'ev¹, senza pretendere di redigere una biografia completa, sia pure succinta, del pensatore russo, ma con l'intento di cogliere il significato storico della sua opera e la sua "eredità"².

¹ Adattiamo questa scrittura del nome Solov'ev, seguendo Th. Spidlik, A. Dell'Asta, M. Tenace, buoni conoscitori del russo, tra gli altri. B. Schultze lo rende con Solovjov, corrispondente alla pronuncia, i francesi scrivono Soloviev, come il nome appare nelle sue opere in francese: *L'idée russe, La Russie et l'Eglise Universelle*. Il filosofo russo trascrisse il suo nome come Solov'jev in *Quelques considérations sur la réunion des Eglises. Lettre à Mgr. J.G. Strauss-Mayer, évêque de Bosnie et Smirium*. Altri – tedeschi, inglesi – scrivono Solovyev, Solowjew, Solowieff, Solovyov. È interessante notare che Solov'ev richiama «solovei» che in russo significa «usignolo». Il nome completo è Vladimir Sergeevič Solov'ev. Lo abbreviamo in Vl. Solov'ev.

² Per una biografia occorre riferirsi anzitutto alle pubblicazioni di conoscitori diretti di Vl. Solov'ev: E. N. TRUBECKOJ, *Mirosozercanie V. S. Solov'eva*, (La concezione del mondo di Vladimir S. Solov'ev), 2 voll., Mosca 1913; S. M. SOLOV'EV, *Žizn' i tvorčeskaja evoljucija Vladimira Solov'eva*, (La vita e l'evoluzione creativa di V. S. Solov'ev), apparsa in russo nel 1977 e pubblicata a Bruxelles. L'autore è nipote di Vladimir Solov'ev. J. RUPP ne ha curato la traduzione francese in 473 pagine, *Vie de Vladimir Soloviev par son neveu*, Paris 1982. Di interesse per gli anni giovanili: S. M. LUK'JANOV, *O V. S. Solov'ëve v ego molodye gody. Materialy k biografii* (Vladimir S. Solov'ev negli anni giovanili. Materiali per una biografia), in russo, 3 voll., Petrograd 1916; V. L. VELITCHKO, *Vladimir Solov'ev. Žizn' i tvorenija*, St. Petersburg 1903. E. L. RADLOV, *V. S. Solov'ev. Žizn' i učenie*, St. Petersburg 1913; Id. *V. S. Solov'ev: biografičeskij očerk* (Profilo biografico), in V. S. SOLOV'EV, *Sobranie Sočinenij* (Opere), red. S. M. SOLOV'EV – E. L. RADLOV, ed. "Žizn' s Bogom" del Foyer Oriental Chrétien di Bruxelles, Bruxelles 1966-1969, vol. X, pp. VII – XLII; K. MOČUL'SKIJ, *Vladimir S. Solov'ev. Žizn' i učenie*, (Vladimir S. Solov'ev. Vita e dottrina), Paris 1936. Molto valido per una visione globale è D. STRÉMOU-KHOFF, *Vladimir Soloviev et son œuvre messianique*, Paris 1935. È riedita con lo stesso titolo nella collezione «Sophia» de l'Age d'Homme, Losanna, s. d.; M. D' HERBIGNY, *Un Newman*

1. Il contesto russo ed europeo

Il contesto storico in cui Solov'ëv è vissuto è la Russia e l'Europa della seconda metà del XIX secolo. La drammaturgia del suo cammino esistenziale, pur personalissima e originale, è pienamente comprensibile in rapporto al paradigma dello «spirito» russo ed europeo del secolo. L'ispirazione, la formazione e la vocazione di Solov'ëv scaturiscono dall'anima russa e sono radicate nel popolo e nella storia della Russia³, ma Solov'ëv si è affacciato ben presto in un orizzonte culturale e politico europeo. Siamo nei decenni successivi alla rivoluzione francese, nel mezzo della rivoluzione industriale, nel preludio della rivoluzione bolscevica.

Le correnti intellettuali dominanti sono il tardo romanticismo, l'idealismo tedesco e il suo seguito con la sinistra hegeliana, rappresentata da Feuerbach (1804-†1872) e Marx (1818-†1883), il positivismo di Comte (1798-†1857).

Solov'ëv è di nove anni più giovane di Nietzsche (1844-†1900) e muore nello stesso anno.

Nel 1842 A. Comte terminava la pubblicazione del *Corso di Filosofia positivista* e nello stesso anno L. Feuerbach pubblicava *L'essenza del cristianesimo*. Sono opere emblematiche espressive di teorie e di una riorganizzazione universalista della società che propugnano di sostituire alla fede cristiana e alla Chiesa una nuova "religione" fondata sull'umanesimo ateo.

Darwin sconvolge una concezione secolare della natura, ancorata anche a una interpretazione fissista del dato biblico sulla creazione, con *L'origine delle specie* (1859, tradotto in russo nel 1864) in cui sostiene l'evoluzione.

Le scienze conoscono uno straordinario sviluppo in vari campi. Le applicazioni tecnologiche permettono uno straordinario sviluppo dei mezzi di comunicazione e delle relazioni internazionali a livello socio-economico e culturale. Solov'ëv, attento osservatore anche della vita sociale, ne fa verso la fine del secolo una descrizione precisa tale da sembrare un anticipo della odierna "globalizzazione"⁴.

russe. Vladimir Soloviev, Paris 1911, 1934³. Traduz. it. a cura di A. ANGELI, *L'avvenire religioso russo*, Morcelliana, Brescia 1928. Una pregevole sintesi è offerta da M. HERMAN, *Vie et œuvre de Vladimir Soloviev*, Editions Universitaires de Fribourg 1995. Dati biografici essenziali sono reperibili nelle introduzioni alle opere di VL. SOLOV'ËV e nei saggi sul pensatore russo pubblicati in questi ultimi anni.

³ Cfr. P. TOINET, *Vladimir Soloviev. Chevalier de la Sophie*, Genève 2001: I, Vocation de la Russie et vocation d'un russe, p. 15ss.

⁴ Ecco quanto scrive: «Le relazioni internazionali di prima non sono scomparse, ma si sono interiormente rafforzate e se ne sono aggiunte di nuove [...]. Relazioni di un'altra specie si sono stabilite, su una scala alla quale nulla in passato era comparabile, nel settore economico: è apparso un *mercato mondiale*; non c'è una sola nazione che sia attualmente autosuf-

Il campo religioso è pure attraversato da notevoli fermenti, mentre si avvia timidamente il dialogo inter-confessionale.

La Russia, pur avvinta alla sua tradizione orientale e ortodossa, si apre nelle sue élites alle correnti culturali dell'Occidente, specialmente dopo che la campagna militare di Napoleone ha provocato a confrontarsi con l'Occidente. L'Impero è nelle mani degli Zar Nicola I (1825-†1855), quindi di Alessandro II, assassinato, (1855-†1881), poi di Alessandro III (1881-†1894).

È interessante la descrizione che Solov'ev stesso propone di questo periodo, in cui manifesta la sua qualità di studioso. Ecco quanto scrive:

«Durante il regno di Alessandro II fu portata a compimento la naturale formazione esteriore della Russia, la formazione del suo *corpo*, ed ebbe inizio, fra tormenti e malattie, il processo della sua nascita *spirituale*. A ogni nuova nascita, a ogni processo creativo capace di inserire gli elementi già esistenti in forme e in combinazioni di nuovo genere, presiede inevitabilmente un processo di *fermentazione* di questi elementi. Mentre si andava formando il corpo della Russia e si avviava a nascere l'impero russo, la gente russa, a cominciare dai principi con le loro scorte armate per finire all'ultimo degli agricoltori, errava senza meta per tutto il paese. La Russia tutta vagava in ogni direzione. Per effetto di questa agitazione esteriore si produsse quel rafforzamento esterno dello Stato per cui la Russia fu composta in un unico solido corpo. Cominciato a Mosca dai principi e ultimato a Pietroburgo dagli imperatori, questo processo di consolidamento esterno – in virtù del quale le schiere armate sin lì erranti si trasformarono nella nobiltà terriera, i liberi ospiti d'un tempo trapassarono nella borghesia minuta e i contadini che una volta si recavano liberamente da un luogo all'altro si fecero servi della gleba, – questo organizzarsi della Russia consolidata dallo Stato circoscrisse la vita e l'attività quotidiana del popolo e della società in un ambito fisso e determinato. Questi nuovi limiti rimasero intatti anche allora che, dopo la riforma petrina e a partire soprattutto dal regno di Alessandro I, le diverse idee e le correnti di pensiero dell'Europa occidentale presero via via possesso dello strato colto della società russa. Né le credenze mistiche dei massoni russi del passato né le idee umanitarie degli attivisti degli anni Quaranta, nonostante l'indirizzo morale-pratico che esse rivestirono sovente presso di noi, esercitarono mai una reale influenza sulle basi salde della

ficiente dal punto di vista economico [...] di modo che l'idea di Stato come "corpo perfetto", cioè come organismo sociale assolutamente indipendente, si manifesta, sotto questo aspetto fondamentale, una pura finzione. Inoltre, una collaborazione costante di tutte le nazioni civilizzate al lavoro scientifico e tecnico, i cui punti divengono immediatamente un bene comune, dalle invenzioni che sopprimono la distanza, la stampa quotidiana, che fornisce continuamente notizie da ovunque, infine, lo "scambio di materie" tra le nazioni, con l'aiuto delle nuove vie di comunicazione. Tutto questo fa dell'umanità civilizzata un tutto che, attualmente, mena una sola vita comune, anche involontariamente», VL. SOLOV'EV, *La justification du bien*, ed. Slatkine, Genève 1997, p. 395.

vita quotidiana, e neppure impedirono alle persone colte, pur ragionando alla moderna, di vivere all'antica secondo le forme consacrate dalla tradizione»⁵.

L'Europa è percorsa da fermenti ideologici rivoluzionari, economici e politici. La Russia aveva una tradizione rivoluzionaria alimentata dall'autocrazia. All'inizio del secolo XIX si espresse nei decabristi, una fratellanza di ufficiali dell'esercito sotto l'influsso delle idee di provenienza francese e polacca. Nei decenni successivi, con Aleksander Herzen (1812-†1870) e Nikolaj G. Cernysevskij (1828-†1889) inclinava verso posizioni socialiste, populiste, anarchiche. Nei decenni sessanta e settanta è in voga il "populismo" (*narod-incestvo*) che predica il "debito" degli intellettuali nei confronti del popolo.

In quegli anni spunta la figura di Mikhail Bakunin (1814-†1876), rivoluzionario internazionale, il quale propugna un modello di società collettivistica e anarchica.

Altra figura emblematica è quella di P.N. Tkacev (1844-†1855), ritenuto il vero precursore del bolscevismo. Di tendenza populista giacobina e materialista preconizzava la presa del potere da parte degli intellettuali e «fornì il legame intellettuale tra Cernysevskij e Lenin»⁶.

Nello stesso tempo si diffondono le idee di *Das Kapital*, frutto di studi compiuti da Karl Marx nella sala di lettura del British Museum (1867-†1894), frequentato da Solov'ëv nel 1876. Nel 1864 è fondata a Londra la I Internazionale socialista. Dopo la sua dissoluzione, è ricostituita la II Internazionale a Parigi nel 1889.

Il suolo d'Europa è insanguinato da molti conflitti bellici, che Solov'ëv menziona, tra cui in particolare la guerra di Crimea e la guerra russo-turca del 1877-78⁷.

Curiosa per quel tempo l'annotazione riguardante la Turchia: «Ora non tocca più all'Europa difendersi dalla barbarie turca, ma tocca ai Turchi diventare europei»⁸. Come pure la previsione di «un'imponente invasione in Europa da operai cinesi»⁹.

⁵ Dostoevskij, «Terzo discorso», (traduz. it. a cura di L. DAL SANTO), La Casa di Matriona, Milano 1981, pp. 73-74.

⁶ N. DAVIS, *Storia d'Europa*, Mondadori, Milano 2001, p. 934.

⁷ Solov'ëv ha notato la crescita di «armamenti mostruosi» e della «paura della guerra», in *La justification du bien*, op. cit., pp. 396-397.

⁸ VL. SOLOV'EV, *Tre dialoghi e il racconto dell'Anticristo*, Tre dialoghi: sulla guerra, il progresso e la fine della storia universale con assieme un breve racconto dell'Anticristo e un'appendice, (traduz. it. di G. FACCIOLO), Marietti, Torino 1975, p. 124.

⁹ *Ivi*, p. 188.

La situazione delle campagne non era florida e nel 1891 si verificò una grande carestia.

Pur tuttavia l'ultimo scorcio di secolo, per contrasto, fa mostra di sé come “*Belle époque*”: «La gente ballava il valzer, cenava al *Café Royal*, comprava i quadri degli impressionisti, viveva nel lusso dell'*Art nouveau*»¹⁰.

Il vento del liberalismo che soffiava dall'Occidente all'inizio trovò spazio con difficoltà in Russia e limitatamente in alcune sfere; ma nella seconda metà del secolo il sistema politico dello zarismo, ereditato dal XVII secolo, entra in crisi sotto la pressione sociale ed economica, oltre che delle nuove tendenze culturali e politiche. Sotto Alessandro I si ebbe l'istituzione di un Consiglio di Stato e sotto Alessandro II l'emancipazione dei servi della gleba (1861). In seguito i consigli di distretto, le università e i tribunali penali acquisirono un certo grado di autonomia.

La Chiesa ortodossa al tempo di Solov'ëv vive in un'epoca di travaglio¹¹. Nel 1589 il Patriarca ortodosso di Costantinopoli aveva riconosciuto il patriarcato di Mosca. Ma esso venne soppresso da Pietro il Grande (1672-†1725), e rimpiazzato da un organismo collegiale, il Santo Sinodo, composto da Vescovi, monaci e preti, ma sotto la direzione di un Alto Procuratore laico¹². Di fatto la Chiesa non gode di piena autonomia e subisce il controllo dello Stato. Solov'ëv criticherà questa perdita di libertà ecclesiastica e dovrà subire restrizioni e censure da parte del Procuratore del Santo Sinodo.

L'Illuminismo ha contagiato gli intellettuali russi mettendo in crisi la fede e allontanandoli dalla vita della Chiesa. Nel XIX secolo si nota un certo risveglio di interesse religioso, propiziato dal monachesimo e in particolare dal monastero di Optina, che attirò diversi intellettuali, tra cui Dostievskij e lo stesso Solov'ëv.

¹⁰ N. DAVIS, *Storia d'Europa*, op. cit., p. 870.

¹¹ Per la storia della Chiesa russa, cfr. A. M. AMMAN, *Storia della Chiesa russa e dei paesi limitrofi*, Torino 1948; I. SMOLITSCH, *Geschichte der russische Kirche 1700-1917*, Leiden 1964; D. POSPIELOVSKI, J. C. ROBERTI, N. STRUVE ET AL., *Histoire de l'Eglise russe*, Paris, Nouvelle Cité, 1989; V. RUSAK, *Istoria rossijskoj Cerkvi*, 1993. In una visione storica sintetica si possono distinguere approssimativamente questi periodi della Chiesa russa: 1) Periodo della Russia di Kiev (945-1240). La fede cristiana è ricevuta tramite Costantinopoli, la Chiesa russa mantiene buoni rapporti anche con Roma. 2) Periodo della dominazione mongolica (1240-1448). La Chiesa russa comincia a isolarsi dalla Chiesa cattolica, ma i rapporti si attenuano anche con Costantinopoli. 3) Periodo della Chiesa moscovita e del Patriarcato (1448-1721). La Chiesa russa proclama la sua autocefalia e deve difendersi all'esterno dall'influsso protestante, mentre è dilaniata all'interno dal Raskol (scisma dei Vecchi credenti). 4) Periodo sinodale o della Russia di Pietro il Grande (1721-1917). La Chiesa russa perde la sua autonomia direttiva, divenendo praticamente un organo dello Stato.

¹² Cfr. *Règlement ecclésiastique de Pierre le Grand*, traduz. di C. TONDINI DE' QUARENGHI, Paris 1874.

Il secolo XIX segna un'epoca felice nella letteratura e una fioritura del pensiero speculativo. A giudizio di N. Berdjaev, «il pensiero russo divenne originale e creativo solo nel diciannovesimo secolo»¹³. La letteratura conosce il massimo splendore. Basti ricordare i nomi di Puskin (1799-†1837), Gogol (1809-†1852), Dostoevskij (1821-†1881), Tolstoj (1829-†1910).

Come diremo, l'800 ha visto ugualmente una promettente ripresa del pensiero teologico in alcuni ambiti. L'alto clero ortodosso domina le espressioni della vita religiosa e impone severe restrizioni alle altre religioni. I cattolici romani e gli "uniati" delle ex province polacche sono sottoposti al controllo dello Stato e fatti bersaglio di discriminazioni. Gli ebrei sono obbligati per legge a risiedere in alcune zone specifiche, fuori delle quali potevano rimanere solo per una speciale autorizzazione.

Con il Concordato del 1849 furono stabiliti i rapporti diplomatici della Russia con la Santa Sede.

Nel corso della vita di Solov'ëv la Chiesa cattolica proclamò due dogmi: l'Immacolata Concezione di Maria (1854) e l'Infallibilità del Papa (1870).

È in questo contesto sommariamente descritto che egli visse e operò.

2. Gli anni della formazione

Vladimir Sergeevič Solov'ëv nacque a Mosca il 16/28 gennaio 1853¹⁴.

Il padre, Sergej Mikhailovitch (1820-†1879), era figlio di un prete ortodosso. Docente di storia all'Università di Mosca – di cui divenne anche Rettore – fu autore di una *Storia della Russia* in ventinove volumi, che s'impose per il suo valore e lo rese celebre. Era uomo di larghe vedute e, per la sua stessa formazione storica, non incline ad adottare posizioni ideologiche.

Da lui il figlio Vladimir apprese il senso della storia, che interpretò in senso filosofico-teologico.

La madre, Poliksena Vladimirovna, apparteneva a una famiglia della nobiltà del governo di Ekaterinoslov, quello dei Romanov. Tra i suoi antenati è da annoverare una figura singolare di vate errabondo, G. S. Skovorodà, entusiasta cantore di Cristo, di cui parleremo a proposito di cristologia ortodossa.

La famiglia dei Solov'ëv era numerosa e di stile patriarcale. Si caratterizzava per il rispetto dei valori dei padri e per una convinta atmosfera spirituale, e al tempo stesso per la elevata cultura. Naturalmente Vladimir ricevette

¹³ In *The Russian religious thought of the nineteenth century in Sovremennija Zapisskj*, n. XL, 11, Paris 1930, p. 311.

¹⁴ La duplice data è dovuta al diverso calendario; quello gregoriano o civile (dopo la rivoluzione del 1917) e quello giuliano, seguito in campo ortodosso.

una buona educazione cristiana tipica dell'ambiente ortodosso dell'epoca, mostrandosi un fanciullo molto pio. All'età di otto anni, il nonno prete, P. Mikhail, un giorno lo fece entrare nel santuario e con una sorta di "iniziazione levitica" lo consacrò al servizio della Chiesa.

L'anno seguente accadde un fatto molto significativo. Mentre partecipava, in chiesa, alla Liturgia dell'Ascensione, il piccolo Vladimir fu pervaso da un intenso sentimento amoroso verso una fanciulla. È il primo di "tre incontri" che egli descriverà poeticamente più tardi nel 1898 e nei quali egli intravedrà, sublimata, la sua "eterna Sposa", la Sofia¹⁵. Nell'età dell'adolescenza entra tuttavia in una grave crisi spirituale, che dai 14 ai 18 anni lo induce ad abbandonare la fede, per aderire a una visione materialistica del mondo, passando – come egli stesso attesta – «attraverso fasi diverse di negazione teorica e pratica»¹⁶.

La crisi fu determinata, oltre che da quella tipica dell'età, mentre frequentava il ginnasio a Mosca, da letture di pubblicazioni di scienze naturali a tendenza "scientista" e antireligiosa¹⁷.

È da ricordare che, in quegli anni, si erano diffuse le teorie materialistiche di Büchner¹⁸.

Dal materialismo al nihilismo il passo è breve, e nihilista Solov'ev lo divenne, secondo la concezione che si era diffusa negli anni '60¹⁹.

Nel 1869, a soli 16 anni, si iscrive all'Università, nella Facoltà di Lettere, ma l'anno seguente passa a quella di Scienze. Lo studio delle scienze naturali

¹⁵ Ecco come Solov'ev descrive l'emozione provata: «amor struggente provò l'anima fanciulla insieme all'ansia di sogni incerti e vaghi... D'azzurro circonfusa come oro, stringendo un fior di celestial giardino, tu m'apparisti e il raggio del sorriso a me volgesti e nell'incenso dileguasti». Il testo è riportato in *Tre appuntamenti* nella raccolta VL. SOLOV'EV, *Sulla Divinumanità e altri scritti*, (a cura di P. MODESTO), Jaca Book, Milano 1990², pp. 17-18.

¹⁶ VL. SOLOV'EV, *Sob. Soč.*, op. cit., VI, p. 645.

¹⁷ *Ivi*, p. 248. Egli racconterà più tardi: «fui scosso nella mia fede da un libro di volgarizzazione di geologia o di paleontologia, dove c'erano, tra altri, dei disegni colorati di mostri antidiluviani. Io pensavo all'inizio che fossero delle favole, ma essendomi convinto dal testo e dalle spiegazioni di grandi persone, che tutte queste megattere e dinosauri erano realmente esistiti, nei tempi passati ed erano poi scomparsi, il mio spirito di ragazzo doveva fare la scelta tra un catechismo antidiluviano e i mostri antidiluviani».

¹⁸ Cfr. D. STRÉMOOUKHOFF, op. cit., pp. 23-24. L'opera principale di L. BÜCHNER (1824-†1899) è *Kraft und Stoff* (Forza e materia), Frankfurt 1855, che divenne un libro di riferimento del materialismo dell'800.

¹⁹ D. STRÉMOOUKHOFF, op. cit., p. 23. Tra i pensatori positivisti sono da menzionare N. G. Cernysevskij N. A. Dobroljoubov, D. L. Pisarev, che sono sotto l'influsso dei socialisti francesi, di Stuart Mill, di Feuerbach, Vogt, Büchner, Darwin. Qualche positivista, come Pisarev, inclina verso il nichilismo.

gli fornì conoscenze che egli utilizzerà più tardi in alcune sue opere²⁰. Ma sotto l'aspetto della visione del mondo a poco a poco esso si rivelò deludente, perché incapace di "sollevare il velo che ricopre la vita segreta della natura", secondo l'espressione di Goethe.

Nel 1872 ritorna alla Facoltà di Lettere. La fase adolescenziale, segnata dal materialismo, dal nihilismo e dall'individualismo di Pisarev, a poco a poco viene superata dal graduale ritorno alla fede. È da ricordare che Solov'ëv la riscoperse non tanto grazie all'opera di uomini della Chiesa o di letture specificamente religiose²¹ – non *La vita di Gesù* di Renan, che egli lesse, – ma grazie soprattutto a letture di filosofia, anzitutto di Spinoza²², e poi di Schopenhauer, dal quale assorbirà anche una buona dose di pessimismo circa il male che domina il mondo. La fede alla quale Solov'ëv ritorna non è più il Cristianesimo dell'infanzia, ma una fede "*quærens intellectum*" nell'inquieto mondo intellettuale dell'epoca.

La sua "conversione" ricevette il colpo decisivo da un altro episodio, che getta luce sulla dimensione "mistica" della personalità di Solov'ëv.

Nel 1872, all'età di 19 anni, mentre viaggiava in treno da Mosca a Khar'kov, una graziosa vicina attirò la sua attenzione e una conversazione si avviò tra loro. Quando dovettero passare da un vagone all'altro, Solov'ëv fu colto da malore, perdendo i sensi. Ritornato in sé, vide l'immagine di una donna trasfigurata che si chinava su di lui. A questo punto, l'aspetto erotico si volge alla sublimazione. Solov'ëv così descrive l'esperienza:

Tutto il mio essere, con tutti i suoi pensieri, tutti i suoi sentimenti, tutte le sue aspirazioni, si era fuso in una sensazione infinitamente dolce, luminosa e impassibile. In questa sensazione, come in un limpido specchio, si rifletteva immutabilmente una immagine meravigliosa, e io sentivo, io sapevo che tutto era in essa. Io amavo

²⁰ Ad es. *La bellezza della natura*.

²¹ Il padre gli consigliò l'opera di J. SALVADOR (1796-†1873), studioso di origine ebraico-safardita che visse e lavorò in Francia, dove si dedicò alla storia delle religioni, sostenendo una specie di sincretismo giudaico-cristiano. Scrisse l'opera *Jésus-Christ et sa doctrine*, Paris 1839. VL. SOLOV'ËV scriverà più tardi «meglio Spinoza di Voltaire, meglio Joseph Salvador che Ernest Renan» in *L'ebraismo e il problema cristiano*, in *Islam e Ebraismo*, (a cura di A. DELL'ASTA), La Casa di Matriona, Milano 2002, p. 85.

²² Solov'ëv scrisse nel 1897 una "breve apologia" in favore di Baruch Spinoza (1632-1677) apologia «ispirata proprio da un sentimento di gratitudine per tutto quello di cui sono debitore al pensiero di Spinoza negli anni della mia giovinezza, non soltanto in senso filosofico, ma anche in quello che riguarda la religione». Egli riteneva, infatti, che «il concetto di Dio che ci dà la filosofia di Spinoza, nonostante la sua incompletezza e imperfezione, risponde però alla prima e necessaria esigenza di una vera devozione e di una vera riflessione su Dio. Molte persone trovano in quella filosofia un sostegno spirituale», VL. SOLOV'ËV, *Ponjatie o Boge. V zaščitu filosofii Spinozy*. (Il concetto di Dio. In difesa della filosofia di Spinoza), in *Sob. Soč.*, IX, pp. 1-29, le citazioni sono a p. 29.

di un nuovo amore infinito che tutto assorbiva, e percepivo in esso per la prima volta tutta la pienezza della vita e il suo senso²³.

Dal punto di vista universitario, Solov'ëv come uditore libero si applica tenacemente allo studio e nel 1873 ottiene il diploma di candidato in scienze storico-filologiche. Si può affermare che l'Università come istituzione non produsse un grande influsso sul giovane Solov'ëv, che vi avvertì, anzi, un «vuoto assoluto»²⁴. Tra i docenti che furono importanti nella sua vita due sono da segnalare, per ragioni diverse. Il primo è il professore P. D. Jurkevič (1827-†1874), al quale egli succederà nella cattedra universitaria. È da notare che Jurkevič per alcuni aspetti si ispirava a E. Swedenborg, pensatore svedese (1688-†1772) autore di varie opere di teosofia²⁵. Egli inoltre era interessato allo spiritismo. Solov'ëv subisce il fascino di queste correnti esoteriche.

L'altro professore era Ivantsov-Platonov (1835-†1894), con il quale Solov'ëv avrà in seguito l'occasione di dibattere il tema dell'unità delle Chiese.

L'anno 1873-74 segna una svolta ulteriore e di grande importanza per la sua formazione: Solov'ëv si iscrive all'Accademia Ecclesiastica di Mosca, dove si immerge nello studio di teologia e patristica; da allora lo studio dei Padri della Chiesa lo coltiverà in varie fasi della sua vita. Contemporaneamente, nel biennio 1872-74 sembra abbia letto la maggior parte dei principali filosofi moderni.

Si delineano così già alcuni tratti salienti della personalità di Solov'ëv. Sotto l'aspetto intellettuale è un autodidatta, interessato e attratto da tutto il campo dello scibile, di intelligenza acuta e vivace, in ricerca di razionalità, ma insieme a una interiorità incline all'assoluto e al mistico. Interessante pure la sua *silhouette*, così descritta dal Visconte di Vogüé che lo incontrò al Cairo nel 1876, quando Solov'ëv aveva 23 anni: «Una di quelle figure che, dopo viste, non si dimenticano mai più: lineamenti belli e regolari in una faccia pallida e scarna, quasi nascosta sotto i capelli lunghi e inanellati; due occhi grandi, ammirabili, penetranti e mistici che campeggiavano in mezzo al volto: un pensiero appena rivestito d'un po' di carne: uno di quei modelli a cui s'ispiravano i monaci, quando dipingevano il Cristo slavo che sulle vecchie icone ama,

²³ L'episodio non è uno dei tre incontri ma sembra analogo ed è riferito in VL. SOLOV'ĚV, *Pis'ma* (Lettere), III, ed. "Žizn' s Bogom" del Foyer Oriental Chrétien di Bruxelles, Bruxelles 1970, pp. 295-296. Esso è descritto in forma poetica «All'alba di una nuova giovinezza nebulosa», *Sob. Soč.*, XII, op. cit., pp. 229-230.

²⁴ Cfr. D. STRÉMOUKHOFF, op. cit., p. 25.

²⁵ Le opere di Swedenborg ebbero vasta diffusione in Europa, compresa la Russia. Accenneremo alla sua dottrina e all'influsso su Solov'ëv nel capitolo seguente.

medita e soffre. [...] Dialettico e fantasioso, candido come un fanciullo, e complesso nei suoi sentimenti come una donna, mesto, seducente, ineffabile»²⁶.

Il volto è specchio dell'anima. Ancor più interessante e importante del profilo esterno è quello dell'interiorità di Solov'ëv. Ha un'anima tesa verso l'Assoluto, assetato e appassionato della Verità, disinteressato di sé e distaccato dal denaro, proteso profeticamente a trasformare il mondo.

Non si è sposato. Pur sensibile al fascino femminile, l'inclinazione "mistica" della sua personalità, tesa a un ideale assoluto, e opzioni di fondo non lo portano a legarsi con una singola donna, che non fosse l'amata Sofia.

A vent'anni, Solov'ëv aveva la chiara coscienza di dedicare la sua vita a un progetto trascendente. Lo si deduce da quanto scrisse alla cugina Katja Romanova di cui era vagamente innamorato: «Ti amo, per quanto sono capace d'amare; ma io non appartengo a me stesso, bensì all'opera che dovrò servire e che non ha nulla in comune con i miei sentimenti personali, con gli interessi e con gli scopi della mia vita privata»²⁷.

Ha condotto una vita ascetica, distaccato dal denaro, condividendo i suoi beni con i poveri²⁸. Un elemento piuttosto enigmatico è rappresentato dalle sue capacità parapsicologiche. Oltre alle "visioni" della Sophia, sono riportati anche fenomeni demoniaci, di chiaroveggenza e telepatia, variamente interpretati dai biografi.

²⁶ E. M. VOGUÉ, *Sous l'Horizon. Hommes et choses d'hier*, Librairie Armand Colin, Paris 1904. Alle pp. 15.27 si trova un profilo di Solov'ëv. Citazione riportata da d'Herbigny, op. cit., p. 6. Le testimonianze concordano con questa descrizione. E. TAVERNIER che lo incontrò a Parigi nel 1888, così lo delinea: «Molto alto e gracilissimo [...] occhi magnifici d'una dolcezza prodigiosa, limpidi, profondi, e luminosi, nonostante la miopia; le sue maniere erano umili, quasi timide, ma lasciavano intravedere un'incomparabile energia che confinava con l'audacia e l'ostinazione; la voce era armoniosa e piena di sonorità scoppiettante, a volte grave, a volte carezzevole [...] gli piacevano molto, come se fosse parigino, le arguzie francesi», in *La Quinzaine littéraire*, 16 novembre 1900, citato da M. d'Herbigny, op. cit., p. 7. Un altro testimone, N. Minskij, così lo presenta, dopo aver assistito ad una lezione di Solov'ëv sull'ebraismo: «Davanti ad una folla straripante e sbalordita, stava la figura di un asceta, pallido, ma dalla bellezza incantevole», riportato da A. DELL'ASTA, Introduzione a VL. SOLOV'ËV, *Islam e Ebraismo*, p. XIII. P. EVDOKIMOV ne fa questo ritratto: «altissimo, magro, di aspetto ascetico, "reliquia vivente", secondo gli amici, aveva la testa di un profeta del Vecchio Testamento, gli occhi meravigliosi e lo sguardo sempre perduto lontano, fisso in qualche cosa dell'aldilà», in *Cristo nel pensiero russo*, op. cit., p. 107.

²⁷ V. SOLOV'ËV, *Lettere*, III, op. cit., p. 81.

²⁸ M. HERMAN, nell'Introduzione a *Crise de la philosophie occidentale*, ed. Aubin, 1947, p. 149, scrive: «Era quasi sempre senza denaro, ognuno poteva ricorrere a lui. Al primo venuto che veniva ad importunarlo con una richiesta, gli donava ciò che trovava nel suo portafoglio. Se questo era vuoto, gli lasciava il suo cappotto. Lo si vide talvolta spoglio dei suoi vestiti calorosi, ridotto, d'inverno, a chiedere in prestito una pelliccia a degli amici. Un giorno nella strada diede le scarpe a dei mendicanti».

Fu sempre cristiano laico, anche se nel 1887, profondamente addolorato e deluso per la rigorosa censura che lo colpì, divisò di farsi monaco.

Nel 1873 avvenne anche un incontro che avrà notevole influsso sulla vita e il pensiero di Solov'ev: quello con Dostoevskij, il quale, d'altra parte, rimarrà profondamente impressionato da quel giovane brillante e appassionato²⁹.

Nel 1874 corona gli studi universitari con la tesi sostenuta a San Pietroburgo sul tema: «La crisi della filosofia occidentale. Contro i positivisti»³⁰. In quest'opera impegnativa, che rivela una conoscenza eccezionale per la sua giovanissima età, Solov'ev analizza la filosofia occidentale nei suoi principi e presupposti di fondo. Svolge anzitutto una critica alla stessa impostazione della filosofia occidentale, che «in quanto discorso individuale e razionante, pecca di soggettivismo e di formalismo e perciò non può condurre alla verità, a differenza della religione e del mito, che propongono una conoscenza integrale»³¹.

Sviluppa quindi una argomentata confutazione sia del razionalismo come dell'empirismo. Solov'ev ritiene che l'itinerario filosofico a cui è pervenuto l'Occidente sia giunto a conclusione e ad un *impasse*, e debba quindi costituire il punto di partenza di una nuova sintesi. Il fine a cui tendere dovrebbe essere «*l'apokatastasis ton panton*», che Solov'ev interpreta come la manifestazione perfetta e definitiva dell'Unitotalità. Il pensiero di Solov'ev – come si vede – non si limita all'analisi del percorso e delle acquisizioni della filosofia, ma abbraccia la cultura e lo «spirito» dell'Occidente.

Occorre osservare che il lavoro del giovane studioso, pur brillante, nella sua sintesi presentava anche lacune, interpretazioni discutibili e sensibili forzature.

Solov'ev, tuttavia, non si attesta su un rifiuto, in blocco e senza appello, della filosofia occidentale in quanto interpreta la vicenda storica secondo la chiave della dialettica hegeliana o meglio della tuttunità positiva. Esprime, anzi, in questo suo lavoro, un pensiero che lo accompagnerà sempre e rappresenta quindi una convinzione ben radicata. La via nuova che la ricerca filosofica deve imboccare consiste nell'unire la ricchezza dell'intuizione spirituale dell'Oriente con la forma razionale e il rigore logico elaborato dall'Occidente.

²⁹ Sui rapporti tra Dostoevskij e Solov'ev cfr. *I tre discorsi* che lo stesso VL. SOLOV'EV ha dedicato al grande scrittore. Traduzione it.: *Dostoevskij*, op. cit. WL. SZYLKARSKI, *Solov'ev und Dostoevskij*, Bonn 1948. B. SCHULTZE, «Solov'ev und Dostoevskij» in *Orientalia Christiana Periodica* 15 (1949) pp. 202-207.

³⁰ Traduz. it.: *La crisi della filosofia occidentale*, (a cura di A. DELL'ASTA), La Casa di Matrona, Milano 1989.

³¹ N. BOSCO, *Vladimir Solov'ev. Ripensare il cristianesimo*, Rosenberg & Sellier, Torino 1999, p. 13.

Nello stesso tempo egli rifiuta un pensiero che non entri in contatto con la vita per trasformarla.

La tesi del giovane filosofo s'impose subito all'attenzione dell'élite culturale e della "intelligenza" russa. Importa notare un altro aspetto peculiare e importante. La tesi di Solov'ëv si calava nel vivo del dibattito che da alcuni decenni si svolgeva tra la corrente "slavofila" e quella "occidentalista"³².

Gli esponenti più in vista della corrente "slavofila" sono, socialmente, provenienti dall'antica nobiltà; culturalmente sono attratti dal romanticismo e dall'idealismo tedesco (Schelling, Hegel); religiosamente sono attaccati alle antiche tradizioni, tendono a identificare nazione Stato e Chiesa ortodossa e nutrono un senso messianico del popolo russo. Sono convinti che solo l'ortodossia conserva integra e pura la fede cristiana ed è fonte di energie spirituali³³.

Gli "occidentalisti" sono, socialmente di origine modesta, culturalmente ammiratori in genere della cultura francese e degli Enciclopedisti, religiosamente di tendenza «laicista» o anche atea, e, a eccezione dell'estrema sinistra rivoluzionaria, tollerano la Chiesa³⁴.

³² Il vocabolo "slavofilo" è impiegato all'inizio del XIX secolo per indicare la corrente di pensiero che intendeva affermare e promuovere quello che è proprio e specifico alla tradizione russa e alla cultura slava, differenziandosi ed anche opponendosi alla cultura e all'influsso eccessivo di Francia e Germania (Occidente). Questa corrente si esprime in vari ambiti: letteratura, filosofia, politica, religione. La corrente "occidentalista" si rifà alla riforma di Pietro il Grande e si propone di recepire in Russia la cultura e i modelli prevalenti in Occidente, tra cui la separazione tra ragione e fede, tra Stato e Chiesa. Sulle correnti "slavofila" e "occidentaliste", cfr. oltre alle pubblicazioni di Storia della filosofia russa, quali: N. O. LOSSKIJ, *Histoire de la philosophie russe des origines à 1950*, Paris 1954; V. ZENKOSKI, *Histoire de la philosophie russe*, 2 voll., Paris 1955; J. M. EDIE – J. P. SCANLAN (ed.), *Russian Philosophy*, I-III, Chicago 1965, vol. I, The Slavophiles–The Westernizers; A. BESANÇON, «Le contexte politique et culturel de la théologie slavophile», in *Istina*, 2 (1972), pp. 173-192; G. K. PIOVESANA, *Storia del pensiero filosofico russo*, Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1992; FR. ROULEAU, «Slavophilisme» in *Dictionnaire de Spiritualité*, XIV, Beauchesne, Paris 1990, col. 952; A. DELL'ASTA, *La Russia nella visione degli Slavofili e degli occidentalisti*, in AA.VV., *Messianismo e storia dei popoli slavi*, Vicenza 1994, pp. 81-91; A. KOYRÉ, *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIX siècle*, Paris 1929; A. WALICKI, *The Slavophil Controversy. History of a Conservative Utopia*, in *Nineteenth Centenary Russian Thought*, Oxford 1975. Traduz. it.: M. COLUCCI, *Una utopia conservatrice. Storia degli slavofili*, Torino 1973; P. K. CHRISTOFF, *An introduction to Nineteenth-Century Slavophilism*, t. 1, A. S. Xomjakov; t. 2, Kireevskij, La Haye 1961, 1972; TH. G. MASARYK, *Russland und Europa. Studien über die geistigen Strömungen in Russland*, E. Diederichs, Jena 1913 (Traduz. it.: E. LO GATTO, *La Russia e l'Europa. Studi sulle correnti spirituali in Russia*, Voll. I-II, Istituto romano editoriale, Roma 1925). Nuova edizione riveduta, Bologna 1971.

³³ Tra gli slavofili più importanti sono da menzionare: A. S. Chomiakov, I. V. Kireevski, I. Samorine, K. S. Aksakov, I. S. Aksakov.

³⁴ Tra gli occidentalisti sono da ricordare: P. I. Tchaadaev, che tuttavia esprime un forte senso religioso, V. G. Bielinski, A. J. Herzen, T. N. Granovski. È da notare che, storicamente, la corrente slavofila è declinante nel periodo dell'attività di Solov'ëv.

Mentre gli esponenti della prima individuaron in Solov'ev un loro seguace, gli "occidentalisti" mossero critiche alla sua tesi di fondo.

In realtà, nessuna delle due correnti poteva "appropriarsi" Solov'ev. Egli non era l'uomo e il pensatore di una corrente, così come sarà difficile, di fronte a certe scelte che in seguito compirà, porre in alternativa l'essere ortodosso o cattolico. Egli sfugge a queste classificazioni, a motivo del suo pensare in termini di unità e di universalità, di verità unitotale³⁵.

Ottenuto il titolo di "magister", Solov'ev fu eletto a soli 21 anni alla cattedra universitaria per succedere al professore Jurkevič che era deceduto. Iniziò i corsi il 27 gennaio 1875, ma già in primavera chiese all'Università di concedergli un anno di "missione", allo scopo di approfondire al *British Museum* di Londra le filosofie indù, gnostica e medievale.

3. L'attrazione della Sophia

Questa scelta da un lato manifesta una scarsa propensione di Solov'ev per l'insegnamento universitario, dall'altra rivela che egli aveva scoperto l'importanza di un filone religioso-mistico, di cui aveva potuto conoscere qualche saggio nei filosofi dell'Idealismo tedesco (Schelling, Hegel) e dal professor Jurkevič. Questo viaggio e soggiorno a Londra è stato definito come "teosofico"³⁶. Di fatto il pur breve soggiorno londinese rappresentò un'esperienza che segnò profondamente Solov'ev. Un dato interessante è che cessò di mangiare carne e adottò il regime alimentare dei monaci orientali. Ma più decisive furono altre esperienze: portato dalla sua curiosità e memore delle idee di Jurkevič, entrò in contatto con ambienti che praticavano lo spiritismo. Non era per Solov'ev la ricerca di sensazioni, ma l'intuizione che vi si celasse la realtà di un mondo invisibile. Ma non tardò a percepirne l'illusione e la ciarlataneria.

Al *British Museum* si immerse nello studio. È un «forza misteriosa» a guidarlo nella scelta dei libri³⁷. Uno di questi è un'opera sulla Cabala³⁸. In un'at-

³⁵ Cfr. M. ZDIECHOWSKI, «Solov'ev face aux déviations du slavophilisme», in *Istina* XXXVII (1992), pp. 166-181. Il testo è originariamente apparso in *Aux sources du messianisme slave* (in polacco), Leopoli 1912.

³⁶ Così lo qualifica il nipote di VL. SOLOV'EV, S. M. SOLOV'EV, *Biografia Vladimira Sergeeviča Solov'eva*, in *Stikhotvorenija*, Mosca 1905 (Poesie), p. 26. Cfr. D. STRÉMOUKHOFF, op. cit., p. 39.

³⁷ Così egli scrive: «Una forza misteriosa sceglieva tra i libri per me quel che cercavo su lei soltanto». Si tratta evidentemente della Sofia, in *Tre appuntamenti*, op. cit., p. 19.

³⁸ Il libro che Solov'ev lesse avidamente era probabilmente il volume di C. KN. DE ROSENROTH, *Kabbalah denudata*, Frankfurt 1677-1684. Cfr. D. STRÉMOUKHOFF, op. cit., p. 41.

mosfera già piena di suggestioni, Solov'ëv sperimenta una nuova "visione" della Sofia, che egli così descrive:

Ed ecco che una volta, l'autunno era imminente,
 le dissi: «O tu fiore della divinità
 sei qui, io ti sento. Perché più non ti mostri
 agli occhi miei dal tempo in cui ero bambino?»
 Avendo abbozzato appena tal discorso
 e subito d'azzurro fu il mondo tutto pieno
 e lei mi ricomparve di luce circonfusa;
 ma solo il suo volto e nulla più.

.....

Le dissi: «Il volto tuo m'apparve
 ma tutta contemplarti agogna la mia anima;
 ti sei tutta mostrata a me ancor fanciullo,
 rivelati così a me ormai adulto».³⁹

Avvertì allora una voce che gli diceva: «Va in Egitto»⁴⁰. Solov'ëv obbedì alla voce misteriosa e si recò in Egitto. L'intenzione pare fosse quella di conoscere una società cabalistica, la cui esistenza gli sarebbe stata rivelata dagli "spiriti"⁴¹. In questa società o tribù, degli iniziati avrebbero conservato certi segreti della Cabala ereditati da Salomone⁴². La ricerca di questa supposta società nella Tebaide si rivelò una drammatica disavventura. I beduini, vedendo quella strana silhouette, la presero per "shaitan", lo afferrarono e lo legarono, lasciandolo privo di sensi nel deserto. Al risveglio, ha di nuovo la visione della figura femminile, che descriverà con questi versi:

Io vidi tutto il tutto era
 un'unica persona di muliebre bellezza.
 Entrava a farne parte l'infinito davanti a me e dentro me tu sola.
 O risplendente. Tu non m'ingannasti;
 ti vidi tutta nel deserto e non appassiranno
 le rose della visione dovunque mi trascini
 il mare infido dell'agitata vita.⁴³

Era la visione della Sofia.

³⁹ VL. SOLOV'ËV, *Tre Appuntamenti*, op. cit., p. 19.

⁴⁰ *Ivi*.

⁴¹ Cfr. D. STRÉMOUKHOFF, op. cit., p. 45.

⁴² Informazione di M. de Vogüé, che incontrò Solov'ëv al Cairo. V. te E. M. DE VOGÜÉ, *Sous l'Horizon. Hommes et choses d'hier*, op. cit., pp. 17-18. Cfr. D. STRÉMOUKHOFF, op. cit., p. 45.

⁴³ VL. SOLOV'ËV, *Tre appuntamenti*, op. cit., p. 21.

A proposito di questo strano viaggio in Egitto, Strémooukhoff pensa che nel pensiero di Solov'ëv vi fosse il presentimento di «un rapporto tra questo paese e l'opera dell'incarnazione della Sapienza»⁴⁴.

Quale interpretazione dare di queste “visioni” o incontri con la Sofia da parte di Solov'ëv?

Si potrebbe pensare ad allucinazioni⁴⁵ oppure a proiezioni sublimite di natura erotica. H. U. von Balthasar pensa che è per lo meno legittimo chiedersi se non si tratti di «vere apparizioni di Maria»⁴⁶. Per altri studiosi rimangono piuttosto enigmatiche⁴⁷. Un dato interessante da tener presente è che, pur con qualche carattere originale, le “visioni” della Sofia non sono uniche ed esclusive di Solov'ëv. Si può ricordare, al riguardo, la “visione”, che della Sofia ebbe in carcere Boezio (480-†524) e da lui descritta nel trattato *De consolatione philosophiæ*⁴⁸.

Altro raffronto che si può fare con quella di Solov'ëv è la “visione” della Sofia da parte del Beato Enrico Suso (nato intorno al 1295-†1366)⁴⁹.

⁴⁴ D. STRÉMOUKHOFF, op. cit., p. 47.

⁴⁵ Questa sarebbe l'interpretazione di E. N. Trubeckoj, riportata da T. SPIDLIK, *Solov'ëv in Lezioni sulla Divinumanità*, Lipa, Roma 1994, p. 180.

⁴⁶ H. U. von BALTHASAR, in *La Gloire et la Croix*, op. cit., p. 178. Sulla stessa lunghezza d'onda anche P. TOINET inclina a interpretarle come mariafanie. Cfr. *Vladimir Soloviev. Chevalier de la Sophia*, op. cit., p. 198.

⁴⁷ T. SPIDLIK così scrive: «Quest'aspetto della sua personalità fu, senza dubbio, sempre conosciuto, ma quanti hanno svolto studi sulla sua dottrina, hanno evitato prudentemente un discorso approfondito su questo tema», *Solov'ëv in Lezioni sulla Divinumanità*, op. cit., p. 178.

⁴⁸ Ecco la descrizione: «Mi sembrò che si curvasse sul mio capo una donna dal viso quanto mai venerando, dagli occhi sfolgoranti e penetranti oltre la comune capacità umana, dal viso incarnato e dall'inesausto vigore – per quanto ella fosse così onusta di anni, da non potersi credere in alcun modo della nostra epoca – dalla statura difficile a valutare. Infatti ora si riduceva alla normale misura degli uomini, ed ora sembrava toccare il cielo con la sommità del capo; quando poi lo sollevava ancora più in alto, penetrava anche lo stesso cielo, e scompariva agli sguardi di coloro che osservavano», BOEZIO, *Consolazione della filosofia*, trad. L. OBERTELLO, Rusconi, 1966, cap. 1, pp. 35. 374. Da rilevare il fatto che la figura descritta congiunge terra e cielo.

Esiste un interessante ritratto di Sofia con Boezio, probabilmente eseguito nell'Abbazia di Sant'Alban (Inghilterra) e conservato nella Biblioteca Bodleian di Oxford. Cfr. TH. SCHIFFLINGER, *Sofia-Maria*, Estrella de Oriente, Trento 2003, p. 93.

⁴⁹ Il beato HENRI SUSO autore del *Livre de la sagesse éternelle* nella sua autobiografia descrive come si è presentata a lui in una visione estatica: «elle planait haut au-dessus de lui sur un trône de nuages, elle brillait comme l'étoile du matin et resplendissait comme le soleil lumineux. Sa couronne était l'éternité, son vêtement, la béatitude, ses paroles, la douceur, son embrassement, la plénitude de toute joie. Elle était lointaine et proche, en haut et en bas, elle était présente et cependant cachée, elle permettait qu'on eût commerce avec elle et personne pourtant ne pouvait la saisir. Elle dominait les plus sublimes hauteurs du ciel et touchait les profondeurs de l'abîme, elle s'étendait puissamment d'une extrémité à l'autre extrémité et réglait suavement toute chose. Lorsque le Serviteur pensait avoir affaire à une belle jeune

È ancora da considerare la “visione” della Eterna Sapienza testimoniata da san Lorenzo Giustiniani (1381-†1456). Il primo Patriarca di Venezia la descrive come «una donna bellissima, più radiosa del sole, più soave d’ogni dolcezza»⁵⁰. Quando le chiese il suo nome gli rispose di «chiamarsi ed essere la Sapienza di Dio, che nella pienezza dei tempi prese umana natura per la riconciliazione degli uomini»⁵¹.

Altro dato interessante è che la *Sophia æterna* è vista dal mistico sufista Ibn Arabi come l’iniziatrice divina dell’amore creatore sotto le fattezze di una giovane donna⁵².

Le “visioni” della Sofia, di qualsiasi genere esse siano, formano parte della personalità di Solov’ëv e sono collegate con la sua percezione di questa figura misteriosa che unisce cielo e terra, e dell’Eterno femminile, formando elementi di sostanziale importanza del suo sistema filosofico. Un’interpretazione filosofica della Sofia fu iniziata proprio al Cairo nel 1876⁵³.

Solov’ëv ritorna a Mosca, passando per l’Italia e la Francia. Una annotazione importante è che, dopo la fine del viaggio a Londra, tutto sarà posto ormai da Solov’ëv «sotto la protezione del *Logos*»⁵⁴. Riprende l’insegnamento all’Università. Nel 1875 non ha ancora ben definito il suo «sistema». La sua ricerca, negli anni che seguono 1875-77 si indirizza, nel proseguo dell’esperienza inglese ed egiziana, allo studio dei mistici, della Cabala e degli gnostici. Ecco come lui stesso si esprime al riguardo: «Presso i mistici, ci sono molte

fille, aussitôt il trouvait un fier jeune homme. Elle se comportait parfois comme une sage dominatrice, parfois comme une charmante bien-aimée. Elle se présentait à lui aimablement, le saluait en souriant et lui disait avec bonté: “Prebe, fili, cor tuum mihi ! donne-moi ton cœur, mon enfant.” Il s’inclinait à ses pieds et la remerciait du fond de son humilité. Voilà ce qui lui advenait et il ne pouvait avoir davantage» in *Œuvres complètes*, VIII, Présentation, traduction et notes de I. ANCELET-HUSTACHE, Ed. Seuil, Paris 1977, Vie, p. 161. Lo stesso Suso si domanda per quanto concerne l’identità della figura: «Est-ce Dieu ou un être humain, une femme ou un homme, une connaissance ou une ruse, qu’est-ce que cela peut être?» (*Ivi*, p. 160). Negli scritti di Suso, la Sapienza a volte è identificata con Gesù Cristo, altre volte ha i tratti femminili personificati della Sapienza dell’Antico Testamento.

⁵⁰ L. GIUSTINIANI, *Fasciculus amoris*, cap. 16.

⁵¹ *Ivi*. Cfr. A. COSTANTINI, *Idee per la cristologia in san Lorenzo Giustiniani*, pp. 4-5.

⁵² Cfr. N. CORBIN, *L’Imagination créatrice dans le soufisme d’Ibn’ Arabi*, Flammarion, Paris 1958.

⁵³ Cfr. *Sophia*, in francese, a cura di FR. ROULEAU, nel volume *Dalla Sofia al New Age*, CENTRO ALETTI, Lipa, 1995, pp. 247-281. Altra diversa edizione in italiano: VL. SOLOV’ËV, *La Sophia*, in *La conoscenza integrale* (a cura di A. DELL’ASTA), La Casa di Matrona, Milano 1998, pp. 129ss.

⁵⁴ S. M. LUK’JANOV, op. cit., III, II, p. 27. Riportata da A. DELL’ASTA, in VL. SOLOV’ËV, *La conoscenza integrale*, op. cit., (introduzione a p. XVI).

conferme delle mie proprie idee, ma nessuna nuova luce»⁵⁵. A suo parere sono troppo soggettivi. Anche “tre specialisti” nella concezione della Sofia, quali G. Gichtel, G. Arnold e J. Pordaje sono ritenuti insignificanti. Solov'ev, invece, apprezza il valore di Paracelso, Böhme e Swedenborg⁵⁶.

Nel 1877 Solov'ev rassegna le dimissioni dall'Università di Mosca. In quell'anno pronuncia all'Università di San Pietroburgo le *Lezioni sulla Divinounanità*, che saranno pubblicate dal 1877 al 1881.

La storiografia generalmente distingue nella vita e nell'opera di Solov'ev, dopo la fase di formazione e teosofica (1873-1880), due periodi che sono qualificati come teocratico (1881-1890) e teurgico (1890-1900)⁵⁷. Sono da prendere in senso non rigido e schematico, ma come l'indicazione di temi e interessi prevalenti⁵⁸.

4. La trasfigurazione del mondo

Il 1881 è una data importante per la vita di Solov'ev. Ritornato alla fede, egli si sente animato dall'aspirazione ad applicare nella società e nella storia la sua *Weltanschauung*. Questa consiste in una trasfigurazione del mondo mediante un impegno messianico all'interno del quale egli si sente investito del ministero profetico. È significativo, a questo riguardo, quello che scrive alla cugina K. Romanova: «È ormai giunto il tempo in cui non si può più fuggire dal mondo e si deve invece entrare in esso per trasfigurarlo»⁵⁹.

Questa «trasfigurazione» significa immettere nella vita del mondo il «principio divino», consiste nel rigenerarlo con la fede in Cristo e la Sua dottrina. Tale considerazione Solov'ev la esprime con chiarezza e vigore in occasione dell'uccisione dello Zar Alessandro II, avvenuta il 1 marzo 1881 a opera di alcuni rivoluzionari.

Solov'ev manifestò il suo pensiero con due conferenze. Condannò apertamente il regicidio, ma nello stesso tempo chiese la grazia per i colpevoli. La

⁵⁵ Cfr. *Lettere*, II, op. cit., p. 200.

⁵⁶ *Ivi*.

⁵⁷ Questa è la periodizzazione di E. N. TRUBECKOJ, op. cit., e D. STRÉMOUKHOFF, op. cit., ripresa da vari studiosi.

⁵⁸ A. DELL'ASTA osserva in modo plausibile che questa periodizzazione non va presa in forma schematica assoluta, perché diversi temi sono ricorrono in tutti e due i periodi. Cfr. «Dal cuore dell'unità», Introduzione a VL. SOLOV'EV, *Il significato dell'amore e altri scritti*, La Casa di Matrona, Milano 1988, pp. 24-31 e A. DELL'ASTA, «L'unità della Sapienza», Introduzione a VL. SOLOV'EV, *La Russia e la Chiesa Universale*, La Casa di Matrona, Milano 1989, pp. 5ss.

⁵⁹ *Lettere*, III, op. cit., p. 89.

INDICE

ABBREVIAZIONI	6
PREFAZIONE	7
INTRODUZIONE	9
CAPITOLO PRIMO	
LA PERSONALITÀ DI VLADIMIR SOLOV'ËV	
E IL SIGNIFICATO DELLA SUA OPERA	
1. Il contesto russo ed europeo	15
2. Gli anni della formazione	16
3. L'attrazione della Sophia	20
4. La trasfigurazione del mondo	27
5. Travaglio fecondo	31
6. L'ombra inquietante dell' Anticristo e la prospettiva apocalittica ..	37
7. Il significato dell' opera di Solov'ëv	39
CAPITOLO SECONDO	
LE FONTI DEL PENSIERO DI SOLOV'ËV	
1. Solov'ëv – <i>Forschung</i>	49
2. Fonti teologiche	49
3. Altre fonti ecclesiali	51
4. Fonti filosofiche	69
5. Fonti esoteriche	70
6. Integrazione “cattolica”	78
	110

CAPITOLO TERZO

LE FONTI DEL PENSIERO DI SOLOV'ËV

PANORAMICA DELLA CRISTOLOGIA NEL XIX SECOLO	117
1. La cristologia ortodossa russa	117
2. Temi cristologici nella letteratura russa del XIX secolo	128
3. Cristologia Cattolica	137
4. La cristologia protestante e idealista	141

CAPITOLO QUARTO

L'ARCHITETTURA CHE SOSTIENE LA CRISTOLOGIA DI SOLOV'ËV	157
1. Principio cristologico fondamentale	157
2. Cristologia filosofica o filosofia cristologica?	159
3. Metafisica dell'Unitotalità	161
4. Il senso della storia	169
5. La conoscenza integrale	174
6. La Sophia	177
7. Il rapporto tra rivelazione e filosofia	186
8. Panoramica degli scritti di Solov'ëv su Gesù Cristo e la Divinumanità	200
9. Forma letteraria e linguaggio	206

CAPITOLO QUINTO

IL <i>LOGOS</i> NELLA TRINITÀ	213
1. La conoscibilità di Dio	213
2. La dottrina trinitaria	220
3. Il <i>Logos</i> eterno	229
4. Essere personale e sovra-personale	235
5. La questione del <i>Filioque</i>	239
6. Centro spirituale eterno dell'organismo universale	248
7. Il <i>Logos</i> e la Sophia: la Divinumanità eterna	252

CAPITOLO SESTO

CRISTO E IL COSMO	259
1. Creazione dal Nulla in Dio	259
2. La creazione come trasformazione dal caos al cosmo	266

3. La causa determinante la creazione	276
4. Il “principio” della creazione: la Sophia	281
5. Concetto panteista della creazione?	286
6. L’asse e il punto focale della creazione	293
7. Ruolo del Verbo in relazione al creato	296
8. Teofania della materia in virtù dell’Incarnazione del Verbo	301

CAPITOLO SETTIMO

IL PROCESSO CULTURALE-STORICO-RELIGIOSO DELL’UMANITÀ VERSO LA TEOFANIA PERFETTA DI CRISTO	307
1. Assiomi fondamentali sulla rivelazione	307
2. Il preludio del processo storico rivelativo del Verbo nel mito e nel politeismo	314
3. Il Buddismo, primo stadio della rivelazione nella storia	318
4. La funzione dell’Egitto	322
5. L’apporto della Grecia	323
6. L’ebraismo, fulcro della storia universale	327
7. Ruolo provvidenziale ma limitato dell’Islam.	336
8. Paradigma cristologico inclusivo	341

CAPITOLO OTTAVO

L’INCARNAZIONE DEL VERBO	347
1. L’Incarnazione del Verbo quale evento storico	348
2. Quale Dio si incarna.	350
3. Quale uomo ha assunto il Verbo?	356
4. <i>Semen mulieris, id est Sophia</i>	366
5. Nella pienezza del tempo	372
6. Gesù Cristo Figlio di Dio, Figlio dell’Uomo, Uomo spirituale nuovo	376
7. Nuovo Adamo, Mediatore divinoumano, Uomo universale	383
8. La valenza soteriologica dell’Incarnazione del Verbo	388
9. Gesù Cristo è la Teofania perfetta e la pienezza della rivelazione.	394
10. Gesù Cristo ricapitola in Sé l’universo, l’uomo e la storia	396

CAPITOLO NONO

DISCESE DAL CIELO. LA <i>KENOSI</i> DI CRISTO	401
1. La <i>kenosi</i> nella cristologia di Solov'ëv	401
2. La <i>kenosi</i> nella spiritualità e nella teologia russa.	402
3. La <i>kenosi</i> nella cristologia filosofica di Hegel e Schelling	406
4. L'interpretazione della <i>kenosi</i> di Cristo nella teologia occidentale	408
5. La <i>kenosi</i> quale modalità e condizione dell'Incarnazione	410
6. La <i>kenosi</i> e le tentazioni di Cristo	415
7. La <i>kenosi</i> della Croce	421
8. Da Cristo alla vita del cristiano e alla Chiesa	424
9. La <i>kenosi</i> applicata alla Russia	430
10. Il senso e il fine della <i>kenosi</i>	434

CAPITOLO DECIMO

MESSIA E MESSIANISMO	437
1. L'importanza del messianismo nel pensiero e nella vita di Solov'ëv	437
2. Il messianismo e le sue variazioni	438
3. Immagini e prefigurazioni del Messia	442
4. Gesù Cristo Messia	450
5. Messianismo, Chiesa e teocrazia	455
6. La funzione profetica	461
7. Caratteri e funzione messianica del popolo russo	468

CAPITOLO UNDICESIMO

LA CROCE E LA RISURREZIONE DI CRISTO	477
1. Rilevanza del tema	477
2. La cattiva legge della morte	478
3. L'immortalità: condizioni di possibilità.	483
4. La curiosa teoria di Fëdorov	488
5. L'evento della morte in croce e risurrezione di Cristo	490
6. La Risurrezione di Cristo	495
7. Il corpo spirituale di Cristo, forma assoluta della materia trasfigurata	497
8. Ermeneutica della Risurrezione di Cristo come compimento del processo cosmico-storico verso la Divinumanità.	505

9. Valore salvifico della Risurrezione di Cristo	510
10. Effetti della Risurrezione	513
CAPITOLO DODICESIMO	
IL PROTODOGMA E LO SVILUPPO DEL DOGMA CRISTOLOGICO	
NELL'OTTICA DELLA DIVINOUMANITÀ	517
1. La questione nevralgica dello sviluppo del dogma cristologico . . .	517
2. Il protodogma della rivelazione e della fede ecclesiale	518
3. Panoramica storico-teologica sullo sviluppo del dogma	524
4. La riflessione di Solov'ëv sullo sviluppo del dogma	530
5. Lo sviluppo della dottrina cristologica dal protodogma alle definizioni dogmatiche dei Concili ecumenici	548
6. I dogmi fondanti la cristologia come struttura aperta e vivente di fede e ragione in funzione salvifica . .	561
7. Il paradigma della Divinumanit�	564
CAPITOLO TREDICESIMO	
DA GESÙ CRISTO DIO-UOMO ALLA DIVINOUMANITÀ	
LA CONCEZIONE ANTROPOLOGICA DI SOLOV'ËV	569
1. Significato e fondamenti della Divinumanit�	569
2. Principi e caratteri fondamentali della Divinumanit�	581
3. La vocazione suprema dell'uomo chiamato all'unione con il Verbo. Un'antropologia cristologica . . .	585
4. Uomo e donna nella luce del mistero di Cristo	592
CAPITOLO QUATTORDICESIMO	
CHIESA UNIVERSALE, ORIENTE E OCCIDENTE, CHIESA ORTODOSSA E CATTOLICA	
SECONDO IL PROGETTO DELLA DIVINOUMANITÀ	597
1. La Chiesa quale forma organica della Divinumanit� sociale nel tempo . .	597
2. La Chiesa universale	607
3. La Chiesa pu� essere universale senza essere "romana"?	615
4. La Divinumanit� nella separazione e nell'incontro tra Oriente e Occidente . . .	626
5. La Divinumanit� nella riconciliazione tra Chiesa ortodossa e Chiesa cattolica . .	631

CAPITOLO QUINDICESIMO

LA DIMENSIONE POLITICA E SOCIALE DELLA DIVINOUMANITÀ . . .	639
1. L'azione sociale e politica della vera religione	639
2. L'ordine morale e la tensione verso il bene e la perfezione	642
3. Il diritto positivo e penale. La pena di morte	644
4. I diritti umani: loro fondamento nell'ordine naturale, antropologico e sacramentale	652
5. Lo Stato nella prospettiva della Divinumanità	657
6. La forma politica della società internazionale	663
7. La società civile	669
8. L'economia al servizio del bene comune e del miglioramento della natura	675

CAPITOLO SEDICESIMO

LA VITA SPIRITUALE NELL'OTTICA DELLA DIVINOUMANITÀ . . .	683
1. Teologia e vita spirituale	683
2. Il contesto religioso culturale ed ecclesiale	686
3. La concezione fondamentale della vita spirituale	688
4. L'uomo spirituale	695
5. Lo spirito vivificante di Cristo	699
6. Spiritualità ecclesiale-sacramentale	704
7. I tre atteggiamenti e atti fondamentali	708
8. L'ascesi come opzione del vero infinito oltre il regno della morte .	711
9. L'amore	719
10. Spiritualità dell'unità	725
11. Spiritualità laicale-profetica	727

CAPITOLO DICIASSETTESIMO

LA DIVINOUMANITÀ E LA VERITÀ	731
1. Amante della Sofia-Verità	731
2. La teoria metafisica della verità	734
3. La verità della conoscenza	738
4. Un nuovo paradigma della verità	744
5. La Divinumanità come paradigma della verità	751
6. La Chiesa è fondata sulla verità che è Cristo nella sua Divinumanità . .	759
7. Accoglienza e rifiuto della verità	762

CAPITOLO DICIOTTESIMO

GESÙ CRISTO FORMA PERFETTA

DELLA LIBERTÀ DI DIO E DELL'UOMO	767
1. <i>Drama libertatis</i>	767
2. La libertà dell'uomo in rapporto a Dio Dio è fondamento o impedimento della libertà?	769
3. La dialettica di libertà e necessità, di libertà razionale e irrazionale	777
4. Il processo storico come progressivo emergere della libertà	779
5. Gesù Cristo come la forma perfetta e archetipa della libertà	783
6. La libertà redenta dalla grazia di Cristo	786
7. Tra Pelagio e sant'Agostino	792
8. La Chiesa libera e universale per assicurare la libertà dell'uomo	798
9. La libertà religiosa nel sistema politico-sociale	801

CAPITOLO DICIANNOVESIMO

LA BELLEZZA CHE SALVA IL MONDO	803
1. Quale bellezza?	804
2. L'estetica di Solov'ëv	805
3. Cristo è l'ideale perfetto della bellezza divino-umana	817
4. Colui che genera nella bellezza	825
5. Sophia e la bellezza	830
6. La Bellezza del cristiano e della Chiesa come dono e come compito	833

CAPITOLO VENTESIMO

CRISTO PRINCIPIO DEL FUTURO	837
1. La questione escatologica	837
2. La storia dopo Cristo comporta un superamento e un perfezionamento di Cristo?	842
3. Αποκατάστασις τῶν πάντων	853
4. Dio tutto in tutti. Escatologia nel segno della vittoria dell'unità sulla divisione, dell'amore sull'egoismo	866
5. Permanenza della "questione ebraica" nella storia dopo Cristo e soluzione escatologica	871
6. Solov'ëv pensava al compimento del Regno di Dio e della Divinumanità dentro la storia?	876
7. Il Regno millenario di Cristo	880

CAPITOLO VENTUNESIMO

IL MALE, L'ANTICRISTO E LA LORO SCONFITTA	885
1. Il problema ermeneutico dell'opera conclusiva	885
2. La presenza del male nell'umanità e nella storia: causa e manifestazioni . .	888
3. <i>Unde malum?</i> L'eterna questione dell'origine primordiale del male	894
4. Il male è semplice difetto di natura e assenza di bene?	902
5. Il progresso della civiltà elimina il male?	904
6. La figura dell'Anticristo. Preliminari della sua elaborazione	909
7. Il racconto dell'Anticristo	912
8. Il male come falsificazione e contraffazione del bene, di Cristo e della Divinumanità	916
9. L'apogeo del male nella storia e la vittoria assoluta e decisiva su di esso . .	922
10. L'Anticristo come contro-figura di Cristo	929

CAPITOLO VENTIDUESIMO

SINTESI E RIFLESSIONI CONCLUSIVE	939
1. L'elaborazione di una cristologia	939
2. Le fonti utilizzate	941
3. Cristologia elaborata con "mente filosofica"	942
4. La credibilità della fede e il rapporto cultura-fede	945
5. La cristologia. L'asse fondamentale	952
6. La <i>Kenosi</i>	958
7. Cristologia "dall'alto" e "dal basso"	959
8. Cristologia sofianica	962
9. L'umanità e i titoli di Cristo	964
10. Cristo nel processo cosmico e storico universale	965
11. La Divinumanità	970
12. Cristologia cosmica ed estetica	976
13. Cristologia escatologica	978
14. L'ecclesiologia	981
15. La forma ideale della società nell'ottica della Divinumanità	982
16. Spiritualità cristocentrica	986

BIBLIOGRAFIA.....	989
1. Opere di Vl. S. Solov'ëv	989
2. Collezioni.....	992
3. Enciclopedie e Dizionari	992
4. Riviste	993
5. Opere su Solov'ëv e temi affini	995
INDICE.....	1039

Finito di stampare nel mese di gennaio 2016
Mediagraf spa – Noventa Padovana, Padova