



universität
wien

DISSERTATION

Titel der Dissertation

**“Vladimir Solov’ev e il significato
dell’Eros”**

Verfasserin

Dott.ssa Lenka Naldoniova

angestrebter akademischer Grad

Doktorin der Philosophie (Dr. Phil.)

Wien, November 2008

Studienkennzahl: A 296

Dissertationsgebiet: Philosophie

Betreuer: Univ. Prof. Dr. Richard Heinrich

INDICE

INTRODUZIONE:

| | |
|--|------------|
| Eros come la strada verso l'integrazione unitotale..... | 4. |
| 1. "IL SIGNIFICATO DELL'AMORE" E IL PERIODO TEURGICO..... | 12 |
| 2. SOLOV'EV E SCHOPENHAUER..... | 21 |
| 2.1. Contro la metafisica dell'amore sessuale di Schopenhauer..... | 24 |
| 3. LO SVILUPPO DELLA COSCIENZA..... | 34 |
| 3.1. Le influenze dell'universalismo di Hegel..... | 35 |
| 3.2. Le varianti della coscienza..... | 39 |
| 3.2.1. La coscienza come consapevolezza morale..... | 39 |
| 3.2.2. La coscienza come consapevolezza dell'io..... | 41 |
| 3.3. La coscienza superata dall'eros..... | 45 |
| 4. GLI AMORI A CONFRONTO..... | 48 |
| 4.1. I quattro amori..... | 48 |
| 4.2. L'eccezionalità dell'amore sessuale rispetto ad altre forme..... | 54 |
| 5. L'INTEGRAZIONE DELLA INDIVIDUALITA' UMANA..... | 56 |
| 5.1. L'androgino..... | 60 |
| 5.1.1. Il mito platonico del primo uomo..... | 60 |
| 5.1.2. Le influenze ebraiche..... | 65 |
| 6. IL DRAMMA DELLA VITA DI PLATONE..... | 71 |
| 6.1. L'eros come ponte tra il mondo ideale e il mondo materiale..... | 78 |
| 6.2. Il superuomo come l'individualità fraintesa..... | 82 |
| 7. IL RAPPORTO TRA LO SVILUPPO DEL LINGUAGGIO E DELL'AMORE..... | 85 |
| 8. LA MITOLOGIA COME OGGETTIVAZIONE DELLA COSCIENZA..... | 89 |
| 8.1. La consapevole spiegazione mitologica..... | 89 |
| 8.2. L'eros nella mitologia..... | 91 |
| 8.3. I misteri iniziatici – orfismo..... | 95 |
| 9. IL FALLIMENTO DELLA FEDE SEPARATA DA RAZUM..... | 100 |
| 10. LA RELATIVITA' DEL "NATURALE"..... | 105 |
| 11. LA CONCEZIONE RELIGIOSA DELL'AMORE..... | 109 |
| 11.1. Dio creò l'uomo a sua immagine..... | 109 |
| 11.2. L'individualizzazione dell'unitotalità..... | 111 |
| 12. LA SOPHIA – L'ETERNO FEMMININO DI DIO..... | 113 |
| 12.1. Le influenze del misticismo di Jacob Boehme..... | 116 |
| 12.2. L'Eterno femminile come l'oggetto dell'amore..... | 119 |
| 12.3. Sofia come la natura ideale del mondo..... | 120 |

| | |
|--|-----|
| 12.4. La <i>Sophia</i> – il manoscritto oscuro..... | 122 |
| 12.4.1. La possibilità della conoscenza metafisica..... | 123 |
| 12.4.2. Sui tre gradi dell'amore..... | 126 |
| 12.4.3. L'amore come il principio della religione dell'anima..... | 129 |
| | |
| 13. L'UNITA' SIZIGICA DELL'AMORE CON L'ESSENZA DELLA VITA UNIVERSALE..... | 133 |
| 13.1. Il superamento dell'impenetrabilità della materia..... | 135 |
| 13.2. La restaurazione dell'ordine..... | 136 |
| | |
| BIBLIOGRAFIA..... | 141 |

INTRODUZIONE

EROS COME LA STRADA VERSO L'INTEGRAZIONE UNITOTALE

“Certamente noi siamo qui divisi e tronchi: ma allora congiunti per Amore a la nostra Idea ritorneremo interi [...]”
Marsilio Ficino, *Sopra lo Amore* 6, XIX

Nella presente ricerca si è cercato di delineare un quadro compiuto delle tesi erotiche esposte da Vladimir Solov'ev negli scritti dell'ultimo periodo, in particolare nel *Significato dell'amore* e nel *Dramma della vita di Platone*, e lo si è cercato di fare fornendo un'analisi della genesi e della struttura di questi testi e un confronto con le fonti delle idee sviluppate dall'autore in questi testi.

L'ambito in cui si muove questa ricerca non è solamente filosofico ma anche teologico, senza il quale non sarebbe possibile la comprensione del concetto di Eros, la cui funzione consiste nell'unione degli opposti del principio maschile e femminile, nell'unione del singolo individuo con il resto dell'umanità e nell'unione della società umana con tutta la natura e con la divinità unitotale.

L'unione dei due principi nell'uomo deve rispecchiare la perfetta unità di Dio trascendente con la sua eterna Femminilità. L'uomo, però, deve ancora realizzare ciò che per Dio esiste effettivamente e l'incarnazione di Cristo diventa un esempio vivente che apre all'uomo la porta verso la “divinoumanità” – uno dei termini-chiave della filosofia solovieviana. La Divinoumanità, insieme al concetto dell'Unitotalità e della Sofia sono le idee fondamentali della filosofia di Solov'ev che saranno affrontati in questo lavoro durante le analisi dei testi principali riguardanti il concetto di Eros.

Solov'ev considera la reintegrazione nella divinoumanità della natura creata come interamente affidata alla libertà dell'uomo dal quale deve partire il ritorno alla sua natura originaria. L'uomo, però, non può raggiungere questa

unione con le sole forze umane e questo lo dimostra l'esempio di Platone descritto da Solov'ev nel *Dramma della vita di Platone*. Pur avendo sperimentato la forza dell'eros, questo filosofo non è riuscito a realizzare la forza erotica nella vita concreta. Nel momento in cui Platone ha cercato di cambiare la società, non ha saputo utilizzare questa forza dell'eros, quindi si è affidato alla forza delle leggi umane, alle stesse leggi che hanno condannato il suo maestro Socrate, dai cui insegnamenti sono partiti le riflessioni di Platone. Solov'ev considera la vita di Platone un dramma perché negli ultimi scritti, in particolare in quello delle "Leggi", egli si appoggia sulle interpretazioni che sono state la rovina del suo maestro.

Solov'ev considera l'esito della vita di Platone come emblematica del mondo il quale non aveva ancora conosciuto l'esempio incarnato dell'unione divino-umana che deve essere opposta ai tentativi dell'uomo che si crede onnipotente, che si crede superuomo. Con l'esempio di Platone Solov'ev voleva anche mostrare ai suoi contemporanei, i quali vivevano nelle convinzioni positiviste della onnipotenza umana, l'insufficienza delle sole sole forze umane. Solov'ev lotta per cambiare la direzione alla forza del desiderio dalle cose terrene a quelle divine tramite l'esempio della incarnazione del perfetto Dio-Uomo.

Solov'ev non intende, però, di lasciare l'uomo passivo, solamente nell'attesa della grazia divina ma insiste sulla sua attività individuale durante il processo dell'unificazione delle due nature – quella divina e l'umana. Con ciò viene collegato l'altro principio fondamentale della filosofia di Solov'ev, ossia quello della unitotalità. Solov'ev cerca di mostrare come erronee le correnti filosofiche che pretendono di contenere la Verità assoluta per intero. La sua lotta consiste nell'ampliamento della consapevolezza della parzialità di tutte le idee che fanno sì la parte della Verità ma sono sempre delle esposizioni di una sola parte di essa perciò le correnti filosofiche, soprattutto quelle dominanti nell'Occidente nel periodo moderno, ossia quella razionalista ed empirista, non devono pretendere di possedere la Verità nel suo intero. Solo quando l'uomo comprende i frammenti della Verità come delle particelle sparse nel mondo, potrà avvicinarsi a ciascuna di esse e integrarsi nella Unitotalità – il termine che in Solov'ev coincide con la Verità. Soprattutto deve essere raggiunta

l'unificazione delle tre sfere dell'organismo umano – la sfera della creatività, la sfera della conoscenza e la sfera dell'attività pratica. La sfera della creatività viene considerata da Solov'ev come il principio supremo della vita dell'organismo universale perché è collegata con la mistica, il punto di contatto con la realtà divina, la realtà che dovrà incarnarsi nella natura terrena. Questa realtà divina che dovrà incarnarsi nel mondo viene elaborata da Solov'ev nella sua sofiologia. La Sofia è la sapienza essenziale divina, la sostanza assoluta e unica che sta alla base della Trinità divina. La Sofia è un tramite tra il nostro mondo e Dio, il quale, grazie a questo suo principio femminile possiede la totalità dell'essere: Dio è tutto nell'uno e uno nel tutto. L'elaborazione sofiologica di Solov'ev ha influenzato gli autori come P. Florenskij e S. Bulgakov ed è stata uno dei principali moventi della rinascita della poesia russa all'inizio del 20. secolo. Questo periodo di rinascita culturale, in cui l'eterno femminile ha uno dei ruoli protagonisti (pensiamo soprattutto alla poesia di Belyj o di Blok), viene indicato come il periodo d'argento.¹

Il ruolo dell'eterno femminile o dell'essenza divina è quello di unificare tutto il creato. L'uomo ha una parte fondamentale e attiva durante questo processo di integrazione, in quanto deve ritrovare la sua unità androgina a somiglianza dell'immagine di Dio. Ma questa unificazione alla quale uomo partecipa attivamente non deve soffermarsi su un singolo individuo. I singoli individui devono essere uniti tra di loro e creare così un organismo unico universale.

L'amore sessuale ha un ruolo importante in questa unificazione attiva. Ma cosa significa realmente l'amore sessuale per Solov'ev? In una nota del terzo saggio troveremo la definizione precisa:

“Chiamo amore sessuale (in mancanza di un termine migliore) un attaccamento esclusivo (reciproco o unilaterale) fra due persone di sesso diverso che possono stare fra di loro in rapporto di marito e moglie; con ciò

¹ Il periodo d'oro era considerata la prima metà del 19. secolo durante il dominio poetico di Puskin. Ma l'importanza di Solov'ev non era da meno: “Ha preparato la rinascita della coscienza russa della fine del secolo XIX e dell'inizio del XX; tutti i sistemi si alimentano alla sua idea della conoscenza organica e integrale, alla sua concezione del teandrisimo cristologico. Il suo estetismo e la sua poesia mistica annunciano il simbolismo russo, la teurgia di Ivanov, le teorie occulte di Andrea Belyj, la poesia di Alessandro Blok.” Evdokimov P. N., *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova Editrice, Roma, 1972, p. 104.

non intendo ovviamente risolvere a priori la questione concernente il significato fisiologico di tali rapporti.”²

Con la spiegazione dell’unicità dell’amore sessuale inizia il primo dei cinque saggi che costituiscono il libro principale dedicato al tema dell’amore, ossia il *Significato dell’amore* ma vedremo come l’amore sessuale sarà affrontato in altri scritti di Solov’ev ed esso sarà confrontato anche con altri tipi d’amore.

È importante notare che nel pensiero di Solov’ev è molto difficile estrarre i singoli aspetti della filosofia, per cui la filosofia morale, teoretica ed estetica si compenetrano nei vari scritti che sembrano di affrontare un argomento specifico. Ma Solov’ev contesta proprio questa separazione delle varie discipline le quali non possono esistere una senza l’altra, in quanto fanno parte di una Verità ognicomprendente. Da questo deriva il carattere della sua filosofia la quale egli distingue ne *I principi filosofici della conoscenza integrale* in tre tipi: la filosofia intesa come teoria, tipica del mondo accademico; la forma vitale della filosofia che tramite la morale ed estetica cerca di soddisfare le esigenze della volontà umana; il terzo tipo di filosofia viene denominato da Solov’ev anche come la libera teosofia nella quale si uniscono la logica organica, la metafisica organica ed etica organica.³

² Solov’ev V., *Il significato dell’amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 72.

³ Secondo Solov’ev, il primo problema che deve porsi ogni filosofia è quello dello scopo dell’esistenza umana che “può essere definita come l’edificazione di un’organizzazione umana universale onnitotale nella forma della creatività integrale o libera teurgia, della conoscenza integrale o libera teosofia e della società integrale o libera teocrazia.”³ Nei *Principi filosofici della conoscenza integrale*, (cit. in Solov’ev V., *La conoscenza integrale*, La Casa di Matriona, Seriate, 1998, p.14) Solov’ev espone in maniera sinottica le tre sfere dell’organismo universale:

| Sfera della creatività | Sfera della conoscenza | Sfera dell’attività pratica |
|--|--|---|
| Fondamento soggettivo è il sentimento | Fondamento soggettivo è il pensiero | Fondamento soggettivo è la volontà |
| Principio oggettivo è la bellezza | Principio oggettivo è la verità | Principio oggettivo è il bene comune |
| I grado assoluto: Mistica | Teologia | Società spirituale (Chiesa) |
| II grado formale: Belle arti | Filosofia astratta | Società politica (Stato) |
| III grado materiale: Arte tecnica | Scienza positiva | Società economica (<i>zemstvo</i>) |

Nel mio scritto le tre sfere – della creatività, della conoscenza e dell’attività pratica – saranno sempre presenti perché l’eros sarà affrontato nei vari ruoli costituenti le parti dell’organismo universale. Alla sfera della creatività ci avviciniamo in particolare nel momento della critica di Platone, alla sfera morale nel momento in cui verrà spiegato l’amore nella sua azione eliminatrice dell’egoismo umano o nel momento in cui verrà affrontato il discorso sul ruolo della volontà umana e alla sfera della conoscenza con i suoi principi che fondano ogni azione, ci avviciniamo quando Solov’ev spiega il principio più alto senza cui conoscenza l’uomo non sarebbe in grado di agire in modo retto.

La linea sulla quale è stata costruita questa dissertazione coincide con quella del *Significato dell’amore*. Man mano che Solov’ev affronta il ragionamento, che parte dalla contestazione delle tesi correnti al riguardo dell’amore sessuale, in particolare quella di Schopenhauer, e finisce con l’esposizione dell’unione *sizigica* dell’amore individuale e sessuale con la vera essenza della vita universale, saranno fatte le varie digressioni sui temi che si incontrano lungo questo cammino.

Dopo il capitolo primo, nel quale verrà introdotto il periodo in cui Solov’ev si dedica al tema dell’eros e le influenze significative che hanno determinato la sua visione dell’amore, in particolare le relazioni con le donne e l’amicizia con Dostoevskij, entriamo nella contrapposizione tra “Solov’ev e Schopenhauer” apertasi nel capitolo iniziale del *Significato dell’amore*. Il filosofo pessimista che diventerà il tema centrale del capitolo secondo della dissertazione, è al centro della polemica dello scritto di Solov’ev a causa della sua posizione che assume nei confronti dell’amore sessuale considerato come il puro strumento per la riproduzione. Nel sottocapitolo “Contro la metafisica dell’amore sessuale di Schopenhauer”, tramite un confronto con un capitolo del *Mondo come volontà e rappresentazione*, dedicato alla metafisica dell’amore, presento la posizione di Solov’ev che contesta la posizione di Schopenhauer. Solov’ev non è neanche d’accordo sulla correlazione della passione e il valore della prole che nel caso di Schopenhauer dovrebbe essere al servizio della volontà di vivere. Per Solov’ev l’intensità della passione non mira alla procreazione della prole perfetta ma dimostra che nella realtà avviene tutto al contrario.

Al terzo capitolo verrà affrontato “Lo sviluppo della coscienza” nella storia, intesa sia nel senso della consapevolezza morale, sia in quella teoretica. Un sottocapitolo viene anche dedicato a Hegel e alle sue influenze sul pensiero di Solov’ev e, in particolare, all’influenza della spiegazione del processo storico che attraversa la coscienza durante il suo sviluppo. Pur dando importanza enorme alla coscienza umana senza la quale l’uomo non sarebbe in grado di distinguere l’individualità vera dal proprio egoismo, Solov’ev comunque considera l’amore superiore ad essa e questa sua posizione viene descritta nell’altro sottocapitolo intitolato “La coscienza superata dall’eros”. Con il quarto capitolo dedicato a “Gli amori a confronto” facciamo una digressione etimologica e storica de “I quattro amori”, con l’aiuto delle spiegazioni di P. Florenskij, il continuatore della linea filosofico-religiosa russa cominciata con V. Solov’ev. Di quest’ultimo poi verranno esposti nel prossimo sottocapitolo i tipi dell’amore che egli mette al confronto nel *Significato dell’amore* per mostrare “L’eccezionalità dell’amore sessuale rispetto ad altre forme”.

Il quinto capitolo descrive la difficoltà dell’ “Integrazione della individualità umana” nella quale deve reintegrarsi il suo valore assoluto riconosciuto dall’amante durante il pathos amoroso e il sottocapitolo sull’ “Androgino” avvicina il lettore alla storia di questo mito che dovrebbe risvegliare nell’uomo il ricordo dell’unità originaria dei due principi, il maschile e il femminile, la quale è stata perduta e secondo Solov’ev deve essere di nuovo recuperata.

Il capitolo sesto è impostato sull’altro libro dedicato all’eros, quello del *“Dramma della vita di Platone”*, nel quale Solov’ev dimostra l’incapacità delle sole forze umane di integrare nella vita concreta la visione ideale avvenuta grazie al sostenimento dell’eros. Platone testimonia questa impossibilità nel momento in cui il vero l’uomo-Dio non si era ancora incarnato. L’uomo deve avere sempre in mente la necessità dell’aiuto delle forze divine per non diventare il “superuomo” il quale crede di poter diventare onnipotente con le sole forze umane. Questo è il tema dell’altro sottocapitolo intitolato “Il superuomo come l’individualità fraintesa”.

Al capitolo settimo Solov'ev dimostra la necessità dello sviluppo dell'amore, il quale, a differenza dell'altro dono naturale, il linguaggio, è rimasto ancora allo stadio seminale.

L'ottavo capitolo si occupa dell'amore inteso dalla mitologia, la quale però, sulle scie di Schelling, viene considerata come la coscienza oggettivata rivelatasi all'uomo nel momento in cui ha raggiunto uno sviluppo coscienziale superiore. La coscienza frammentata è rappresentata dalla frammentazione di Dio unico in vari dei pagani. Nei misteri segreti, in particolare quelli orfici, gli iniziati tentano il ritorno all'unità coscienziale perduta.

Nel capitolo nono viene descritta l'importanza dell'uso della ragione che deve essere unita alla fede intesa da Solov'ev, secondo l'interpretazione slavofila, come l'atto dell'intuizione. Il titolo di questo capitolo "Il fallimento della fede separata da *razum*" revoca l'insuccesso dei trovatori e dei cavalieri medievali che si sono limitati a decantare un ideale fantastico senza riuscirlo ad incarnare nella realtà. Il loro fallimento consisteva nella debolezza della ragione.

Nella "Relatività del 'naturale'", che costituisce il tema del capitolo decimo, riprendo le spiegazioni solovieviane riguardo ai disturbi sessuali studiati dai psichiatri del suo tempo. Le interpretazioni di studiosi non si fondano, però, su un concetto ben definito su ciò che significa un comportamento sessuale "normale" o "naturale". Così il "naturale" è diventato ciò che è diventato d'abitudine della maggior parte delle persone. Solov'ev vuole dimostrare che in fondo ciò che viene inteso come "normale" è la deviazione alla pari di quelle considerate "malattie" sessuali.

Nell'undicesimo capitolo l'amore viene affrontato nella sua dimensione religiosa – come suggerisce lo stesso titolo "La concezione religiosa dell'amore". Solov'ev si appoggia all'autorità biblica per mostrare la divinità dell'eterno Femminino che deve diventare l'oggetto dell'amore di ogni uomo e il quale costituisce un mediatore tra l'umanità e il Dio trascendente. Questo eterno Femminino viene anche chiamato da Solov'ev con il nome di Sofia – il tema che viene esposto, insieme alle influenze di Jacob Boehme, nel capitolo dodicesimo.

Il concetto di Sofia sarà anche il tema centrale di un manoscritto intitolato *la Sophia*, il quale viene pubblicato solamente nel 1978 ed è di difficile lettura perché era pieno di abbreviazioni e di punti oscuri. Ma alcuni capitoli di questo scritto sono dedicati proprio all'amore, per cui è opportuno dedicare l'attenzione a questo manoscritto in un sottocapitolo del capitolo undicesimo.

Nell'ultimo capitolo intitolato "L'unità sizigica dell'amore con l'essenza della vita universale", che coincide con la conclusione del trattato *Il significato dell'amore*, viene espressa la tesi principale solovieviana la quale viene meglio espressa dalle sue stesse parole:

"Avendo collegato nell'idea della sizigia universale l'amore (individuale e sessuale) con la vera essenza della vita universale, ho assolto il compito che mi ero prefisso e che era appunto quello di definire il significato dell'amore, visto che per significato di un oggetto si intende proprio il suo nesso interiore con la verità universale."⁴

⁴ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matrona, Milano 1988, p. 107.

1. “IL SIGNIFICATO DELL’AMORE” E IL PERIODO TEURGICO

Vladimir Solov’ev⁵ si dedica esplicitamente al tema dell’amore nel periodo cosiddetto teurgico. E. Trubeckoj e D.N. Stremouchov dividono le opere di Solov’ev in tre fasi: il periodo teosofico, teocratico e teurgico.⁶ Ma la divisione non è unitaria e nei vari studi critici non coincidono neanche le date di questa divisione.⁷

N. Bosco indica la *théosis* come il tema principale che attraversa i tre o i quattro periodi (con eventuale aggiunta del periodo apocalittico). Si tratta del tema che mette in rilievo la futura deificazione dell’uomo e del mondo: è “il tema della venuta del Regno, o anche dell’incarnazione della Sapienza, o ancora dell’instaurazione dell’*unitotalità*“.⁸

Nel primo periodo Solov’ev vuole aiutare l’incarnazione della Sofia attraverso le speculazioni su Dio e sul suo rapporto con il mondo, appoggiandosi alla teosofia cristiana. È la fase “contrassegnata dalle opere più spiccatamente filosofiche e

⁵ Vladimir Solov’ev nasce a Mosca il 16 gennaio del 1853. Dalla parte della madre è il parente di un famoso pensatore ucraino Skovoroda (chiamato anche il Socrate russo o il primo vero filosofo russo). Suo padre, il preside dell’università di Mosca, è l’autore della prima famosa *Storia della Russia*. Nel 1874 Solov’ev discute la tesi sulla *Crisi della filosofia occidentale*. Insegna la filosofia all’università di Mosca. Viaggia nell’Inghilterra e nell’Egitto.

Nel 1881 abbandona l’insegnamento dopo essersi opposto alla pena di morte per gli assassini di Alessandro II.

Nel 1888 soggiorna a Zagreb dal vescovo croato Strossmayer. Professa la fede in un’unica Chiesa universale e si avvicina al cattolicesimo.

Muore il 31 luglio nel 1900 a Uzkoje vicino a Mosca, che è di proprietà dei principi Trubeckoj. La sua tomba si trova al cimitero del monastero di Novodevicnij a Mosca.

⁶ Losskij N. O., *Dejiny ruske filosofie*. Refugium, Olomouc 2004, p.151.

⁷ Von Balthasar fa questa divisione: “L’opera di Solov’ev si articola in tre parti chiaramente distinte. Il primo periodo è dominato dalla costruzione del sistema teosofico (1873 – 1883), il secondo è occupato dai tentativi ecumenici della riconciliazione delle chiese fra est e ovest, e dalla preparazione della ‘universale teocrazia’ o ‘libera cattolicità’ (1883 – 1890), il terzo ritorna, dopo un naufragio dei piani per l’unione, alla filosofia e traccia la forma definitiva del sistema, con accento sulla *teurgia* e l’apocalisse (1890 – 1900).“ Balthasar H.U. von, *Gloria, Una estetica teologica*, vol. 3 – *Stili laicali*, Jaca Book, Milano, 1976, p. 276.

⁸ Bosco N., *Vladimir Solov’ev. Ripensare il cristianesimo*. Rosenberg&Sellier, Torino 1999, p. 30.

dalla ricostituzione dell'unità del sapere⁹. Bosco giudica questa intenzione di Solov'ev come ingenua e superba:

“Nel primo, che copre gli anni tra il 1877 e il 1881, la preparazione del Regno è affidata, non senza ingenuità e superbia intellettuali, all'intelligenza metafisica, e gli strumenti concettuali sono attinti, in modo sincretico e non sempre rigoroso, dalla Cabala ebraico-cristiana, dalla Logica hegeliana, dall'idealismo positivo di Schelling, da quello mistico di Baader, dalla dottrina della vita integrale degli slavofili Kireevskij e Chomiakov.¹⁰

Il secondo periodo è caratterizzato dai tentativi di attuare la trasformazione dell'umanità attraverso la teocrazia intesa come il giusto ordinamento sociale che viene realizzato tramite la politica cristiana. Questa fase è “contrassegnata dalle opere teologiche e dalla riscoperta dell'unità della Chiesa d'Oriente e di quella d'Occidente¹¹. Anche questo periodo, durante il quale Solov'ev si avvicina al cattolicesimo, viene giudicato da Bosco come ingenuo:

“Nel secondo, che copre gli anni tra il 1881 e il 1890, l'ottimismo speculativo fa posto in Solov'ev a un ottimismo pragmatico, non meno ingenuo del primo. Non la speculazione filosofica, ma l'azione politica ed ecclesiale prepareranno la venuta del Regno, cominciando col realizzare l'unità delle chiese, degli stati, della chiesa collo stato. Perciò egli s'impegna a fondo cogli scritti, la parola e l'azione nel tentativo di riunire le chiese cristiane separate, le nazioni, le autorità. Sono di questi anni l'accostamento (non, come qualcuno vuole, la ‘conversione’) al cattolicesimo, la polemica colla chiesa ortodossa e il potere zarista, la conseguente emarginazione sociale ed ecclesiale.¹²

Mentre ai primi due periodi viene riconosciuta una sostanziale unità, la terza fase apporta le differenti opzioni critiche:

“(...)lo Stremoukhoff non si accontenta di definirlo (il terzo periodo) teurgico ma, volendo giustamente sottolineare l'importanza delle tematiche culminate nei *Tre discorsi* e pur mantenendo la tripartizione proposta dal principe Evgenij Trubeckoj, lo chiama ‘teurgico-apocalittico’; altri critici poi, come Mocu'skij, ritengono opportuno aggiungere a tutto ciò un capitolo sull'erotica.¹³

⁹ Introduzione di Adriano Dell'Asta, in Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 24.

¹⁰ Bosco N., *op. cit.*, p. 30.

¹¹ Introduzione di Adriano Dell'Asta, *op. cit.*

¹² Bosco N., *op. cit.*

¹³ Introduzione di Adriano Dell'Asta, *op. cit.*

I temi principali dell'ultimo periodo teurgico, durante il quale Solov'ev rielabora nuovamente i temi teoretici e il tema dell'unità delle Chiese, sono l'arte, l'eros e la filosofia morale.

Con la parola teurgia egli intende l'arte mistica che contribuisce all'incarnazione della divina Sofia nel mondo. Secondo Solov'ev, la trasformazione o la rinascita dell'umanità nella bellezza deve essere raggiunta tramite l'amore.¹⁴

Il capitolo sull'erotica nel libro di Moculskij intitolato *Vladimir Solov'ev. Zizn' i ucenie*, ci avvicina alla problematica dell'amore.

Per Moculskij il periodo in cui Solov'ev si dedica a questo tema è tra gli anni 1892 – 1894 ed inizia con un'ultima passione verso S. M. Martynova. Solov'ev non si è mai sposato ma l'innamoramento ha provato molte volte, come testimonia la risposta alla domanda di T. L. Suchotina su quante volte egli sia stato innamorato. Solov'ev ha risposto: “Seriamente solo una volta e così...forse ventisettesime volte.”¹⁵

Non ha mai detto esplicitamente chi è stato l'oggetto di questo unico amore. Ma senz'altro egli ha potuto vivere direttamente i sentimenti che poi espone teoricamente nei suoi scritti sull'amore e nelle poesie.¹⁶

Moculskij indica che per quanto riguarda il rapporto con Martynova, stavolta non si tratta dell'amore ideale del tipo che aveva provato nella relazione precedente per Chitrova ma di un amore sensuale tramite il quale ha sperimentato la sua materialità, diversa da un'idea spirituale.¹⁷

Nel 1892 conosce a Mosca la famiglia Martynova e si innamora di Sofia Michailovna Martynova, ad epoca già sposata. Nell'estate egli affitta una dacia vicino la tenuta dei Martynov. Però secondo la testimonianza delle poesie scritte in questo periodo, non passa molti momenti felici. Addirittura in una lettera a Vengerov scrive un epitaffio a se stesso:

“Alla vostra domanda come sto, non posso dare una risposta diretta, anche perché non vivo affatto. Sono morto, di questo senza dubbi testimonia

¹⁴ Kozyrev A. P., *Smysl ljubvi v filosofii Vladimira Solov'eva i gnosticeskije paraleli*. Voprosy filosofii, 1995, n. 7, pp. 59 – 78.

¹⁵ Losskij N. O., *Dejiny ruske filosofie*. Refugium, Olomouc 2004, p. 141.

¹⁶ Tra le donne che erano state l'oggetto del suo amore erano J. K. Romanovova, J. M. Polivanova, S. P. Chitrovova e S. M. Marynovova. Losskij, *op. cit.*, p. 141.

¹⁷ Moculskij K., *Vladimir Solov'ev – Zizn' i ucenie*, Ymca – Press, Parigi, 1951, p. 197.

l'epitaffio seguente, scolpito (nonostante la legge che redime il genere femminile dal castigo corporale) sulla mia pietra tombale:

*“In questo posto giace Vladimir Solov'ev
Prima fu un filosofo, ma ora è diventato uno scheletro.
Amato da alcuni, era anche nemico di molti;
Ma avendo amato senza la ragione, si è gettato da solo nel fossato.
Ha perso l'anima, non ne parliamo del corpo:
essa l'ha portata via il diavolo, esso l'hanno mangiato i cani.
Passante! Impara da questo esempio,
Quanto porta alla perdizione l'amore e quanto sia utile la fede.”¹⁸*

Con questa nuova passione ritorna a Solov'ev l'ispirazione poetica interrotta dopo l'ultimo rapporto e la risposta immediata a quest'amore infelice la troviamo nel *Senso dell'amore*, lo scritto preso in esame nei seguenti capitoli.

Le poesie tramite le quali Solov'ev esprime tutta la sua passione, secondo Mocuľskij nascondono i semi di quello che poi sarà trattato nel trattato *Smysl ljubvi*. Solov'ev cerca una spiegazione al suo tormento nelle teorie platoniche. Egli ha creduto che l'amore ha la forza sufficiente per trasformare la realtà viva ma, secondo Mocuľskij, Solov'ev è riuscito a compiere solamente “una magia della parola ma non una magia dell'opera, e nell'esperienza della vita reale il suo cerchio magico si è rotto”.¹⁹

Il risultato di questa sofferenza è, però, un grande scritto quale sia stato il *Significato dell'amore*, considerato da Mocuľskij una delle più grandi creazioni di tutto il pensiero filosofico russo.²⁰ Mentre aveva cercato di giustificare la sua esperienza amorosa, Solov'ev è riuscito ad esprimere una “teoria geniale dell'eros”²¹, tramite la quale l'uomo e l'umanità possono arrivare ad una trasformazione della materia in una materia divinizzata. Ma l'opera della trasformazione inizia nella natura, perciò i scritti del periodo teurgico

¹⁸ “Vladimir Solov'ev le'it na meste `tom>
Sperva byl filosof, a nyne stal skeletom.
Inym l[bezen byv, on mnogim byl i vrag>
No bez uma l[biv, sam vvergnulsq v ovrag.
On duvu poterql, govora o tele%
Ee diavol vzql, ego 'e sobaki s=eli.
Proxo'ij@ nauhis; iz `togo primera,
Skol; pogubna l[bov; i skol; polezna vera.”

¹⁹ Mocuľskij, *op. cit.*, p. 202.

²⁰ Ivi, p. 203.

²¹ Ivi

comprendono anche un saggio intitolato *La bellezza nella natura*²², scritto prima del *Significato dell'amore*, nel quale Solov'ev indica la natura e l'arte come "i due ambiti di manifestazione della bellezza".²³ Egli vede anche in un comune carbone la futura forma perfetta che si realizzerà nel diamante, la cui composizione chimica rimane identica a quella della forma precedente. La bellezza del diamante non appartiene al diamante stesso ma dai raggi di luce che si rifrangono su questo cristallo:

"Vedendo, dunque, che la bellezza del diamante dipende interamente dall'illuminazione della sua materia, che trattiene e scompone (articola) i raggi luminosi, dobbiamo definire la bellezza *una trasfigurazione della materia attraverso l'incarnazione in essa di un principio diverso, trans-materiale.*"²⁴

Solov'ev ci dice esplicitamente che l'essenza di questa definizione rimarrà identica "anche nell'esame delle manifestazioni più complesse del bello nella natura e perfino nell'arte".²⁵

All'inizio del *La bellezza nella natura* Solov'ev cita la famosa frase dell'*Idiota* di Dostoevskij: "La bellezza salverà il mondo".

Dell'Asta nella prefazione italiana al *Significato dell'amore*, il quale comprende anche il saggio *La bellezza nella natura*, indica la somiglianza tra il pensiero di Solov'ev e quello di Dostoevskij, la cui arte sarebbe indicata da Solov'ev come l'anticipazione di quel tipo dell'arte che prepara la realizzazione dell'unitotalità nel mondo:

"Questi giudizi di Solov'ev sull'arte, contenuti nei testi degli anni Novanta ma particolarmente chiari in un testo degli anni Ottanta come i *Tre discorsi in memoria di Dostoevskij*, non possono non far nascere l'impressione di una clamorosa coincidenza di vedute proprio col grande romanziere cui sono dedicati i *Tre discorsi* e la cui influenza non dovette essere trascurabile nella formazione del pensiero di Solov'ev. Diceva infatti Dostoevskij: 'Cercate di capirci sino in fondo: noi auspichiamo appunto che l'arte corrisponda sempre agli scopi dell'uomo, che non si opponga ai suoi interessi e se auspichiamo nello stesso tempo una sempre più grande libertà dell'arte lo facciamo proprio perché siamo convinti che quanto più essa sarà libera nel suo sviluppo tanto più sarà utile agli interessi umani. Non si possono prescrivere all'arte né scopi né simpatie. Perché mai prescriberle degli

²² Pubblicato per la prima volta nella rivista „Voprosy Filosofii i Psichologii“, n. 1, 1889, pp. 1- 50.

²³ Solov'ev V., *La bellezza nella natura* in Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 113.

²⁴ Ivi, p. 117

²⁵ Ivi

scopi, perché mai dubitare di essa, visto che, quando è sviluppata normalmente, anche senza le vostre prescrizioni ma per legge stessa di natura, non può essere in disaccordo con le esigenze umane?'. Non sarà allora un caso che Solov'ev indichi proprio in Dostoevskij uno degli 'antesignani' di quell'arte il cui compito, insito nella sua natura stessa e quindi assolutamente libero, è la realizzazione dell'unitotalità."²⁶

Nei *Tre discorsi in memoria di Dostoevskij* (1881 – 1883) Solov'ev esprime l'idea che avrebbe ispirato Dostoevskij nella sua creazione. Egli vede in Dostoevskij l'uomo che sia riuscito a trovare la forza divina nella propria anima e così ha scoperto la realtà di Dio e della divinità del Cristo attraverso l'amore e il perdono. Nel primo discorso Solov'ev spiega il ruolo del poeta, il quale, nell'antichità, era servitore di dei ed un profeta. Dopo l'avvento della civilizzazione e la divisione del lavoro durante l'era moderna, l'arte si è divisa dalla religione e la perfezione della forma è diventata più importante della sostanza religiosa. Il periodo in cui viveva Solov'ev non era ancora il momento in cui si potrebbero raccogliere i frutti che stavano ancora maturando.²⁷ Perciò nel periodo di Solov'ev gli artisti non erano ancora in grado di servire alla "bellezza pura e creare forme sempre più perfette".²⁸ Gli artisti cercano la sostanza ma siccome si sono allontanati dalla sostanza religiosa, essi sono in grado solamente copiare la realtà esteriore o servire i bisogni superficiali che cambiano continuamente, limitandosi alla proclamazione della morale convenzionale. Ma anche in questo lavoro servile, Solov'ev riesce a trovare i semi dell'arte religiosa futura che sono nascosti nel tentativo di incarnare l'idea nella materia e nella volontà di influenzare la vita reale per migliorarla e perfezionarla. Guardando al realismo dell'arte contemporanea come al preannuncio dell'arte nuova, Solov'ev vede in Dostoevskij uno dei precursori dell'arte religiosa che sta per avvenire. Mentre altri romanzieri descrivono la realtà nei suoi fenomeni e nella esperienza di tutti i giorni, Dostoevskij, dopo il ritorno dalla Siberia²⁹, ha capito le tre verità:

²⁶ Dell'Asta, *op. cit.*, pp. 36 – 37.

²⁷ Solov'ev V., Rozanov V. V., Leont'jev K. N., Bulgakov S. N., Berd'ajev N. A., Frank S. L., Losskij N. O. *Velky inkvizitor. Nad textem F. M. Dostojevskeho*. Refugium, Velehrad, 2000, p. 47.

²⁸ Ivi, pp. 47 – 48.

²⁹ Il lavoro letterario di Dostoevskij viene diviso in due periodi. Cosiddetto "primo Dostoevskij" scrive nel periodo in cui le sue idee radicali erano orientate verso il socialismo e faceva parte del circolo socialista di Petrasevskij. I movimenti rivoluzionari del 1848 hanno provocato l'arresto dei partecipanti a questo circolo nell'aprile del 1849. Dopo otto mesi di prigionia nella fortezza di Pietro e Paolo a Pietroburgo, la corte

“prima di tutto è diventato consapevole del fatto che nemmeno un individuo migliore ha il diritto di violentare la società nel nome di sua superiorità, poi che la giustizia sociale non è l’opera di una ragione del singolo, ma ha le sue fondamenta nel sentimento del popolo nel suo insieme, e finalmente, ha capito che questa giustizia ha il fondamento religioso e necessariamente è collegata con la fede in Cristo e con il suo ideale.”³⁰

Le opere di Dostoevskij assumono un carattere profetico perché per esempio *Il delitto e il castigo* è stato scritto poco prima che sia successo realmente.³¹

Solov’ev è anche d’accordo con Dostoevskij che la meta del cristianesimo non è il solo raggiungimento della beatitudine terrena raggiungibile con il solo progresso naturale umano e neanche l’amore come l’atto psicologico soggettivo e casuale non è il fondamento principale della vita cristiana.

Nel periodo in cui scrive questi discorsi, ossia nel periodo teosofico, Solov’ev ha posto in rilievo soprattutto il ruolo della fede e della religione. Riprendendo l’esposizione delle tre sfere dell’organismo universale³², di cui ogni singolo individuo fa parte, Solov’ev espone come il grado assoluto della sfera creativa la mistica e perciò questa sfera assume un ruolo di rilievo che è stato compreso anche da Schopenhauer e dal suo continuatore E. von Hartmann³³ – i due filosofi contrari alla religione positiva :

marziale ha deciso la condanna, la quale è stata comunicata in modo macabro: “Egli fu condannato a otto anni di lavori forzati, commutati dall’imperatore in quattro anni, dopo i quali doveva essere arruolato come soldato semplice. Ma invece di limitarsi a comunicare la sentenza ai prigionieri, le autorità inscenarono una tragicommedia disgustosamente crudele: agli imputati si lesse una sentenza di morte, e si fecero i preparativi per la loro fucilazione. Solo quando la prima fila di prigionieri era già legata ai pali, ai disgraziati venne letta la vera sentenza. Tutti i prigionieri avevano naturalmente preso sul serio la prima sentenza. Uno di essi impazzì. Dostoevskij non dimenticò mai più quel giorno. Egli lo ricorda due volte nei suoi scritti, ne *L’idiota* e nel *Diario di uno scrittore*. La lugubre messa in scena aveva avuto luogo il 22 dicembre 1849. Due giorni dopo Dostoevskij venne deportato in Siberia, per scontare la sua pena. Per nove anni agli abbandonò la letteratura.” Durante la prigionia Dostoevskij poteva leggere solamente la Bibbia e non è mai stato lasciato solo. L’esperienza della prigionia, durante la quale Dostoevskij aveva una crisi religiosa, ha provocato il cambiamento dei temi dei suoi romanzi, diventati famosi al livello mondiale. Mirskij D. P. *Storia della letteratura russa*. Garzanti, Milano, 1977.

³⁰ Ivi, p. 50.

³¹ Danilov - uno studente dell’università di Mosca – ha ucciso e derubato uno strozzino. Anche nei *Demoni* sono stati profetizzati avvenimenti che sarebbero successi dopo.

³² Si tratta della sfera della creatività, della conoscenza e dell’attività pratica, già espone nella nota 3.

³³ “Il primo vede nella mistica, e nell’ascetismo fondato su di essa, il principio della rinascita spirituale dell’uomo, rinascita che gli apre la strada della vita morale superiore e

“Bisogna osservare che, fra le tre sfere generali, quella che ha il valore prioritario è la sfera della creatività, e siccome in questa sfera stessa il primo posto è occupato dalla mistica, è ovvio che appunto quest’ultima ha la funzione di autentico principio supremo di tutta la vita dell’organismo umano universale; il che è poi comprensibile se si considera che nella mistica questa vita è immediatamente e strettissimamente legata con la realtà del principio primo assoluto, con la vita divina.”³⁴

Con la mistica Solov’ev intende il rapporto creativo che si instaura tra il sentimento umano, che rappresenta il fondamento soggettivo della sfera della creatività, e il mondo trascendente. Per non confondere la mistica con il misticismo, Solov’ev specifica in una nota la differenza tra i due termini:

“Bisogna distinguere rigorosamente la mistica dal misticismo: la prima è il rapporto diretto e immediato del nostro spirito con il mondo trascendente, il secondo è invece una riflessione del nostro intelletto su questo rapporto e forma un particolare indirizzo filosofico [...]. Tra la mistica e il misticismo c’è lo stesso rapporto che c’è ad esempio tra l’empiria e l’empirismo.”³⁵

Il fondamento soggettivo della sfera della creatività è il sentimento ma Solov’ev non si sofferma solamente a considerarlo nel senso puramente soggettivo e personale. Questo sentimento deve essere realizzato anche in modo oggettivo ma non deve soffermarsi alla pura creatività materiale. Le quattro forme delle belle arti – la scultura, la pittura, la musica e la poesia – corrispondono ai quattro gradi dell’ascesa dalla materia alla spiritualità. Il loro punto di arrivo è la bellezza ma per arrivare alla bellezza autentica ed integrale, è necessario toccare il mondo sovranaturale e sovrumano.

Solov’ev fa una comparazione tra la mistica e l’arte che potrebbe essere evidente a tutti:

- “1) entrambe si fondano sul sentimento (e non sulla conoscenza o sulla volontà attiva);
- 2) entrambe hanno come proprio mezzo o strumento l’immaginazione o fantasia (e non la riflessione o l’attività esteriore);
- 3) ambedue, da ultimo, presuppongono nel loro soggetto un’ispirazione estatica (e non una coscienza pacificata).”³⁶

della ‘coscienza migliore’ (*das bessere Bewusstsein*): solo in essa l’uomo si libera realmente dal cieco volere animale oltre che dal male e dalla sofferenza che gli sono legati. Per Harmann la mistica è il principio radicale di tutto ciò che è essenziale e grande nella vita personale e universale dell’uomo.” Solov’ev V., *I principi filosofici della conoscenza integrale*, in Solov’ev V., *La conoscenza integrale*, La Casa di Matrona, Seriate, 1998, p. 14.

³⁴ Ivi

³⁵ Ivi, p. 13

³⁶ Ivi

Anche se queste corrispondenze tra la mistica e l'arte potrebbero sembrare ovvie, tuttavia non lo sono a tutti e Solov'ev spiega il motivo di questa incomprensione, la quale consiste nella considerazione della mistica come un'esperienza soggettiva. Invece è importante capire anche il fondamento oggettivo della mistica e dell'arte il quale è la fonte dell'autentica bellezza integrale:

“Ma ciò nonostante, per i non iniziati resta dubbio che la mistica e l'arte possano essere diverse manifestazioni o gradi di uno stesso ed identico fattore iniziale, e resta dubbio appunto perché di solito alla mistica viene attribuito un valore esclusivamente soggettivo e le viene negata la possibilità di quell'espressione e realizzazione determinata ed oggettiva che compete invece indubbiamente all'arte. Ma si tratta di un errore, originato dal fatto che quasi nessuno sa che cosa sia propriamente la mistica, così che per la maggior parte della gente questo stesso termine è diventato sinonimo di tutto quello che è poco chiaro e poco comprensibile – il che, per altro, è perfettamente naturale. La sfera della mistica, infatti, non solo è caratterizzata essa stessa da una chiarezza assoluta, ma è anche l'unica che abbia la capacità di dare chiarezza a tutto il resto; e però, proprio per questo, la sua luce si rivela insopportabile per occhi deboli ed impreparati, che finiscono così per trovarsi immersi in un'assoluta oscurità.”³⁷

Le considerazioni iniziali sulla mistica e l'arte elaborate da Solov'ev sono utili per comprendere l'analisi dello scritto *Il significato dell'amore* nel quale i due ambiti hanno un ruolo determinante. La trasformazione teurgica dell'umanità e la sua rinascita nella bellezza è per Solov'ev impensabile senza l'arte mistica e soprattutto senza l'amore – l'unica forza capace di sradicare l'egoismo dall'essere umano. A partire dal ruolo dell'amore sessuale, nei prossimi capitoli saranno esposti i diversi gradi che l'uomo dovrà affrontare nella sua strada verso la divinoumanità e ai quali corrisponderebbero anche le diverse forme d'amore.

La prima difficoltà che Solov'ev affronta nello scritto *Il significato dell'amore* è quella dell'opinione comune secondo la quale l'amore sessuale avrebbe l'unica funzione riproduttiva e questo lo porta ad un confronto con la filosofia di Schopenhauer, il principale propagatore di quest'idea.

³⁷ Ivi

2. SOLOV'EV E SCHOPENHAUER

Il rapporto tra Solov'ev e Schopenhauer ci interessa in quanto Solov'ev inizia a contrapporre la sua tesi dell'amore sessuale in opposizione a quella schopenhaueriana nello scritto il *Significato dell'amore* che costituisce il punto di riferimento centrale di questo lavoro.

Il primo incontro con Schopenhauer ha avuto luogo nella gioventù³⁸, quando Solov'ev grazie a questo pensatore aveva capito che il Dio kantiano non era un Dio vivo. Kant faceva parte delle letture nel periodo in cui Solov'ev si era avvicinato a J. Stuart-Mill:

“Passò allora al periodo spiritualista attraverso l'empirismo scettico di John Stuart-Mill [...] e l'impressionante sistemazione che Kant [...] aveva creato esaminando le forme con cui la mente umana forgiava tutte le idee, riempiendo l'uomo di immensa soddisfazione spirituale. [...] Schopenhauer [...] poi gli fece capire che il Dio kantiano era un semplice postulato della ragione pratica e non un Dio vivo.”³⁹

Ma è stato soprattutto tra gli anni 1877 – 1880 che V. Solov'ev ha subito il fascino di questo pensatore pessimista. In questi anni Solov'ev scriveva la dissertazione presentata con il titolo *Critica dei principi astratti*⁴⁰ nella quale ha sviluppato le idee espresse nella sua tesi di laurea del 1874, ossia la

³⁸ A tredici anni durante una crisi, Solov'ev è diventato ateista e si è avvicinato al materialismo di Büchner e al nichilismo di Pisarev. Da questo periodo, durante il quale il suo ideale sociale era il socialismo e il comunismo, Solov'ev ha cambiato la sua visione del mondo dopo aver letto Spinoza, Feuerbach e J. S. Mill. Solo dopo questi autori Solov'ev ha scoperto Schopenhauer e Hartmann, ancora prima della lettura di Schelling e di Hegel. Losskij, *op. cit.*, p. 130.

³⁹ Asnaghi A., *L'amante della Sofia. Vita e pensiero di Vl. S. Solov'ev*, Coop. Ed. Nuova Stampa, Milano, 1990, p. 49.

⁴⁰ Il 6 aprile 1880 a Pietroburgo Solov'ev ha sostenuto con il grande successo la *Critica dei principi astratti*. Ma il professor Vladislavlev, con il quale Solov'ev aveva discusso la sua tesi di dottorato, non l'aveva sostenuto nel diritto di ottenere una cattedra, per cui Solov'ev si è dovuto accontentare di tenere solamente i corsi femminili all'università di Pietroburgo in qualità di docente privato. Asnaghi, *op. cit.*, p. 134.

Crisi della filosofia occidentale, diventata il primo scritto importante di Solov'ev.

Nella *Crisi* Solov'ev analizza soprattutto la visione schopenhaueriana del “mondo come rappresentazione”:

“[...]Schopenhauer non poteva scegliere una tesi migliore, una tesi cioè più assolutamente vera, di quella con la quale inizia l'esposizione della sua filosofia: ‘Il mondo è mia rappresentazione’.”⁴¹

Qui non ci interessa però tanto la rappresentazione, riconosciuta da Solov'ev come il principio generale di ogni conoscenza ma un altro termine chiave della filosofia schopenhaueriana, ossia quello della volontà che si oggettiva nei vari individui del mondo naturale. La volontà è il principio generale di ogni azione, alla quale viene riconosciuta anche da Solov'ev la natura originaria:

“Siccome la rappresentazione è rapporto con altro e deve perciò presupporre qualcosa d'altro, bisogna necessariamente riconoscere il ruolo di principio primo alla *volontà* perché la volontà, anche se è in rapporto con altro, cioè con il proprio oggetto, non è però a sua volta rapporto ma, in quanto azione autonoma e dunque in quanto autoaffermazione, è per sua stessa natura originaria. In questo senso, nella nostra volontà troviamo la manifestazione più immediata e accessibile di ciò che è in sé, della realtà originaria.”⁴²

In Schopenhauer, però, questa volontà separata dalla rappresentazione rimane solamente l'essenza metafisica mancante del senso reale. Secondo Solov'ev, sarà E. von Hartmann nella sua *Filosofia dell'inconscio* ad assumersi il compito di far diventare la volontà schopenhaueriana, rimasta una parola vuota, la volontà rappresentativa allo stato attuale, ossia la volontà esistente.⁴³

Nella *Critica dei principi astratti* Solov'ev analizza in particolare lo scritto *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. Egli riconosce come vera la esposizione schopenhaueriana del principio etico e della sua giustificazione fatta in questo scritto. Solov'ev considera l'etica di Schopenhauer come

⁴¹ Solov'ev V., *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano, 1989, p. 76.

⁴² Ivi, p. 75.

⁴³ Ivi, pp. 97 – 98.

“l’ultima espressione dell’etica empirica”.⁴⁴ Solov’ev considera nella *Critica* le tre forme della morale – quella edonista, eudaimonica e utilitarista – ma il loro principio dell’agire non si era ancora separato dall’egoismo. Tuttavia, nell’utilitarismo comincia a diventare chiara la necessità di questa separazione. Per questo motivo Solov’ev analizza l’etica di Schopenhauer, in particolare il sentimento della pietà. Schopenhauer sostiene contro Kant che l’etica non nasce da un ragionamento astratto, ma da un’esperienza vissuta. L’egoismo potrebbe essere superato tramite l’esperienza di un sentimento di pietà, attraverso cui avvertiamo come nostre le sofferenze degli altri.

Più tardi, nella *Giustificazione del bene*⁴⁵ (1897) Solov’ev proclama esplicitamente come erronea la convinzione di Schopenhauer secondo la quale la pietà rappresenterebbe l’unico fondamento di tutta la morale. Consapevole dell’influenza di Schopenhauer che lo aveva reso imparziale⁴⁶, Solov’ev cerca di correggere l’errore di valutazione e precisa che la pietà è solamente uno dei tre fondamenti etici:

“La pietà è unico fondamento dell’altruismo. Ma l’altruismo e la morale non sono la stessa cosa. Altruismo è soltanto una parte della morale.”⁴⁷

Nella *Giustificazione del bene* Solov’ev analizza i tre elementi essenziali della morale umana: il pudore, la compassione e la *pietas*. Ma il più alto dei sentimenti è l’amore e questi tre elementi sono determinati dalla prevalenza di una delle tre possibili forme di amore (*aequalis*, *descendens* e *ascendens*). Nella voce enciclopedica sull’amore, Solov’ev specifica il significato dei tre amori: l’amore ascendente corrisponde a quello che provano i figli per i genitori, l’amore discendente è quello dei genitori per i figli e l’amore eguale coincide con quello fra gli sposi.⁴⁸

Invece per Schopenhauer esistono solo due virtù cardinali: la giustizia e la carità (o *agape*). La giustizia ha un carattere negativo in quanto consiste nel

⁴⁴ Solov’ev V., *Kritika abstraktnich principu*, Refugium, Velehrad, 2003, p. 63.

⁴⁵ Solov’ev V., *Ospravedlneni dobra*, Refugium, Velehrad, 2002, p. 70.

⁴⁶ Solov’ev cita lo scritto *Die beide Grundprobleme der Ethik* che aveva analizzato nella *Critica dei principi astratti*. Cit. in Solov’ev V., *Ospravedlneni dobra*, Refugium, Velehrad, 2002, p. 70.

⁴⁷ Ivi, pp. 70 – 71 (traduzione mia)

⁴⁸ Enciclopedia Brockhaus-Efron in *Sobranie Socinenij Vladimira Solov’eva*, vol. X, Bruxelles, “Zizn’ s Bogom”, Foyer Oriental Chrétien, 1966.

non fare del male e costituisce il primo freno all'egoismo. La carità, invece, si identifica con la volontà positiva e attiva durante la quale facciamo del bene al prossimo. L'eros viene da Schopenhauer contrapposto all'agape perché lo considera un falso amore, egoistico e interessato. Vedremo che sarà proprio questo punto contestato da Solov'ev per il quale l'amore erotico assume un ruolo speciale soprattutto per quanto riguarda lo sradicamento dell'egoismo dalla natura umana.

2.1. Contro la metafisica dell'amore sessuale di Schopenhauer

Quando Schopenhauer lamentava la mancanza di un'elaborazione filosofica del tema così importante per la vita dell'uomo, ossia il tema dell'amore sessuale, il quale è rimasto decantato solamente dai poeti,⁴⁹ non sapeva ancora che a pochi anni della sua morte sarebbe nato qualcuno che avrebbe riempito questo vuoto.

Vladimir Solov'ev è forse l'autore che più di ogni altro nella storia del pensiero ha cercato di fornire una teorica sistematica dell'amore sessuale. Qualcun altro ha considerato Solov'ev come primo che aveva aggiunto con il trattato *Il significato dell'amore*⁵⁰ un anello mancante nella storia della Chiesa: "il mistero stesso dell'amore tra l'uomo e la donna è rimasto pressoché ignorato dalle Chiese, forse sino al *Senso dell'amore* di Vladimir Solov'ev, e cioè sino alla fine del XIX secolo".⁵¹

Il primo dei cinque articoli di Solov'ev, riuniti sotto il titolo *Smysl ljubvi* (Il significato dell'amore) e scritti nel periodo tra il 1892 – 1894, inizia con la contestazione della teoria corrente, che vede nell'amore sessuale il mero strumento per la riproduzione della specie e ciò è evidente subito dalla prima frase:

⁴⁹ Schopenhauer A., *Svet jako vule a predstava II*, ntp, Pelhrimov, 1997, p. 389.

⁵⁰ *Il significato dell'amore* fu pubblicato per la prima volta nella rivista "Voprosy Filosofii i Psichologii" (Problemi di filosofia e di psicologia), nn. 14 e 15, 1892; 17, 1893; 21, 1894. Il testo seguito per la traduzione è quello pubblicato nelle *Sobranie Socinenij* (Opere), red. S. M. Solov'ev – E. L. Radlov, 2a ed., San Pietroburgo 1911 – 1914 (riproduzione anastatica presso le edizioni "Zizn s Bogom" del Fozer Oriental Chrétien di Bruxelles, 1966 – 1969), VII, pp. 1 – 60. cit. in Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matrona, Milano 1988, p. 55.

⁵¹ O. Clément, *La rivolta dello Spirito*, Milano, 1980, p. 54. cit. nell'introduzione di Adriano Dell'Asta, in Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matrona, Milano 1988, p. 41.

”Abitualmente il significato dell’amore sessuale è situato nella riproduzione della specie, cui esso serve come mezzo.”⁵²

Schopenhauer, il quale considera ogni gioco amoroso della presente generazione come “*meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes*”⁵³, fa parte dei pensatori che sostengono questa teoria: ”Contrariamente a Schopenhauer,[...], Solov’ev non ritiene tuttavia che la continuazione della specie sia nell’uomo, come negli animali, la sola o la principale giustificazione della sessualità.”⁵⁴ Ciò significa che la sessualità umana non è la pura animalità ma avrà qualche altro scopo.

Solov’ev inizia la sua contestazione tramite l’esempio più evidente che si possa osservare nella natura stessa. Negli organismi inferiori la riproduzione avviene in maniera asessuata e nella quantità maggiore rispetto agli organismi superiori: “l’amore sessuale e la riproduzione della specie si trovano ad avere tra di loro *un rapporto inversamente proporzionale*: quanto più forte è l’uno, tanto più debole è l’altra.”⁵⁵

Nel mondo vegetale la riproduzione avviene per scissione e gemmazione, attraverso spore e innesti perciò alcuni esseri viventi possono anche fare a meno dell’amore sessuale. E anche quando avviene la riproduzione tramite l’unione sessuale, lo scopo non si limita alla pura riproduzione della specie ma si lega all’idea dell’organismo superiore:

“È vero che le forme superiori di entrambi i regni organici (vegetale e animale) si riproducono in maniera sessuata. Ma, in primo luogo, gli organismi che si riproducono in questo modo, sia quelli vegetali sia, in parte, quelli animali, *possono* riprodursi anche in maniera asessuata (per innesto nelle piante e per partenogenesi negli insetti superiori) e, in secondo luogo, pur prescindendo da questo fatto e accettando come regola generale che gli organismi superiori si riproducono attraverso l’unione sessuale, dobbiamo concludere che questo fattore sessuale è legato non alla riproduzione in genere (che può realizzarsi anche indipendentemente da

⁵² Solov’ev V., *Il significato dell’amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p.55.

⁵³ La meditazione sulla composizione della generazione futura, sulla quale di nuovo dipenderanno le innumerevoli generazioni future. Cit. in Schopenhauer, *op. cit.*, p. 392.

⁵⁴ Bosco, *op. cit.*, p. 99.

⁵⁵ Solov’ev V., *Il significato dell’amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 56.

esso) ma alla riproduzione degli organismi *superiori*. Quindi, il significato della differenziazione sessuale (e dell'amore sessuale) deve essere ricercato non nell'idea della vita della specie e della sua riproduzione, ma unicamente nell'idea dell'organismo superiore.”⁵⁶

In questo ragionamento iniziale Solov'ev ha potuto applicare le conoscenze delle scienze naturali alle quali si era appassionato all'età di tredici anni e che aveva studiato alla Facoltà di Scienze nel periodo tra il 1869 – 1873.⁵⁷

Solov'ev continua il suo ragionamento passando all'ambito degli animali che si riproducono esclusivamente in maniera sessuata (e cioè nel tipo dei vertebrati). Osservando la scala degli organismi, egli nota che “quanto più in alto ci innalziamo nella scala degli organismi, tanto più diventa minore la capacità riproduttiva e tanto maggiore diventa, al contrario, la forza dell'attrazione sessuale.”⁵⁸

Egli prende come l'esempio i pesci i quali non hanno nessun bisogno dell'attrazione sessuale per potersi riprodurre: la femmina depone milioni di uova che vengono fecondate dal maschio fuori dal corpo della femmina.

Negli anfibi e nei rettili comincia a diminuire la capacità riproduttiva e i rapporti sessuali si fanno più stretti. Ciò vale anche per gli uccelli nei quali però cresce l'attrazione sessuale rispetto a quella delle classi precedenti e l'affetto reciproco tra il maschio e la femmina diventa più intenso.

Salendo al più alto grado della scala, nell'uomo, pur avendo ancora più limitata capacità riproduttiva, “l'amore sessuale raggiunge in lui la più grande importanza e la forza più intensa, unendo al massimo grado la costanza dei rapporti (tipica degli uccelli) all'intensità della passione (tipica dei mammiferi).”⁵⁹

⁵⁶ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 55.

⁵⁷ Solov'ev si è appassionato alle scienze durante i studi liceali, nel periodo in cui si è professato ateo in seguito alla lettura di *Forza di materia* di Büchner e dei libri di Strauss e di Renan. Pur essendosi iscritto nel 1869 alla Facoltà di Lettere, questa facoltà l'ha abbandonato per passare a quella di Scienze. Ma presto ha cominciato a sentire la vanità di questi studi e grazie a Spinoza, al quale poi si aggiungono J. S. Mill, Comte, Kant, Schopenhauer, inizia ad avvicinarsi alla filosofia. Nel 1873 Solov'ev passa dalla Facoltà di Scienze a quella di Lettere per dedicarsi all'idealismo tedesco.

⁵⁸ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 55.

⁵⁹ Ivi, p. 56.

Considerando tutto il regno animale, nelle regioni inferiori l'enorme capacità riproduttiva non è accompagnata dall'amore sessuale e la stessa differenziazione sessuale è del tutto assente. Invece negli organismi superiori la capacità riproduttiva diminuisce e l'intensità dell'amore sessuale si fa più alta. Da ciò Solov'ev deduce che "se ai due estremi della vita animale troviamo, da un lato, la riproduzione senza alcun amore sessuale e, dall'altro, l'amore sessuale senza alcuna riproduzione, è assolutamente chiaro che questi due fenomeni non possono essere inscindibilmente collegati fra loro, è chiaro che ciascuno di loro ha un proprio significato autonomo e che il senso dell'uno non può consistere nell'essere mezzo per l'attuazione dell'altro."⁶⁰

Nel mondo umano l'amore sessuale assume più specificamente il carattere individuale in quanto la persona amata diventa l'unica:

"se si considera l'amore sessuale solo nel mondo umano, dove esso assume più spiccatamente che non nel mondo animale questo carattere individuale in forza del quale *proprio una ben determinata* persona dell'altro sesso viene ad assumere per l'amante un valore assoluto come essere unico e insostituibile, come fine in sé."⁶¹

Solov'ev vuole correggere una teoria che vede il fine dell'individualizzazione e dell'esaltazione del sentimento amoroso fuori di questo sentimento, ossia l'unicamente nelle caratteristiche della discendenza che deve servire lo scopo universale. Schopenhauer espone questa teoria senza poter controbattere nessuno perché, secondo lui, non aveva precedenti filosofiche nelle analisi della passione amorosa. Egli riconosce solamente Platone, il quale si sarebbe dedicato più di tutti all'esposizione di questo sentimento ma si sarebbe limitato solamente alle spiegazioni mitologiche o tramite delle favole e scherzi e riguarderebbe soprattutto l'amore greco per i ragazzi. Schopenhauer cita anche altri autori, come Rousseau, Kant, Platner, Spinoza, ma tutti i loro tentativi non hanno raggiunto la levatura sufficiente per dare la possibilità a Schopenhauer di controbattere una delle tesi: "Non ho quindi precursori per poterli utilizzare o contestare: la cosa si è imposta

⁶⁰ Ivi, p. 56.

⁶¹ Ivi, p. 57.

oggettivamente ed è entrata da sé nella connessione con la mia osservazione del mondo.”⁶²

Solov'ev riprende la teoria esposta da Schopenhauer considerando anche altri autori che trattano lo stesso tema. In una nota Solov'ev ci informa di riprendere il contenuto essenziale di questa teoria senza soffermarsi sulle sue varianti:

“Ho qui esposto il contenuto essenziale di una dottrina che respingo; ovviamente non ho potuto soffermarmi sulle varianti secondarie che essa assume in Schopenhauer, Hartmann ecc. In un opuscolo recentemente pubblicato, *Osnovnoj dvigatel' nasledstvennosti* (Il motore fondamentale dell'ereditarietà), Mosca 1891, il Walter cerca di provare con fatti storici che i grandi uomini sono il frutto di amori particolarmente appassionati.”⁶³

Quindi Schopenhauer non è l'unico contestato da Solov'ev ma sicuramente quello più importante. Non a caso nelle varie presentazioni del *Significato dell'amore*, i critici nominano solamente questo filosofo.⁶⁴

Pur non condividendo la spiegazione biologica dell'amore il quale serve solamente allo scopo della Natura, ossia alla sopravvivenza della specie, Solov'ev apprezza l'originalità della filosofia schopenhaueriana “che non consente di ricondurla all'interno di nessuna categoria generale”.⁶⁵

La teoria respinta da Solov'ev nel primo articolo della *Filosofia dell'amore*, la quale “cerca in particolare di spiegare l'individualizzazione del sentimento amoroso nell'uomo facendone un espediente o una lusinga

⁶² Schopenhauer, *op. cit.*, p. 391.

⁶³ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 58.

⁶⁴ “[...] ciò che Solov'ev contesta, polemizzando esplicitamente con Schopenhauer, è soprattutto la riduzione dell'amore a mero strumento per la riproduzione della specie [...]” introduzione di A. Dell'Asta in Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 42. oppure:

“[...] finché la morte continuerà a mietere vittime, cioè sino alla fine del mondo, la sessualità è rimedio prezioso non solo contro la concupiscenza individuale, ma contro l'estinzione della specie umana, diventata mortale, eppure rimasta l'unica specie vivente dotata di libertà e intelligenza, perciò necessaria all'opera del ‘perfezionamento universale. Contrariamente a Schopenhauer, col quale polemizza a questo proposito ne *Il sentimento dell'amore*, Solov'ev non ritiene tuttavia che la continuazione della specie sia nell'uomo, come negli animali, la sola o la principale giustificazione della sessualità.” Bosco N., *op. cit.*, p. 99.

⁶⁵ Solov'ev V., *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano, 1989, p. 75.

utilizzata dalla natura o dalla volontà universale per il raggiungimento dei propri specifici scopi.”⁶⁶

Secondo questa teoria, nel mondo umano avviene qualcosa di più rispetto al mondo animale e vegetale: oltre alla conservazione della specie e alla realizzazione di tutti i possibili caratteri universali, la natura (o la volontà universale, la volontà di vita, o lo spirito universale incosciente o supercosciente) tende a perfezionare la specie umana.

Nel capitolo sulla *Metafisica dell'amore sessuale*, Schopenhauer considera l'inizio della nascita dell'individuo nel momento in cui le due persone cominciano ad amarsi – e precisare usa il termine inglese *to fancy each other* per esprimere il momento in cui nasce il germe della nuova creatura identificata da lui con l'idea platonica che poi cerca di entrare nel fenomeno. Questa idea cerca di realizzarsi con una tale forza che coincide con la passione dei futuri genitori. Schopenhauer denomina gli estremi dei gradi di questa passione Afrodite pandemia e urania. La passione diventa più alta nel momento in cui si incontrano gli individui dalla cui unione può nascere un bambino armonico. Il senso della specie è l'istinto il quale inganna l'uomo facendogli credere che il bene ottenuto dalla soddisfazione della passione è un bene per l'individuo mentre si tratta del bene per la specie. L'uomo viene ingannato credendo che la persona l'amata è l'unica al mondo e questo offuscamento dura finché non viene soddisfatta la sete della volontà della vita. E l'istinto porta ad amare per creare un individuo migliore che può servire meglio allo scopo universale.

Questa posizione Solov'ev la contesta con un ragionamento logico:

“Se questa teoria fosse vera, se l'individualizzazione e l'esaltazione del sentimento amoroso avessero tutto il loro significato, la loro unica causa e il loro unico scopo fuori di questo sentimento, e cioè in quelle caratteristiche della discendenza che sono necessarie agli scopi universali, ne conseguirebbe logicamente che il grado di questa individualizzazione ed esaltazione amorosa, l'intensità cioè della forza dell'amore, dovrebbe essere direttamente proporzionale alla tipicità e all'importanza della discendenza che ne deriverebbe: quanto più grande fosse il valore della discendenza, tanto più intenso dovrebbe essere l'amore dei genitori e, viceversa, quanto più intenso fosse l'amore che unisce due determinate persone, tanto più

⁶⁶ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 57.

grande dovrebbe essere il valore della discendenza che ci attendiamo da loro”.⁶⁷

Invece la realtà dimostra il contrario: il valore della prole non è correlato all'intensità della passione dei genitori: “l'amore più grande finisce molto spesso per rimanere non corrisposto e non solo non dà grandi frutti ma non ne dà alcuno.”⁶⁸

Per il ragionamento con cui Solov'ev vuole dimostrare questa tesi, egli utilizza l'esempio tratto dalle grandi opere poetiche in quanto non presentano fenomeni singoli (*otdel'nyje javljenia*) ma veri e propri archetipi (*celyje tipy*).⁶⁹

Solov'ev riprende l'esempio di Werther, citato anche da Schopenhauer il quale lo cita insieme a Jacopo Ortis per dimostrare la forza con la quale agisce la passione sull'essere umano perché i giornali e i protocolli testimoniano l'esistenza reale dei tipi simili.⁷⁰

Invece Solov'ev, tramite l'esempio di Werther, si chiede per quale motivo la volontà universale non ha fatto sorgere la stessa passione anche in Carlotta: “per una sostanza che agisce teleologicamente ogni *love's labour lost* è una perfetta assurdità”.⁷¹

Proprio il numero cresciuto dei suicidi causati dalla passione insoddisfatta e il numero dei casi di amore non corrisposto confutano la teoria secondo la quale un amore appassionato nasce solamente per produrre una discendenza a qualunque costo il cui valore corrisponde all'intensità della passione.

Anche nel caso in cui l'amore passionale viene corrisposto ed è sufficientemente forte da entrambe parti per poter creare una discendenza eccezionale, la teoria schopenhaueriana non corrisponde alla realtà. Ciò Solov'ev dimostra tramite un altro esempio di un capolavoro citato anche da Schopenhauer, ossia quello di Romeo e Giulietta:

⁶⁷ Ivi, p. 58.

⁶⁸ Ivi, p. 59.

⁶⁹ Ho utilizzato la traduzione di Adriano Dell'Asta ma precisamente *otdel'nyje* significa separati e *celyje* significa interi, autentici, veri. Il termine archetipo non viene usato nello scritto originale.

⁷⁰ Schopenhauer, *op. cit.*, p. 390.

⁷¹ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 59.

“non furono loro a creare Shakespeare che creò l’uno e l’altra e li creò inoltre senza passione alcuna, con una creazione assolutamente asessuale. Romeo e Giulietta, come accade nella maggior parte degli amori-passione, morirono senza dare i natali a nessuno, mentre Shakespeare, che li creò, nacque, come altri grandi uomini, non da una coppia pazzamente innamorata ma da un matrimonio mediocrementemente ordinario (e lui stesso, benché abbia provato una forte passione amorosa, come si vede fra altro dai suoi sonetti, non generò tuttavia, per questo, alcuna prole eccezionale).”⁷²

Solov’ev cita anche il caso di Cristoforo Colombo, che, secondo lui, dovrebbe essere ancora più importante per la volontà universale di Shakespeare. I suoi genitori, però, lo hanno generato senza passione alcuna mentre egli stesso ha provato una fortissima passione per donna Beatrice dalla quale è nato un figlio ordinario.

E anche nei casi in cui la coppia può vivere felicemente la passione fino alla vecchiaia, il loro amore rimane sterile.

Da tutto ciò Solov’ev deduce il contrario della tesi schopenhaueriana e dei suoi seguaci, ossia che la volontà universale agisce nel senso contrario in quanto sembra come se ostacolasse le unioni degli autentici amanti.

Perciò Solov’ev nega la possibilità di mettere in relazione la forza dell’amore individuale e il valore della prole. Questo rapporto considerato da Solov’ev come puramente casuale egli lo riassume in tre punti:

1. un amore-passione rimane molto spesso non corrisposto;
2. una grande passione non corrisposta porta spesso a un esito tragico senza giungere a generare una discendenza;
3. un amore felice, anche quando è molto forte, rimane di solito infecondo.⁷³

A questi tre punti Solov’ev aggiunge il valore comune della prole che nasce da un rapporto intenso. Così conclude questo ragionamento con una regola generale:

“Come regola generale, quasi senza eccezioni, si può concludere che una particolare intensità dell’amore sessuale o non implica assolutamente alcuna discendenza o ne implica soltanto una il cui valore non corrisponde in alcun modo all’intensità del sentimento amoroso e al carattere eccezionale dei rapporti da esso prodotti.”⁷⁴

⁷² Ivi, p. 60.

⁷³ Ivi

⁷⁴ Ivi, p. 61.

Per Solov'ev la teoria che sta confutando in questo scritto posta a confronto con la realtà non solo non spiega niente ma, al contrario, impedisce una qualsiasi spiegazione.

Invece la forza che guida la vita dell'umanità, che viene denominata da alcuni volontà universale, da altri spirito inconscio, è da Solov'ev identificata con la Provvidenza Divina ed è quella che determina la nascita delle persone eccezionali e necessarie ai suoi fini. Questa forza provvidenziale usa diversi mezzi per far nascere un certo tipo di persone ma secondo Solov'ev essa non include tra i suoi mezzi "l'amore nel suo significato autentico, cioè come attrazione sessuale esclusiva, individualizzata e appassionata".⁷⁵

Il fatto centrale della storia biblica, ossia la nascita del Messia, è determinato da una provvidenziale scelta dei "progenitori di Dio" i quali nascono senza alcuna passione amorosa. Per esempio l'amore di Giacobbe per Rachele non porta alcun frutto utile per la generazione di Messia che invece doveva arrivare dalla non amata Lia. Tramite molti altri esempi dei progenitori biblici, Solov'ev evidenzia che "nella storia sacra, come anche in qualsiasi altra storia, l'amore sessuale non è mai un mezzo o uno strumento per raggiungere determinati scopi storici; esso non è mai al servizio del genere umano."⁷⁶

L'amore sessuale, secondo Solov'ev, non ha nessuna importanza per la storia e per la specie ma il suo significato bisogna cercarlo nell'esistenza individuale. Quindi, dopo aver confutato la tesi schopenhaueriana secondo la quale l'unico ruolo dell'amore sessuale sarebbe la procreazione della specie, Solov'ev chiude il ragionamento del primo saggio con la domanda sul vero scopo dell'amore e sul quale sarà allora il suo significato in questa esistenza.

Nel prossimo capitolo viene esposto il primo ruolo che ha l'amore sessuale, il quale sia l'unico a possedere la forza per sradicare l'egoismo dalla natura umana. Per questo motivo Solov'ev considera l'amore sessuale superiore anche alla coscienza senza la quale, però, non sarebbe possibile distinguere l'egoismo dalla vera individualità. Quest'ultima invece deve essere salvata.

⁷⁵ Ivi, p. 61.

⁷⁶ Ivi, p. 62.

La coscienza ha un ruolo importante non solo per il riconoscimento dell'individualità umana, ma senza di essa sarebbe impensabile il processo storico – di questo tema si occupa il secondo saggio del *Significato dell'amore*. Nel prossimo capitolo vedremo la storia della coscienza, il cui significato, secondo Solov'ev, sarà comunque superato da quello dell'eros.

3. IL RUOLO DELLA COSCIENZA

Senza la coscienza non sarebbe immaginabile il processo storico, il quale viene confrontato con quello cosmogonico subito all'inizio del secondo saggio del *Significato dell'amore*.

Nel processo cosmogonico avviene l'evoluzione nel mondo animale durante la quale si producono gli organismi sempre più perfetti. L'importanza dell'amore sessuale nel mondo animale ha questa funzione di perfezionamento degli organismi in quanto la vita della specie è più importante di quella dell'individuo. Questo processo si ferma nel momento in cui appare la forma più perfetta la quale è capace di perfezionarsi infinitamente pur restando nei limiti della propria forma. Il termine chiave di questo perfezionamento è la coscienza generale che, a differenza degli animali, unisce tutti gli esseri umani e può progredire all'infinito. Ed è proprio questo tipo di coscienza che permette il processo storico:

“Con l'apparizione di una forma come questa[forma umana] ogni ulteriore progresso può consistere solo nei successivi gradi della sua evoluzione e non invece nella sua sostituzione con delle creature di altro tipo o con forme dell'essere mai apparse prima. È questa la differenza essenziale tra il processo cosmogonico e quello storico. Il primo continua a creare (fino all'apparizione dell'uomo) delle specie sempre nuove di esseri, dove quelle anteriori in parte vengono distrutte come tentativi non riusciti, in parte coesistono con le nuove forme esteriori e si incontrano casualmente con esse senza formare però alcuna unità *reale* a causa della mancanza di una coscienza generale che possa collegarle tra di loro e con il passato cosmico. Questa coscienza generale fa la sua comparsa solo nell'uomo.”⁷⁷

Anche negli animali esiste una coscienza ma si tratta della coscienza particolare e individuale la quale non contribuisce in nessun modo all'aumento della coscienza generale, come invece avviene negli esseri umani:

⁷⁷ Ivi, p. 64.

“Nell’umanità, invece, attraverso l’incremento della coscienza individuale, religiosa e scientifica, progredisce anche la coscienza universale.”⁷⁸

Questa coscienza generale permette all’uomo di autocomprendere la natura nella sua totalità e apre la strada all’incarnazione della verità, “la verità dell’unità cosmica e panumana”.⁷⁹

Per aumentare la coscienza generale è importante conoscere la storia, in particolare la sua genesi e sviluppo – ciò viene considerato da Solov’ev “il compito supremo della conoscenza storica”:

“il compito supremo della conoscenza storica può consistere soltanto nella ricostruzione del ‘libro delle generazioni dell’uomo’, cioè nella ricostruzione del rapporto esistente nella vita dell’umanità tra genesi e sviluppo.”⁸⁰

A questo punto dobbiamo fare una piccola digressione sulla valutazione di Hegel fatta da Solov’ev nel profilo dedicato a questo filosofo. Nei concetti di progresso, di sviluppo e di storia sviluppati nel ragionamento di Solov’ev possiamo notare le influenze hegeliane.

3.1. Influenze dell’universalismo di Hegel

Hegel, insieme a Schelling, ha influenzato fortemente il pensiero russo nella prima metà dell’Ottocento. Soprattutto nel periodo in cui si avviano le discussioni filosofiche libere nei circoli moscoviti che costituivano lo sfogo libero contrapposto agli insegnamenti ufficiali delle università controllate dal governo. In questi circoli cominciano a delinearsi i due filoni che intorno ad anni quaranta del 18. secolo prendono nomi di slavofili e occidentalisti. In linee generali possiamo dire che i slavofili, di tendenze nazionaliste e mistico-religiose, erano più influenzati dagli insegnamenti di Schelling, mentre gli occidentalisti preferivano Hegel.⁸¹ Questa spiegazione semplificata, della quale non ci occuperemo in questo lavoro, ovviamente trova molte contraddizioni nei singoli rappresentanti che spesso si trovano

⁷⁸ Ivi, p. 64.

⁷⁹ Ivi

⁸⁰ Ivi, p. 65.

⁸¹ Negli anni Trenta e Quaranta si diffonde la filosofia di Hegel sia nei circoli moscoviti degli slavofili sia in quelli degli occidentalisti. Stankevic fonda a Mosca, intorno al 1831, il primo circolo hegeliano.

influenzati dalle entrambe correnti. Questo lo possiamo dire soprattutto di Solov'ev, il quale da una parte, sull'esempio degli slavofili, riconosce il ruolo unico e salvifico alla nazione russa ma d'altra parte, la sua apertura verso l'Occidente è testimoniata dal periodo in cui si avvicina al cattolicesimo che fino ad oggi crea delle discussioni se Solov'ev era più cattolico od ortodosso.

Anche le influenze filosofiche arrivano a Solov'ev da entrambe le correnti – sia Schelling che Hegel avranno una grande influenza sul suo pensiero.

Ciò che Solov'ev riconosce a Hegel è l'introduzione dei concetti di processo, di sviluppo e di storia che permettono la progressiva incarnazione del contenuto ideale:

“A Hegel, deve essere riconosciuto l'enorme merito di aver introdotto una volta per tutte nella scienza e nella mentalità comune dei concetti veri e fecondi come quelli di *processo*, di *sviluppo* e di storia intesa nel senso di una progressiva realizzazione del contenuto ideale. Nella realtà, ogni cosa è inserita all'interno di un processo: tra le diverse sfere dell'essere non esiste alcun confine assoluto, non v'è nulla che sia separato o che sia privo di nessi con il tutto; il pensiero intellettualistico ha riempito il mondo di steccati e di demarcazioni che non esistono nella realtà, la filosofia 'assoluta', invece, distrusse questo mondo fittizio e da questo punto di vista giunse indubbiamente alla riconciliazione e alla identificazione del sapere e della realtà.”⁸²

Grazie alla distruzione dei concetti troppo demarcati la scienza ha imparato a usare il metodo genetico e comparativo e le varie sfere dell'esistenza si sono aperte al confronto. In fondo, anche lo scopo della filosofia solovieviana era quello di ampliare le visioni limitate e permettere al contenuto della idea di incarnarsi nel mondo aggiungendogli così il senso dell'esistenza. La verità per Solov'ev coincide con l'unitotalità. Nella *Critica dei principi astratti* Solov'ev definisce la verità attraverso i tre predicati: esistenza, uno e tutto.⁸³ Il fatto che la verità esiste significa che le corrisponde un soggetto reale. Ma se vogliamo proclamare l'esistenza reale della verità, dobbiamo conoscere un concetto generale di ciò che verità significa. Questo lo spiegano altri due predicati – uno e tutto – i quali

⁸² Profili di filosofi, in *La crisi della filosofia occidentale*, p. 254.

⁸³ Solov'ev V., *Kritika abstraktnich principu*, Refugium, Velehrad, 2003, p. 397.

definiscono la verità nella sua idea o nella sua essenza oggettiva. Così l'esistenza della verità raggiunge la sua essenza (o sostanza?) oggettiva. La verità è quindi "esistenza unitotale".⁸⁴

Ciò che Solov'ev contesta a Hegel è la dipendenza della verità dal processo della sua realizzazione nella realtà:

"Una delle caratteristiche dell'hegelismo è la sua esigenza che l'idea giustifichi la propria verità realizzandosi nella realtà e, per un altro verso, l'esigenza che la realtà sia sensata, cioè attraversata da un contenuto ideale; [...]. Se per le cose finite e per i fenomeni il processo è la verità, in quanto essi li libera dalla loro limitatezza, non si può assolutamente ammettere che anche la stessa verità assoluta dipenda essenzialmente da questo processo. Hegel, invece, benché ritenga che l'assoluto, essendo eternamente, sia in un certo senso un *prius* rispetto al processo, è tuttavia convinto che esso raggiunga realmente la propria perfezione come autocosciente solo attraverso il processo e in quella che è la sua manifestazione suprema, cioè lo spirito umano."⁸⁵

Solov'ev contesta il fatto che Hegel non ha dato la stessa importanza ai termini del finito e dell'infinito, dando la precedenza al primo. Secondo lui, Hegel ha sbagliato di confondere l'anima del mondo⁸⁶ con l'assoluto stesso il quale, essendo *actus purus*, deve rimanere sempre trascendente, per cui non può partecipare immediatamente al processo universale. Solov'ev comunque apprezza di Hegel la sua insistenza della perfetta unione del finito e infinito e il riconoscimento della forza immanente dell'idea assoluta che si rivela nella vita della natura e dell'uomo.

Un altro fatto della filosofia hegeliana criticato da Solov'ev è quello della realtà rimasta troppo astratta, anche se la definizione della "verità del sapere come identità del pensiero e della realtà" è da lui considerata giusta. Secondo Solov'ev "la scienza autentica presuppone una base empirica

⁸⁴ Ivi, p. 398.

⁸⁵ Solov'ev V., *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano, 1989, p. 254.

⁸⁶ *La Crisi della filosofia occidentale* " perviene [...], nel tentativo di spezzare il formalismo della filosofia occidentale, a far esprimere al soggetto finito che riflette su se stesso una doppia esigenza (come condizione della sua possibilità): dalla parte dell'oggetto l'esigenza di una totalità da sempre dotata di volontà ma non identica con il soggetto, totalità che nelle opere seguenti sarà definita 'anima del mondo', e che è in pari tempo il presupposto 'reale' del soggetto; dalla parte del soggetto un soggetto in cui i due momenti che a vicenda si presuppongono ma che mai si identificano della conoscenza finita (concetto universale o forma e intuizione individuale o contenuto) devono da sempre essere identici: Dio." Von Balthasar, *op. cit.*, p. 281.

illimitamente ampia”, invece Hegel non ha saputo guardare il futuro con le sue nuove scoperte scientifiche e i nuovi fenomeni del processo storico.⁸⁷

Solov'ev riprende l'esempio di un contemporaneo di Hegel, quello di conte Krasinski⁸⁸, il quale ha saputo descrivere la comune di Parigi e l'attuale anarchismo, per criticare la filosofia della storia hegeliana, nella quale “non rimase alcuno spazio né per il socialismo, né per i movimenti nazionali del nostro secolo, né per la Russia e i popoli slavi come forza storica. Per Hegel, la storia si chiude definitivamente con l'instaurazione in Prussia del governo burocratico-borghese di Federico Guglielmo III[...].”⁸⁹

La pretesa di Hegel di costruire la filosofia assoluta e definitiva avrebbe dovuto essere sostenuta da una verifica della realtà empirica che invece non si è avverata e ciò ha provocato la sua condanna:

“per quel concerne la sua pretesa di costruire la filosofia assoluta e definitiva, essa non poteva sottrarsi alla rigorosa verifica della realtà empirica che si sarebbe particolarmente soffermata su quelle sue parti che avevano più direttamente a che fare con la realtà concreta, e cioè la filosofia della natura e la filosofia della storia. Il sistema di Hegel non seppe sostenere questa verifica e fu condannato tanto più inesorabilmente quanto più elevate erano state le sue pretese.”⁹⁰

È importante capire che ruolo ha la questione del processo e dello sviluppo nella filosofia di Solov'ev perché tutto ciò che avviene nella realtà circostante è la preparazione alla realizzazione dell'immagine divina.

Hegel ha un ruolo importante per l'avvicinamento di Solov'ev al cattolicesimo:

“Solov'ev approda al cattolicesimo grazie alla congiunzione in lui di due concetti logici. Il primo deriva da Hegel e corrisponde alla sua avversione contro ogni forma di soggettivismo, contro ogni resistenza indugiante sul singolare e differenziale: il soggetto diviene per lui persona solo con il divenire spirito obiettivo, lo spirito obiettivo è mediazione e la persona ha qui struttura e forma. [...] Ma la legge hegeliana integrante del processo in

⁸⁷ Solov'ev V., *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano, 1989, p. 255.

⁸⁸ Zygmunt Krasinski (1812 - 1859), poeta polacco le cui opere principali, *Nieboska komedia* (La non Divina commedia) e *Irydion* (Iridione) uscirono anonime a Parigi nel 1835 e 1836.

⁸⁹ Solov'ev V., *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano, 1989, p. 255.

⁹⁰ Ivi

quanto progressiva determinazione dell'indeterminato, dove dunque determinazione e universalità e totalità crescono simultanee, già indica il trapasso verso il secondo concetto logico conclusivo. Processo, sviluppo, la grande parola del secolo, in cui la coscienza temporale e storica coincide e collima con la domanda metafisica circa il senso, sta per Solov'ev nel centro del sistema [...].”⁹¹

La visione universale del cattolicesimo diventa la parte integrante della filosofia di Solov'ev e questo ci permette di capire maggiormente le tendenze unificatrici che Solov'ev applica nelle spiegazioni dei concetti centrali della sua filosofia, e quindi anche quella dell'eros.

Solov'ev ha introdotto il capitolo su Hegel proclamando l'importanza della conoscenza storica per far aumentare la coscienza generale. Ma il termine “coscienza” può essere inteso in vari modi per cui sarebbe opportuno prendere in considerazione le varie sfumature assunte da questo termine nella storia.

3.2. Le varianti della coscienza

Senza spiegare le sfumature che il termine “coscienza” aveva assunto nella storia del pensiero occidentale, sarebbe facile cedere nella confusione del significato, soprattutto per quanto riguarda il termine italiano il quale comprende il significato della coscienza nel senso della voce interiore, che indica all'uomo la via alle proprie azioni, e il significato della coscienza come consapevolezza delle possibilità conoscitive teoretiche. Nella lingua russa esistono due termini che separano i due significati. *Soznanie* traduce la coscienza nel senso della consapevolezza teoretica, mentre per la coscienza intesa come voce interiore dalla quale uomo capisce il valore delle proprie azioni, viene tradotta in russo con il termine *sovest'*.

3.2.1. La coscienza come consapevolezza morale

L'importanza alla coscienza come voce interiore viene messa in rilievo inizialmente dagli stoici, in particolare da Seneca:

⁹¹ Von Balthasar, *op. cit.*, pp. 264 – 265.

“L’analisi psicologica, che negli scritti di Seneca ha uno spessore veramente straordinario, lo porta a dare un rilievo al concetto di *coscienza*, che non si riscontra in nessuno dei filosofi a lui precedenti, né greci né romani.”⁹²

Per Seneca la coscienza dava la possibilità all’uomo di distinguere tra il bene e il male ed era il giudice del suo agire. Nei suoi scritti Seneca spesso riporta l’esempio di Socrate il quale aveva la consapevolezza del pericolo che le passioni comportavano all’uomo. In uno dei primi scritti, intitolato *L’ira*, Seneca dimostra la razionalità usata da Socrate nel momento in cui era sopraffatto da questa passione:

“Nulla è meno opportuno dell’ira in chi punisce, tanto più che la pena giova ad emendare nella misura in cui è inflitta con giudizio. Da ciò deriva l’aver Socrate detto al suo schiavo: ‘Ti picchiere, se non fossi adirato’. Rimandò la punizione dello schiavo ad un momento più sereno e, in quel momento, castigò se stesso.”⁹³

L’ideale di un saggio era per i stoici l’uomo che sia riuscito a liberarsi dalle proprie passioni e dagli interessi mondani. Questo pensiero era tipico del periodo post-classico ed è stato poi sviluppato nelle opere di Sant’Agostino e soprattutto nelle *Confessioni* che “sono come uno stato psicologico in cui Agostino acquista sempre maggiore coscienza della propria personalità e la riscatta dalla disgregazione interiore, dalla ‘dispersione’, la libera progressivamente dagli istinti, dalle tendenze, dalle intermittenze; e si raccoglie attorno a un fulcro interiore che si fa sempre più saldo e luminoso.”⁹⁴

Secondo Agostino, la luce della Verità può trovarsi solamente dentro di sé per cui l’uomo deve allontanarsi dal mondo esteriore e chiudersi nella meditazione devota.

Il significato morale della coscienza come fonte di una conoscenza certa dei principi retti, appare essenzialmente con il cristianesimo, in particolare con S. Paolo.

⁹² Reale G., *La filosofia di Seneca. Come terapia dei mali dell’anima*. in Seneca, *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994, p. 130.

⁹³ Seneca, *L’ira* I, 15, 3

⁹⁴ Capello, G., *Introduzione* in Sant’Agostino, *Le confessioni*. Marietti, Genova, 1997, p. 36.

La coscienza nel senso della voce interiore sarà posta al centro anche nella *Critica della ragion pratica* di Kant, secondo il quale il valore assoluto della legge morale si trova all'interno di ogni animo ed è accessibile a tutti gli uomini.

3.2.2. La coscienza come consapevolezza dell'io

Nel 17. secolo Cartesio inaugura una nuova visione della coscienza intesa come la consapevolezza soggettiva dei propri contenuti mentali. L'io puro cartesiano è inteso come sostanza e si trova in opposizione all'io come funzione degli empiristi. Nella *Crisi della filosofia occidentale* Solov'ev indica alcuni passaggi che sono stati fatti dai singoli pensatori riguardo alla coscienza dell'io.

Per mostrare il ragionamento con il quale Cartesio arriva a distinguere due generi di cose o sostanze indipendenti, quella di *res cogitans* e di *res extensa*, Solov'ev cita in francese alcuni passaggi delle *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*:

“A proprio fondamento la filosofia cartesiana pone il seguente criterio di verità della nostre conoscenze: *‘Toutes les choses, que nous concevons clairement et distinctement, sont vraies de la façon dont nous les concevons’* perciò *‘Les choses, que l'on conçoit clairement et distinctement être des substances, diverses, [...] sont en effet des substances réellement distinctes les unes des autres’*.⁹⁵ Più oltre, Cartesio aggiunge: *‘De cela seul que je reconnais clairement et distinctement appartenir à cette chose, lui appartient en effet’*.⁹⁶ Sulla base di questo criterio, Cartesio afferma: *‘Pour ce que d'un côté j'ai une claire et distincte idée de moi même en tant que je suis seulement une chose qui pense et non étendue, et que d'un autre j'ai une idée distincte du corps en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point, il est certain, que moi, c'est à dire mon âme, par laquelle je suis ce que je suis, est entièrement et véritablement distincte de mon corps’*.^{97,98}

⁹⁵ “Tutte le cose che noi *concepriamo* chiaramente e distintamente sono vere nel modo in cui le concepriamo...”le cose che si concepiscono chiaramente e distintamente come delle sostanze diverse...sono effettivamente delle sostanze realmente distinte le une dalle altre” trad. it. *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima*, in *Opere*, Laterza, Bari 1967, vol. I, p. 196. cit. in Solov'ev V., *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano, 1989, p. 41.

⁹⁶ “Dal solo fatto che posso trarre dal mio pensiero l'idea di una certa cosa, segue che tutto ciò che io riconosce chiaramente e distintamente appartenere a questa cosa le appartiene effettivamente”. Ivi

⁹⁷ “Poiché da un lato ho una chiara e distinta idea di me stesso in quanto sono soltanto una cosa che pensa e non estesa, e poiché da un altro lato ho un'idea

Con Descartes inizia la corrente del solipsismo che sostiene l'evidenza assoluta dell'io individuale (*solus ipse*) o dei contenuti di coscienza.

Fino a Hume ha prevalso l'idea di una coscienza empirica distinta nei diversi uomini. Invece Kant nella *Critica della ragion pura* ha reagito contro questa impostazione e ha distinto dalla coscienza empirica una coscienza in generale o appercezione pura (l'io penso) strutturalmente identica in tutti gli uomini che svolge la pura funzione di conoscenza.

Secondo Solov'ev, oltre alla tesi kantiana della *Ding an sich*, anche la questione dell'appercezione trascendentale non è stata sufficientemente elaborata da Kant. È stato Fichte a fare delle precisazioni su questi punti, condivisi anche da Solov'ev:

“[...]secondo Kant, tutte le categorie, [...], non sono altro che forme soggettive della nostra conoscenza e possono essere legittimamente applicate solo al mondo dei fenomeni, al mondo della nostra esperienza, mentre non possono essere assolutamente applicate alla cosa in sé, in quanto cosa che sta fuori della nostra esperienza e alla quale dunque non si può assolutamente attribuire né un'azione su di noi né, in genere, una esistenza, ciò che significa che deve essere semplicemente considerata come non esistente. È per questo che il successore di Kant nell'evoluzione filosofica, Fichte, ebbe pienamente ragione quando respinse totalmente la tesi della *Ding an sich* e, seguendo in questo i principi dello stesso Kant, non volle ammettere alcuna essenza indipendente fuori del soggetto conoscente. Un altro punto della filosofia kantiana, che era stato scarsamente sviluppato nella critica della ragion pura, trova in Fichte il suo massimo sviluppo e diventa il principio fondamentale di tutto il suo sistema: si tratta della dottrina dell'unità sintetica originaria dell'appercezione trascendentale.”⁹⁹

Fichte trasformerà la coscienza universale kantiana intesa come principio gnoseologico nella coscienza intesa come il principio ontologico: l'io penso si trasforma nell'io assoluto. L'io puro e l'io empirico che erano stati separati da Kant, per Fichte diventano due istanze gerarchizzate. All'io puro raggiungibile soltanto tramite l'intuizione intellettuale viene opposto il non-io:

distinta del corpo in quanto esso è soltanto una cosa estesa e, che non pensa affatto, è certo che questo io, cioè la mia anima, per la quale sono ciò che sono, è interamente e veramente distinta dal mio corpo”; Ivi.

⁹⁸ Cartesio, *Oeuvres*, ed. Jules Simon [Paris 1857], p. 62. cit. Ivi

⁹⁹ Ivi, p. 56.

“Il soggetto assoluto, l’Io, non è dato per intuizione empirica, ma posto per intuizione intellettuale e l’oggetto assoluto, il Non-Io, gli è opposto.”¹⁰⁰

Il non-io in quanto il mondo oggettivo esiste solo in relazione all’io puro:

“Nell’atto dell’autoposizione dell’io è necessariamente inclusa anche la posizione del *non-io*, e con ciò si dà origine al mondo oggettivo, che è appunto soltanto *non-io*, che non ha cioè alcuna indipendenza, ma esiste solo relativamente all’io, per l’io, come sua necessaria negazione o come suo limite, posto da lui stesso. La realtà autentica appartiene soltanto all’autocoscienza del soggetto; è infatti in essa che si trova l’io puro, l’atto assoluto di autoposizione: la natura oggettiva, invece, il mondo della molteplicità dei fenomeni sensibili, in quanto qualcosa di assolutamente posto da altro e assolutamente condizionato dalla coscienza, da una coscienza poi che è già determinata e condizionata, è soltanto, secondo l’espressione di Fichte, l’ombra di un’ombra.”¹⁰¹

Ma l’io puro di Fichte è diverso dall’autocoscienza individuale umana per la quale il mondo oggettivo è già dato. Il soggetto che aveva posto il mondo oggettivo è il soggetto che precede la nostra coscienza. Il non-io inteso come la natura cambia completamente posizione in Schelling, il quale, per risolvere e superare l’unilaterale riduzione fichtiana della natura a non-io, trova l’esistenza di uno stretto legame tra natura e spirito. Essi formano nella loro polarità di positivo e negativo una totalità, un organismo universale:

“In Fichte, il soggetto era unilaterale, restava chiuso in se stesso e la natura oggettiva non era altro che la sua negazione, in Schelling, invece, il soggetto, per così dire, assorbe in sé la natura che riceve in tal modo una realtà positiva, anche se solo come manifestazione, autodeterminazione del soggetto assoluto che, rapportandosi a se stesso, ponendosi per se stesso, diventa oggetto o realtà.”¹⁰²

In Schelling, e dopo anche in Hegel, l’io non è un dato incondizionatamente originario ma è il prodotto dell’evoluzione dell’assoluto. Nell’autosviluppo del soggetto assoluto (soggetto-oggetto) Schelling aveva distinto le sue

¹⁰⁰ *Fichtes Werke*, a c. di I. H. Fichte, I 10, 16, 22. cit in Tilliet X., *L’intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia, 2001, p. 51.

¹⁰¹ Solov’ev V., *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano, 1989, p. 57.

¹⁰² Ivi, p. 59

forme o fasi da ciò che si sviluppa. Il concetto limitato è la forma ma cosa è il suo sostrato diventa chiaro solo alla fine del processo universale:

“Cos’è dunque in Schelling questo principio assoluto che fa da sostrato? Le denominazioni di soggetto assoluto e di soggetto-oggetto non gli si addicono propriamente, con esse egli viene definito soltanto *per anticipationem*; infatti, ciò che fa da sostrato si rivela come soggetto-oggetto o, ciò che è lo stesso, come soggetto assoluto solo *alla fine* del processo universale, quando appare come il suo risultato ultimo, cioè come qualcosa che presuppone una oggetto-soggettivazione già perfettamente compiuta.”¹⁰³

Questa evoluzione filosofica si conclude con il sistema di razionalismo assoluto di Hegel, il quale non permette gli ulteriori sviluppi per il motivo che Solov’ev precisa:

“[...] l’essenza del principio hegeliano sta proprio nel fatto che esso porta evidentemente dentro di sé la propria negazione, e perciò, in questo sistema, che ha respinto la legge di contraddizione, non è possibile cogliere alcuna contraddizione interiore che sia in grado di determinare un’ulteriore evoluzione del sistema, dato che ogni contraddizione nella sua sfera è posta di per se stessa come necessità logica e viene successivamente soppressa nell’unità superiore del concetto concreto. Ci troviamo così di fronte a un sistema assolutamente perfetto e chiuso in sé e, conoscendolo, comprenderemo meglio il significato generale di tutta quell’evoluzione intellettuale che in esso ha trovato il proprio compimento e il proprio limite.”¹⁰⁴

Solov’ev cercherà di superare il sistema hegeliano ampliando il significato della filosofia stessa la quale non sarà più intesa come la sola conoscenza astratta, esclusivamente teorica ma dovrà includere i vari sistemi filosofici che erano solamente i frammenti della verità unitotale. La filosofia, però, è strettamente collegata all’io individuale perché, a differenza delle altre sfere dell’attività umana, la filosofia è il risultato dell’agire delle persone singole:

“La filosofia, intesa nel senso preciso di una conoscenza razionale-*riflessa*, è sempre opera della ragione *individuale*. Invece, nelle altre sfere dell’attività umana presa nel suo complesso, la ragione individuale, la persona isolata svolge un ruolo che più che altro è passivo: chi agisce è la *specie*; ciò che si manifesta in questo caso è un’attività *impersonale*, come nella vita

¹⁰³ Ivi, p. 60

¹⁰⁴ Ivi, p. 62

dell'alveare o del formicaio. Non v'è dubbio infatti che gli elementi fondamentali della vita dell'umanità – la *lingua*, la *mitologia*, le forme primitive di *società* – siano nella loro formazione assolutamente indipendenti dalla *volontà cosciente* delle singole *persone*. [...] la *conoscenza filosofica* è esplicitamente l'atto della ragione individuale o della persona singola con tutta la chiarezza della sua coscienza individuale. Il soggetto della filosofia è per eccellenza l'*io* singolo, in quanto conoscente.”¹⁰⁵

La coscienza in Solov'ev viene intesa sia in senso individuale, sia in quello universale e le entrambe forme sono intercorrelate. Il rapporto tra la coscienza individuale e la coscienza universale sarà descritto nei prossimi capitoli in relazione all'amore.

3.3. La coscienza superata dall'eros

Ritornando al *Senso dell'amore*, Solov'ev pone l'uomo, che “si rivela come centro della coscienza universale della natura, come anima del mondo, come unitotalità assoluta in potenza che si attualizza”, così in alto nella scala della natura che l'unico essere che gli possa essere superiore è solamente l'assoluto nel suo atto perfetto, quindi Dio.¹⁰⁶ L'uomo è superiore a tutti gli esseri proprio per la sua capacità di riconoscere e di realizzare la verità (o immagine di Dio). La verità come forza fatale sottomette gli altri esseri particolari della natura in modo involontario e inconsapevole. Ma solo l'uomo è capace di elevarsi sopra la datità dell'esistenza particolare e quindi di conoscere la verità. Gli altri esseri rimanendo separati uno dall'altro si trovano in questo modo fuori dalla verità che è identica con l'unitotalità.

Ma la coscienza della verità non è sufficiente per dare il fondamento ad un essere individuale, egli deve immergersi nella verità con tutto il suo essere:

¹⁰⁵ Ivi, pp. 35 - 36

¹⁰⁶ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 65.

“perché un essere individuale trovi nella verità, cioè nell’unitotalità, la propria giustificazione e il proprio fondamento, non è sufficiente da parte sua la sola coscienza della verità, egli deve essere nella verità”.¹⁰⁷

Ma originariamente l’uomo si trovava alla pari dell’animale separato da altri individui, perciò fuori dalla verità. L’egoismo, nel quale l’uomo si trova chiuso e separato dagli altri esseri, si è radicato profondamente nella sua vita individuale ed era così forte che la coscienza teorica della verità come un’illuminazione esteriore non avrebbe forza sufficiente per eliminarlo. Alla viva forza dell’egoismo doveva essere contrapposta solamente un’altra forza altrettanto viva chiamata l’amore:

“La verità, come forza viva che si impossessa dell’interiorità dell’uomo e lo libera effettivamente dalla falsa autoaffermazione, si chiama amore. L’amore, come effettiva eliminazione dell’egoismo, è la reale giustificazione e l’effettiva salvezza dell’individualità. L’amore è superiore alla coscienza razionale, ma senza di essa non potrebbe agire come interiore forza salvifica capace di promuovere l’individualità invece che di sopprimerla.”¹⁰⁸

Senza la coscienza l’uomo non sarebbe in grado di distinguere la propria individualità autentica dall’egoismo. Negli animali la loro individualità coincide con l’egoismo per cui la verità agisce soltanto come una forza fatale ed esteriore: “negli animali, infatti, l’individualità coincide con l’egoismo nell’immediatezza dell’esistenza particolare e quindi scompare insieme con essa”, mentre l’uomo, dopo aver distinto l’individualità dall’egoismo, “unicamente sacrificando questo egoismo e abbandonandosi all’amore egli può trovare in quest’ultimo una forza non solo viva ma vivificante.”¹⁰⁹

L’amore costringe l’uomo a riconoscere il valore assoluto degli altri e ci permette così di uscire dai propri limiti empirici. La menzogna e il male dell’egoismo consistono secondo Solov’ev proprio nell’attribuzione a se stessi in modo esclusivo il valore assoluto.

Ma non ogni tipo di amore è capace sradicare l’egoismo. Solov’ev, pur riconoscendo la dignità di tutte le altre forme d’amore, ha la certezza che

¹⁰⁷ Ivi, p. 66.

¹⁰⁸ Ivi, p. 66.

¹⁰⁹ Ivi.

solamente l'amore sessuale ha questa forza di farlo. Ora cercheremo di analizzare più a fondo gli altri tipi di amore che Solov'ev mette a confronto nel *Significato dell'amore*.

4. GLI AMORI A CONFRONTO

Prima di dare uno sguardo alle forme d'amore usate da Solov'ev, sarebbe opportuno di ritornare nella Grecia antica per affrontare le espressioni fondamentali usate nell'antichità e che oggi creano la confusione in quanto diversi significati sono stati fusi in un solo termine. Le analisi dei quattro amori vengono riprese da un seguace di Solov'ev, chiamato anche Leonardo da Vinci russo, ossia da Pavel Florenskij.

4.1. I quattro amori

I Greci antichi utilizzavano quattro vocaboli per descrivere le diverse forme d'amore.

I termini eros, filia, storge e agape espressi nella lingua ellenica vengono spesso tradotte con un'unica parola e questo crea spesso delle confusioni. Possiamo fare l'esempio dell'italiano che traduce le quattro sfumature con il termine amore o la lingua russa che usa il sostantivo ljubov. Con l'analisi più approfondita scopriremo la differenza nascosta dietro queste quattro espressioni. Vedremo anche come il significato attribuito a queste quattro forme d'amore nella società antica si modificherà dopo il loro uso nella società cristiana.

Partendo dal termine *eros*, conosciuto più come amore passionale, geloso e sensuale, ci troveremo di fronte al tipo dell'amore che, per usare parole di Florenskij, significa „indirizzare sull'oggetto *tutto intero il sentimento*, darsi all'oggetto, per lui sentire e percepire“.¹¹⁰

Al polo opposto si trova il tipo d'amore che si fonda sulla ragione, espresso con il termine *agape*. La sua presenza indebolisce l'aspetto sentimentale. Prima di provare questo tipo di amore, la persona interessata viene valutata razionalmente e viene scelta attraverso la libera volontà. La traduzione russa di questo amore razionale è più vicina ai verbi *cenit'* (apprezzare) e *uvazat'* (rispettare).

¹¹⁰ Florenskij P., *Sloup a opora pravdy* [Stolp i utverzdenije istiny], Velehrad, Olomouc 2003, p. 341.

Filia si riferisce all' "inclinazione interiore alla persona"¹¹¹ con la quale ci sentiamo vicini spiritualmente. È un sentimento che si sviluppa naturalmente e non ha nessuna implicazione morale. In italiano questa parola può essere tradotta come l'amicizia (o *ljubit'* in russo).

L'ultima forma *storge* è meno conosciuta delle altre e questo lo dimostra anche l'ultima enciclica del papa Benedetto XVI *Deus Caritas Est*, nella quale, pur essendo dedicata all'amore, questo termine non viene menzionato. *Storge* ha l'accezione di un amore parentale che neanche il male può spezzare. È un sentimento tranquillo dei genitori per i figli, del marito per la moglie, del cittadino per la patria.

Queste forme possono essere riassunte con lo schema fatto da Florenskij, nel quale egli distingue le quattro direzioni dell'amore:

“l'**eros** impetuoso, discontinuo, o amore sensibile, **passione**;
la **storge** tenera, organica, o amore della specie, **affezione**;
la **agape** asciuta, razionalistica o amore di valutazione, **stima**;
la **filia** intimistica, sincera, o amore di riconoscimento interiore, di intuizione personale, **benevolenza**.”¹¹²

Questa descrizione, però, conferisce ai quattro amori un significato naturale, umano. La Sacra Scrittura li ha spiritualizzati e saturati dell'idea della grazia, dell'amore divino.

Il termine *eros* è quasi assente nella versione dei Settanta del Vecchio Testamento e non è presente nel Nuovo. Lo troviamo riportato nei scritti ascetici. I Padri mistici, come Gregorio Nisseno, Nicola Kabasilas, Simeone il Nuovo Teologo, lo usano per esprimere l'amore supremo di Dio.

La *filia* spiritualizzata esprime i rapporti cristiani di amore basati sull'inclinazione e la comunione personali. Invece l'*agape* biblica diventa l'amore universale, l'amore della suprema libertà spirituale. In alcuni casi sono la *filia* e *agape* interscambiabili come succede nel caso dell'amore intimo e personale del Signore per Lazaro (Gv, 11, 3, 5, 36) e i suoi rapporti con il discepolo prediletto (Gv. 20, 2; cfr. 13, 23; 19, 26; 21, 7).

¹¹¹ Ivi

¹¹² Ivi, p. 344.

L'agape è il tipo d'amore che il cristiano nutre per tutti, anche per il nemico. Questo non succede nel caso della filia. L'agape viene usata ogni volta dove si tratti della direzione della volontà, della scelta, anche negativa. Fino a poco tempo fa, questa parola era legata soltanto al linguaggio biblico e i filologi la definivano come "vox solum biblica et ecclesiastica". Le nuove scoperte hanno riportato questa parola come facente parte del linguaggio parlato.¹¹³

La società religiosa è tenuta insieme dai due legami: uno personale nel quale l'amore diventa la forza che unisce i membri singoli della società e le persone vengono percepite nella loro realtà transempirica; invece nell'altro tipo di legame i singoli vengono percepiti nella luce dell'idea di tutta la società per cui è la società proiettata nei singoli individui che viene posta come l'oggetto dell'amore. Nella società antica, il doppio legame era espresso da una parte dall'eros in quanto legame personale e dall'altra dalla storge nel ruolo del legame sociale.

Nella società cristiana queste due forze vengono spiritualizzate dalla grazia e trasformate nella filia per l'individuo e nell'agape per la società.

L'esempio della spiritualizzazione dell'amore può essere mostrato sui tre dialoghi con lo stesso titolo, il *Convivio*, scritti da Senofonte, Platone e san Metodio di Olimpia¹¹⁴. Condividono lo stesso schema letterario ma ogni dialogo successivo supera il precedente. Così "Senofonte tratta della vita animale, Platone della vita umana e san Metodio della vita evangelica".¹¹⁵

L'amore agapico per un amico è una conseguenza di filia. Le forze che vengono spronate dall'amicizia devono essere aperte verso l'esterno, altrimenti si rischia di chiudersi in un amore di se stessi:

"Per vivere tra i fratelli bisogna avere un amico, anche lontano; per avere un amico bisogna vivere tra i fratelli, per lo meno essere tra loro in spirito. Infatti per poter trattare tutti come se stessi, bisogna vedere e sentire se stessi almeno in uno, bisogna in quest'uno percepire la vittoria già ottenuta,

¹¹³ Esiste, per esempio, una lettera di un certo Dioniso, indirizzata a Ptolemaios, datata tra gli anni 164 –158 a.Cr. la quale contiene la parola ajgavph. Deissmann, G.A., *Bibelstudien*. Marburg 1895, p.80 cit. in Florenskij, *Sloup a opora pravdy* [Stolp i utverzdenije istiny], Velehrad, Olomouc 2003, nota 732.

¹¹⁴ San Metodio di Olimpia, *Convivium decem virginium*

¹¹⁵ Florenskij P., *Sloup a opora pravdy* [Stolp i utverzdenije istiny], Velehrad, Olomouc 2003, p. 352

anche se parziale, sulla chiusura egoistica. L'amico è proprio quest'uno e l'amore agapico per lui è conseguenza dell'amore di filia per lui. D'altra parte perché l'amore di filia per l'amico non degeneri in una specie di amore di se stessi, perché l'amico non diventi semplicemente condizione per una vita comoda, perché l'amicizia posseda profondità, è indispensabile che si manifestino e aprano all'esterno le energie che dà l'amicizia, cioè è indispensabile l'amore agapico per i fratelli.¹¹⁶

Sul piano ecclesiale entrambe le forme d'amore sono importanti perché senza la filia non ci sarebbe la creatività dell'umanità ecclesiale, non si sarebbe *pathos* di vita e il suo movimento ma l'ordine di vita, la saldezza di strutture e istituzioni vengono aggiunti dall'amore agapico.

L'amico aiuta a trascendere la realtà empirica anche quando si tratta di una semplice collaborazione durante la vita quotidiana:

“Nell'amicizia l'empirico si trascende, raggiunge il cielo e affonda nella terra radici più profonde di quelle empiriche. Forse, e senza forse, proprio qui sta la ragione dell'insistenza con cui gli antichi e i moderni, i cristiani, gli ebrei e i pagani, esaltarono l'amicizia nel suo momento utilitario, educativo e vitale.”¹¹⁷

L'antinomia tra agape e filia è stata già in parte anticipata dall'Antico Testamento e in modo confuso dagli elenici ma totalmente viene messa in luce nel Vangelo. Da una parte viene predicato l'amore universale aperto a tutti ma dall'altra troviamo i pochi eletti ai quali viene rivolta un'attenzione particolare. La massima democrazia proclamata nel comando “predicate l'Evangelo a tutta la creazione” (Mc. 16, 15; cfr. Col. 1, 23) contrapposta alla più severa aristocrazia racchiusa nell'imperativo “non gettate le vostre perle innanzi ai porci” (Mt. 7, 6):

“La forza del Vangelo sta nel fatto che esso è accessibile a tutti e non ha bisogno di commentatori ma anche nel fatto che è del tutto esoterico, che è impossibile capirne una parola sola senza ,la tradizione degli anziani', senza il commento dei maestri di spirito che ininterrottamente, di generazione in generazione, trasmettono il senso del Vangelo.”¹¹⁸

La struttura gerarchica fondata sulla filia si contraddistingue all'interno della comunità agapica. Gli insegnamenti esoterici non sono per tutti mentre

¹¹⁶ Ivi, p. 353

¹¹⁷ Ivi, p. 354

¹¹⁸ Ivi, p. 357

quelli essoterici sono impostati nella forma di parabole. Il primato della persona e della comunicazione si escludono a vicenda dal punto di vista razionalistico ma nella vita ecclesiale sono inscindibili. La vita spirituale della persona non può esistere senza la possibilità di comunicarla ad altri, ma altrettanto, la comunicazione presuppone già la vita spirituale. L'amicizia singolare è l'importante allo stesso modo quanto lo sia l'amore universale. Attraverso amico si può scoprire il proprio alter ego, la propria essenza più intima, diversa dall'Io. Per esprimere questa riflessione interiore di noi stessi nell'altro, Platone descrive attraverso la metafora dello specchio il rapporto inconsapevole tra l'amante e l'amato:

“[...]egli vede se medesimo nell'innamorato come in uno specchio, ma non lo sa. E quando lui è presente, proprio come lui cessa di avere sofferenze; e quando è lontano, proprio come lui desidera ed è desiderato, perché ha in sé un'immagine dell'amore, che è un riflesso dell'amore. Però non lo chiama e non lo considera amore, ma amicizia.”¹¹⁹

Si può ingannare con la retorica ma la prova valida della genuinità dell'anima è la vita in comune e l'amore di filia:

“Nell'amicizia incomincia a rivelarsi la persona e perciò nell'amicizia ha principio il vero peccato profondo e la vera santità profonda.”¹²⁰

Il vincolo d'amicizia rivela la natura metafisica: “l'amicizia non è solo etica e psicologica, ma prima di tutto ontologica e mistica”.¹²¹

Oltre alla riflessione di sé, la somiglianza è un altro principio che viene indicato e ripreso dagli antichi pensatori. Per esempio Omero, parlando di amicizia, disse che “la divinità adduce sempre il simile al simile”¹²²

Anche secondo Nietzsche gli amici hanno l'identica struttura delle anime. Ma Platone in *Liside* evidenzia la contraddittorietà dell'amicizia. L'amico è un Io perché è unico ma contemporaneamente è un non Io perché è diverso dall'altro. Io non posso amare qualcosa che non è Io perché significherebbe ammettere qualcosa di estraneo al proprio interno. L'amicizia è però legata anche al desiderio di qualcosa che non si possiede. Schiller riprende questa

¹¹⁹ Platone, Fedro, 255 d-e

¹²⁰ Florenskij P., *Sloup a opora pravdy* [Stolp i utverzdenije istiny], Velehrad, Olomouc 2003, p. 371

¹²¹ Ivi, 372

¹²² Omero, Odissea, XVII, 217

contraddorietà: “L’amore nasce tra due anime non unisone ma armoniche”.¹²³

Platone supera questa antinomicità tra somiglianza e dissimiglianza tramite il concetto di proprietà o affinità per natura che viene espressa anche nell’immagine mitologica dell’androgino.

L’amicizia può essere paragonata anche alla consonanza, la quale di nuovo comporta l’antinomia al suo interno:

“la vita è una serie di dissonanze che attraverso l’amicizia si risolvono e nell’amicizia la vita acquista senso e concordia. Però l’unisone non offre niente di nuovo e i suoni vicini creano, se sovrapposti, una cacofonia insopportabile. Così l’amicizia: un’eccessiva somiglianza di struttura nelle anime, quando non c’è identità, porta a scontri continui, a interferenze insopportabili perché inattese e imprevedibili, che irritano come una luce che lampeggi”.¹²⁴

L’amicizia apre l’uomo all’autocoscienza ma diventa un lavoro su se stessi che può essere svolto soltanto nell’azione reciproca e concreta. Le manifestazioni sensibili e il stretto contatto personale sono necessarie. Il stretto contatto avviene durante il bacio ed è interessante notare l’analisi della parola russa con la quale il bacio viene espresso. Il termine *poceluj* (bacio) nasconde la parola *celyj* (integro) e il verbo *celovat’sja* (baciare) esprime l’atto che porta ad uno stato di integrità, l’unità, all’unione spirituale. E anche la parola greca *filia* è imparentata con il verbo baciare:

“Il bacio è l’unione spirituale delle due persone che si baciano, e il suo nesso primario con l’amicizia (φιλιја) appare dalla sua denominazione greca φιλίημα; e φιλει`ν, sia che non si aggiunga τοω~ στογματι, ‘con la bocca’, sia che non si aggiunga, significa ‘baciare’”.¹²⁵

L’amicizia è molto simile al matrimonio. Alla pari del matrimonio, è alimentata dal dolore, comporta la stessa fedeltà, l’indissolubilità, l’incrollabilità fino all’ultimo. Aristotele stesso pone il limite al numero degli amici che si amano reciprocamente in vista del bene. È un lavoro

¹²³ Florenskij P., *Sloup a opora pravdy* [Stolp i utverzdenije istiny], Velehrad, Olomouc 2003, p. 373

¹²⁴ Ivi

¹²⁵ Ivi, p. 374

faticoso e anche se il desiderio dell'amicizia è immediato, l'amicizia diventa un processo lungo e faticoso che richiede tempo, per cui si può avere la perfetta amicizia soltanto con una persona:

“Non è possibile essere amico di molti secondo perfetta amicizia, come non è possibile amare molti allo stesso tempo: infatti pare somigliare a un eccesso, e per natura una cosa del genere può nascere per una sola persona[...]”¹²⁶

Anche nel monachesimo il “fardello” si porta in due e la comunione ha un valore gnoseologico. Qui l'amicizia e il monachesimo coincidono. L'amico porta la croce del proprio amico. Diventa quasi una forma del matrimonio in cui l'unica differenza sta nella unicità della carne nel caso del matrimonio e nell'unicità dell'anima nell'amicizia:

“[...] il matrimonio è due in una carne sola e l'amicizia due in un'anima sola.”¹²⁷

4.2. L'eccezionalità dell'amore sessuale rispetto ad altre forme

La funzione dell'amore sessuale non può essere sostituita da nessun'altra forma dell'amore come, secondo Solov'ev, vorrebbero fare “un falso spiritualismo e un moralismo impotente”.¹²⁸ In ogni altro amore viene a mancare qualcosa degli attributi propri al solo amore erotico, ossia “l'omogeneità, l'uguaglianza e la reciprocità tra l'amante e l'amato, o quell'insieme di differenze di caratteri che porta a un completamento vicendevole”.¹²⁹

Gli altri amori che Solov'ev prende a confronto nel *Significato dell'amore* sono l'amore mistico, l'amore dei genitori, l'amicizia, il patriottismo e l'amore per l'umanità.

Nell'amore mistico scompare l'individualità umana in quanto viene assorbita da un'indifferenza assoluta e l'eliminazione dell'egoismo avviene in modo insufficiente, similmente al modo in cui l'egoismo viene

¹²⁶ Aristotele, *Etica Nicomachea*, Laterza, Roma 2003, 1158 a, 10

¹²⁷ Florenskij P., *Sloup a opora pravdy* [Stolp i utverzdenije istiny], Velehrad, Olomouc 2003, p. 384.

¹²⁸ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 69.

¹²⁹ Ivi

“eliminato” durante il sonno profondo. In questo tipo dell’amore non può avvenire nessuna unione tra l’uomo e l’ “Abisso” mistico perché non si tratta di due grandezze completamente diverse:

“Tra l’uomo vivo e l’ ‘Abisso’¹³⁰ mistico dell’assoluta indifferenza, data la perfetta eterogeneità e l’incommensurabilità di queste due grandezze, non solo non può esserci una comunione vitale ma neppure una semplice compatibilità: se esiste l’oggetto dell’amore allora non esiste più l’amante, esse è scomparso, ha perso se stesso come se si fosse sprofondato in un sonno profondo senza sogni, e quando invece l’amante torna in sé, allora scompare l’oggetto dell’amore e al posto dell’assoluta indifferenza prende il sopravvento la multiforme varietà della vita reale sullo sfondo di un egoismo tinto d’orgoglio spirituale.”¹³¹

Pur riconoscendo esistenza dei mistici che non identificavano l’oggetto dell’amore con l’indifferenza assoluta ma gli attribuivano una forma concreta, Solov’ev nota come significativo che in questi casi il rapporto assume le caratteristiche dell’amore sessuale:

“la storia conosce dei mistici e delle intere scuole mistiche che non intesero l’oggetto dell’amore come una assoluta indifferenza e gli attribuirono anzi delle forme concrete tali da rendere possibili dei rapporti vitali con esso, ma è estremamente significativo che in questi casi tali rapporti abbiano assunto in maniera assolutamente chiara e coerente i caratteri dell’amore sessuale...”¹³²

Passando ad altra forma d’amore esposta da Solov’ev, ci troviamo di fronte all’amore dei genitori, in particolare all’amore materno, il quale si avvicina a quello sessuale per l’intensità del sentimento e per la concretezza dell’oggetto. Ma questo tipo d’amore non ha nessun senso per

¹³⁰ Il termine l’Abisso (*bezdnaja*) utilizzato da Solov’ev per esprimere la profondità infinita dell’assoluto, viene utilizzato dagli gnostici, in particolare dagli valentiniani. Dalla voce del dizionario enciclopedico Brockhaus-Efron dedicata a Valentino sappiamo che Solov’ev considera questo maestro dello gnosticismo come “uno dei pensatori più geniali di tutti i tempi”. Valentino usa il termine “Abisso” nella esposizione mitologica della nascita del mondo: “Nelle altezze invisibili e senza nome c’era un perfetto Eone preesistente. Il suo nome è Primo-Principio, Progenitore e Abisso. Nessuna cosa può comprenderlo. Per innumerevoli eternità egli rimase nel più profondo riposo. Con lui era l’Ennoia (Pensiero), chiamata anche Grazia e Silenzio.” Jonas H., *Lo gnosticismo*. p. 196

¹³¹ Solov’ev V., *Il significato dell’amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 69.

¹³² Ivi, pp. 69 – 70.

l'individualità umana in quanto mira al susseguirsi delle generazioni che eliminano quelle precedenti e in ciò si avvicina al mondo animale:

Questo amore è determinato dal fatto della riproduzione e dalla legge della successione delle generazioni che guida la vita degli animali ma che non ha o comunque non deve avere tale valore nella vita degli uomini. Negli animali la generazione successiva elimina direttamente e rapidamente quella che l'ha preceduta e mette a nudo l'assurdità della sua esistenza, per essere gettata a sua volta e immediatamente nella identica assurdità dalla generazione che essa stessa ha chiamato alla vita. l'amore materno che può essere rinvenuto nell'umanità, e che raggiunge talora un alto grado di abnegazione (quale può essere rinvenuto per esempio nell'amore della gallina), non è altro che un residuo, per ora indubbiamente necessario, di questo ordine di cose."¹³³

Quello che manca a questo tipo di amore è la reciprocità tra l'amante e l'amato che non può avvenire proprio a causa dell'appartenenza alle generazioni diverse: "i genitori non possono mai essere per i propri figli lo scopo della vita nello stesso senso in cui i figli lo sono per i propri genitori."¹³⁴

Oltretutto, la madre sacrifica insieme al proprio egoismo anche la propria individualità, mentre con i figli succede proprio contrario – in questo modo insieme al sostegno della loro individualità, la madre rafforza anche il loro egoismo.

In questo caso, il riconoscimento del valore assoluto dell'altro è, secondo Solov'ev, dipendente dal legame fisiologico esterno.

Mentre l'amore mistico e l'amore materno sembravano i concorrenti più forti dell'amore sessuale, nel caso delle altre forme la concorrenza si fa più lontana. All'amicizia, alla quale invece Florenskij dedica un intero trattato, Solov'ev lascia minimok spazio:

"Gli altri tipi di sentimenti di simpatia possono ancor meno pretendere di sostituirsi all'amore sessuale. All'amicizia tra persone dello stesso sesso manca la diversità formale completa di qualità atte a completarsi reciprocamente e se, ciò nonostante, tale amicizia raggiunge una particolare intensità essa si trasforma in un surrogato antinaturale dell'amore sessuale."¹³⁵

¹³³ Ivi, p. 70

¹³⁴ Ivi

¹³⁵ Ivi

Anche il patriottismo e l'amore per l'umanità, alle quali Solov'ev aggiunge l'amore per la scienza e per l'arte, sono tutte forme nelle quali l'amante e l'oggetto amato sono incommensurabili perciò non hanno nessuna possibilità di eliminare dall'uomo il proprio egoismo:

“né l'umanità e nemmeno il popolo possono costituire per il singolo uomo un oggetto che abbia la sua stessa concretezza. Si può certamente sacrificare la propria vita per il popolo o per l'umanità, ma non è possibile, sulla base di questo amore estensivo, trasformarsi in uomini nuovi, manifestare e realizzare la vera individualità umana. In questo caso il centro reale dell'uomo sarà ancora costituito, nonostante tutto, dal suo vecchio *Io* egoistico, mentre il popolo e l'umanità verranno confinati alla periferia della coscienza, come oggetti ideali”¹³⁶

Dopo la spiegazione del vero senso dell'amore sessuale, ossia quello della eliminazione dell'egoismo dalla centralità dell'uomo, e il suo ruolo tramite il confronto con le altre forme d'amore, Solov'ev passa successivamente alla spiegazione del motivo per cui l'amore sessuale si attualizza in maniera insufficiente nella realtà e cerca di mostrare il modo in cui si possa arrivare alla sua piena realizzazione.

..

¹³⁶ Ivi, p. 71

5. L'INTEGRAZIONE DELL'INDIVIDUALITÀ UMANA

“Un sentimento inconscio e immediato
ci rivela il significato dell'amore come
manifestazione suprema della vita individuale
che solo nell'unione con un altro essere
scopre la propria infinitezza.”
Solov'ev, *Significato dell'amore*

Osservando la realtà Solov'ev nota la difficoltà della conservazione dello stesso valore assoluto che viene attribuito all'oggetto dell'amore:

“Nella realtà l'oggetto dell'amore non conserva lo stesso valore assoluto che gli viene attribuito nei sogni degli innamorati.”¹³⁷

Quando l'intensità della passione iniziale con la “propria concentrazione e la sublimità dello slancio”¹³⁸ svanisce, la forza dei sentimenti altruistici viene trasmessa sui figli i quali verranno educati nel modo che produrrà un altro “inganno” ossia la convinzione che l'unico ruolo della passione sessuale è quello procreativo:

“Parlo di inganno dal punto di vista della vita *individuale* e del valore assoluto della persona umana, pur riconoscendo pienamente che la procreazione e la successione delle generazioni sono necessarie e conformi al fine di progresso tipico dell'umanità nella sua vita collettiva. Ma in questo caso l'amore in senso proprio non ha alcun ruolo. La coincidenza di una forte passione amorosa con una felice procreazione è soltanto un caso, e un caso inoltre abbastanza raro; l'esperienza storica e quotidiana dimostra in maniera incontestabile che i figli possono essere felicemente procreati, ardentemente amati e ottimamente educati dai propri genitori senza che questi ultimi siano mai stati innamorati l'uno dell'altra.”¹³⁹

Solov'ev insiste sul ruolo particolare dell'amore che non è quello della procreazione ma riguarda soprattutto l'individualità umana. Anche se si rende conto che per il momento la procreazione dei figli sia necessaria, egli mira all'immortalità non della specie ma dell'individuo. Se, però, l'uomo

¹³⁷ Ivi, p. 72

¹³⁸ Ivi, p. 73

¹³⁹ Ivi

non sia capace di realizzare l'idealità dell'amore per Solov'ev non significa che esso sia irrealizzabile.

Sarebbe ingiusto negare all'uomo questa possibilità se nella sua stessa natura, grazie alla coscienza razionale, possiede la possibilità del progresso infinito nella sua libertà morale e nella capacità di autoperfezionamento:

“Sarebbe assolutamente ingiusto negare che l'amore possa essere realizzato basandosi unicamente sul fatto che finora non si è mai realizzato; e in effetti, un tempo, tante altre cose si trovavano nella stessa situazione: è il caso per esempio di tutte le scienze e delle arti, della società civile e della nostra capacità di dominare le forze della natura. Persino la stessa coscienza razionale, prima di diventare un fatto nell'uomo, è stata soltanto un'oscura e irrealizzata tendenza nel mondo animale. Quante epoche geologiche e biologiche son dovute passare nel tentativo sfortunato di creare un cervello che potesse diventare l'organo capace di incarnare il pensiero razionale. e ora l'amore è per l'uomo quello che era un tempo la ragione per il mondo animale: esiste come germe e come pegno ma non è ancora una realtà di fatto.”¹⁴⁰

Quello che però è importante da annotare è la differenza nel modo di realizzare questo amore rispetto alla coscienza. Mentre la coscienza si sia realizzata da sé grazie all'evoluzione generale, per la realizzazione necessita la partecipazione dell'uomo – ed è ciò che lo anche distingue dagli animali:

“Si deve soltanto stare bene attenti a ricordare che se la coscienza arazionale è diventata reale nell'uomo, ma non per opera dell'uomo, la realizzazione dell'amore, come gradino supremo verso una vita propriamente umana, deve invece compiersi non solo nell'uomo ma anche *per opera dell'uomo*.”¹⁴¹

L'uomo deve arrivare alla propria integrità tramite l'unione del principio maschile e femminile. Solo in questo modo può diventare l'uomo autentico e costituire l'unità superiore dei due principi. Per comprendere meglio ciò che Solov'ev vuole trasmetterci con l'appello alla reintegrazione dei due principi che ci permette di possedere pienamente il contenuto assoluto o, tradotto in termini teologici, la vita eterna o regno di Dio, sarebbe opportuno di dare uno sguardo alla storia dell'androgino e alla sua differenza che

¹⁴⁰ Ivi, p. 74
¹⁴¹ Ivi

intercorre con un altro concetto, quello dell'ermafrodita, con il quale viene spesso scambiato.

Ma l'atto unificatorio non rimane limitato solamente alle interiorità dell'uomo, in quanto lo scopo principale della reintegrazione è l'unione dell'umanità con il mondo divino. Per questa unione saranno necessari due tipi d'amore che si muovono in due direzioni: l'amore ascendente, erotico tramite il quale l'uomo cerca di avvicinarsi a Dio, e l'amore discendente, agapico, che si muove nella direzione opposta. L'amore che si muoveva nella direzione ascendente era tipico dell'insegnamento platonico. L'altro movimento arriva con la religione biblica, in particolare trova la sua espansione con il cristianesimo. Platone, che ha vissuto prima dell'avvenimento di Cristo, è fallito la missione unificatrice del mondo umano con quello divino. Solov'ev ha voluto mettere in rilievo l'importanza dell'avvenimento di Cristo nella storia senza il quale l'uomo non avrebbe potuto arrivare solamente con le proprie forze alla riunificazione consapevole dei due principi – del maschile e del femminile – all'interno di sé.

5.1. L'androgino

5.1.1. Il mito platonico del primo uomo

Il mito dell'androgino, che viene anche definito dallo storico delle religioni M. Eliade come “mistero della totalità”¹⁴², richiama alla mente il famoso discorso di Aristofane descritto da Platone nel *Simposio*. Aristofane vede in Eros il dio che è “più amico degli uomini” perché li aiuta a superare i mali radicati nella natura umana:

“Infatti Eros è, fra gli dèi, il più amico degli uomini, perché è soccorritore degli uomini e medico di quei mali che, se fossero risanati, ne verrebbe alla stirpe umana la più grande felicità.”¹⁴³

Non è sufficiente, però, il solo aiuto di Eros. L'uomo deve arrivare ad una comprensione profonda della sua natura originaria per poter superare il male

¹⁴² Androgino, nota 10, p. 156

¹⁴³ Platone, *Simposio*, 189 C - D

insito nella natura umana e Aristofane – Platone spiega questa natura originaria e le cause della sua trasformazione.

Secondo Platone gli uomini si dividevano in tre generi: in maschile, in femminile e in androgino. Quest'ultimo genere univa in sé la natura dei primi due. La figura era uguale in ogni uomo originario:

“la figura di ciascun uomo era tutt'intera rotonda, con il dorso e i fianchi a forma di cerchio; aveva quattro mani e tante gambe quante mani, e due volti su un collo arrotondato del tutto uguali. E aveva un'unica testa per ambedue i visi rivolti in senso opposto, e quattro orecchi e due organi genitali.”¹⁴⁴

Ma a causa della loro superbia che li aveva portati ad un attacco contro gli dei, gli uomini sono stati tagliati da Zeus in due, diventando così più deboli e lo strumento di dei. Le due metà si cercavano in modo fortuito e l'unico loro desiderio era quello della unione con l'altro. Era necessaria anche la partecipazione degli organi sessuali per rendere attivi gli uomini e il ruolo di Eros diventa indispensabile, anche se gli amanti stessi hanno la difficoltà di esprimere il motivo che causa il loro attaccamento reciproco:

“E quelli che trascorrono insieme tutta la vita sono appunto costoro, i quali non saprebbero neppure dire ciò che vogliono ottenere l'uno dall'altro. Infatti, non sembrerebbe essere il piacere d'amore la causa che fa stare insieme gli amanti l'uno con l'altro con così grande attaccamento. Ma è evidente che l'anima di ciascuno di essi desidera qualche altra cosa che non sa dire, eppure presagisce ciò che vuole e lo dice in forma di enigmi.”¹⁴⁵

Questo enigma viene risolto da Aristofane spiegando il desiderio tra gli amanti come l'aspirazione all'Intero e all'Uno: “al desiderio e all'aspirazione dell'intero si riferisce il nome di Eros”.¹⁴⁶

Al mito platonico del primo uomo, che è la radice greca delle spiegazioni sulla origine androgina dell'uomo, si aggiunge quello legato alla interpretazione cabalistica della Genesi, proveniente dal mondo ebraico:

“In Occidente, la speculazione sull'androgino assume in effetti un duplice aspetto. Da un lato il mito platonico del primo uomo; dall'altra l'interpretazione cabalistica della Genesi.”¹⁴⁷

¹⁴⁴ Platone, *Simposio* 189 E – 190 A

¹⁴⁵ *Simposio* 192 C – D

¹⁴⁶ *Simposio* 192 E – 193 A

Ma la Cabala ebraica è stata influenzata anche da una serie di scritti riuniti sotto il titolo del *Corpus Hermeticum*. Questo corpus include diciassette brevi trattati in lingua greca con un trattato latino (la versione greca si è persa dopo la caduta dell'impero romano) intitolato l'*Asclepio* di cui autore è probabilmente Apuleio. Per merito di un filosofo bizantino Michele Psello, il quale nell'XI secolo avrebbe fatto una redazione del *Corpus Hermeticum*, questi trattati sono stati trovati dal monaco Leonardo di Pistoia e trasportati alla corte medicea durante il periodo del Rinascimento.¹⁴⁸

Fino all'opera del calvinista Casaubon, il quale aveva sottoposto a critica testuale i trattati del *Corpus* nel 1614, scoprendo così la loro appartenenza al periodo dei primi secoli dopo Cristo, i rinascimentali credevano che Ermete Trismegisto fosse l'autore di questi scritti e che sarebbe realmente esistito nell'Antico Egitto.¹⁴⁹

Nell'*Asclepio*, uno dei trattati del *Corpus* nel cui sottotitolo viene posta la precisazione sul suo carattere specificandolo come il "Libro sacro di Ermete Trismegisto dedicato ad Asclepio", troviamo un capitolo il quale ci spiega la natura bisessuata non solo di Dio ma di tutti gli esseri animati e inanimati:

“ ‘Dici che Dio possiede tutti e due i sessi, o Trismegisto?’

‘Non solo Dio, ma tutti gli esseri animati e inanimati. È impossibile infatti che qualcuno degli esseri esistenti non sia fecondo; poiché, se si priva della fecondità le cose che esistono, queste che esistono ora non potranno continuare a esistere in futuro. Io affermo che è nella natura delle cose la facoltà di generare e di conservare in vita gli esseri generati. Entrambi i sessi infatti sono colmi di forza generatrice e la congiunzione dei due, o più

¹⁴⁷ Faivre A., Tristan F. (a cura di), *Androgino*, ECIG, Genova, 1991, p. 7

¹⁴⁸ “La raccolta comprendeva i primi quattordici trattati, oggi conservati nella Biblioteca Laurenziana a Firenze, e tale edizione, tradotta in latino da Marsilio Ficino con il nome di *Poimandres* (titolo in realtà del primo trattato) fu dunque pubblicata nel 1471. Altri frammenti in lingua greca comparvero in epoche successive (l'editore Flussas aggiunse nel '500 un quindicesimo trattato) e furono inseriti nell'attuale *Corpus*, rimaneggiato fino ad acquisire l'odierna costituzione in diciassette definitivi trattati. Nessun altro passo avanti fu fatto dopo che nel 1946 Scott, Nock e Festugière esclusero l'appartenenza di un diciottesimo scritto all'unità teorico-linguistica degli *Hermetica*.” Introduzione di Schiavone V. all'Ermete Trismegisto, *Corpus Hermeticum*. BUR, Milano, 2002, pp. 6 – 7.

¹⁴⁹ Ma anche la critica di Casaubon è stata messa in discussione dalla scoperta dei testi a Nag Hammadi in Egitto nel 1945, dai quali è stata confermata l'origine egizia di una parte dell'impianto teoretico del *Corpus*, anche se comunque la cronologia dei testi coincide con il periodo del II-III secolo dopo Cristo.

esattamente la loro unione, che si può a giusto titolo chiamare Amore o Venere o con tutti e due i nomi, è qualcosa che non si può comprendere.”¹⁵⁰

In questo brano è possibile notare una somiglianza con il discorso di Aristofane, il quale ci informa sulla trasformazione degli organi che Zeus avrebbe fatto agli uomini separati per poterli rendere attivi:

“Allora Zeus, preso da compassione, ricorse ad un altro espediente. Trasportò gli organi del sesso sul davanti, perché fino ad allora gli uomini avevano anche questi nella parte esterna e concepivano e generavano non già fra di loro, ma in terra, come fanno le cicale. Dunque, trasportò in tale modo questi organi sul davanti e fece sì che la generazione avesse luogo mediante l’uso reciproco di questi organi, per opera del maschio e della femmina. E lo fece per questo scopo, ossia affinché, se nell’amplesso si trovassero insieme un uomo e una donna, procreassero e riproducessero la stirpe.”¹⁵¹

Nel brano successivo, il quale prosegue quello dell’*Asclepio* citato sopra, possiamo notare la differenza nello scopo del rapporto sessuale che non è quello di riprodurre la stirpe ma assume il significato di un mistero. L’atto sessuale, durante il quale la divinità si rende partecipe, diventa il momento della fusione delle due nature che si trasmettono reciprocamente le proprie caratteristiche mancanti al proprio contrario:

“Mettiti bene questo in mente, come una verità assolutamente certa ed evidente, che Dio, questo sovrano di tutta la natura, ha inventato e offerto a tutti gli esseri questo mistero della riproduzione eterna, con ciò che implica di sommo amore, letizia, gioia, desiderio e amore divino. E bisognerebbe dire quanta forza inevitabile possiede questo mistero, se ciascuno, esaminando se stesso, non lo sapesse già nell’intimo dei propri sentimenti. Se infatti consideri quel momento estremo in cui, con uno sfregamento ripetuto, si giunge a far sì che l’una e l’altra natura fondano insieme la loro semenza, sì che l’una rapisce avidamente l’altra per nasconderla all’interno di sé; in questo momento dunque, grazie alla reciproca unione, la donna acquisisce la forza dell’uomo e l’uomo si rilascia in un languore femminile. Pertanto l’atto di questo mistero così dolce e così necessario si compie in segreto, affinché la divinità presente nell’unione delle due nature non sia costretta ad arrossire per la derisione degli ingoranti, soprattutto se dovesse esporsi agli sguardi di uomini empì.”¹⁵²

¹⁵⁰ *Asclepio*, 21. Ivi, p. 331

¹⁵¹ Simposio, 191 B – C

¹⁵² *Asclepio*, 21. Ivi, pp. 331 - 333

Nel periodo rinascimentale troviamo un autore importante con il quale rinasce il platonismo a Firenze. Si tratta di Marsilio Ficino – il traduttore del *Corpus Hermeticum* e dei testi platonici dal greco e l'autore della famosa espressione “l'amore platonico”. Questa espressione si riferisce alla teoria d'amore del *Simposio* e del *Fedro*, la quale è stata reinterpretata da Ficino nel senso dell'amore divino identico a quello della *charitas* cristiana e dell'amicizia che non ha a che vedere con l'amore sessuale – pur non condannando quest'ultimo:

“Si tratta piuttosto di un legame spirituale tra due persone che partecipano entrambe della vita contemplativa. Per ognuna di esse quella vita è un'esperienza individuale e personale, anche se esiste una comunanza naturale e un'amicizia tra quanti aspirano al medesimo ideale.”¹⁵³

Questa l'amicizia sarebbe il vero legame tra i membri dell'Accademia, la quale richiede la partecipazione di almeno tre persone: due amici e Dio.

Dio come l'amore è messo in evidenza da Ficino anche nel suo commento al discorso di Aristofane fatto nello scritto *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone*. Ficino riprende subito nel primo capitolo la sentenza di Aristofane il quale considera “lo Amore esser sopra tutti gli Dii alla umana generazione benefico, curatore, tutore, e medico”.¹⁵⁴

L'uomo, a causa dei propri limiti, non è in grado di conoscere Dio, ma è in grado di amarlo. Quindi, Ficino mette in rilievo il fattore dell'amore come la porta d'accesso alla relazione con Dio:

“Conoscere Dio in questa vita, veramente è impossibile: ma veramente amarlo, in qualunque modo conosciuto sia, questo è possibile e facile. Quelli che conoscono Dio, non gli piacciono però per questo, se poi non lo amano. Quelli che lo conoscono e amano, sono amati da Dio, non perché lo conoscono, ma perché lo amano. Noi ancora non vogliamo bene a coloro che ci conoscono, ma a quelli che ci amano: perché molti che ci conoscono, spesso abbiamo nemici. Quello adunque che ci irmena in Cielo, non è la Cognizione di Dio; ma è lo Amore.”¹⁵⁵

I tre generi di uomini descritti da Aristofane vengono da Ficino paragonati alle tre virtù che devono essere accese nelle anime degli uomini. Così il

¹⁵³ Kristeller P. O., *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Donzelli Editore, Roma, 2005, p. 105.

¹⁵⁴ Ficino M., *Sopra lo Amore ovvero Convito di PlatoneIV*, 1. SE, Milano, 1998

¹⁵⁵ Ivi, IV, 6

genere maschile derivante dal sole viene identificato con la virtù della “Fortezza”, il genere femminile nato dalla terra diventa la “Temperanza” e quello composto dagli entrambi generi e proveniente dalla luna è la “Giustizia”:

“Noi sogliamo chiamare negli uomini la Fortezza maschia, per cagione della forza e dell’audacia: la Temperanza femmina per la mansueta natura: la Giustizia composta de l’uno e dell’altro sesso. Maschia, perché non lascia fare ingiuria ad alcuno: femmina, perché ella non fa ingiuria. E perché al maschio si appartiene il dare, alla femmina il ricevere, chiamiamo il Sole maschio, che dà lume ad altri e non riceve, la Luna composta dell’uno e dell’altro sesso, perché riceve il lume da il Sole, e dallo agli elementi: la Terra femmina, perché riceve da tutti e non dà ad alcuno. Il perché, Sole, Luna, Terra, Fortezza, Giustizia, Temperanza, meritamente si chiamano maschio e composto e femmina.”¹⁵⁶

Secondo Ficino l’amore nasce dalla capacità di utilizzo di queste tre virtù senza le quali l’anima non potrebbe gioire con Dio e non potrebbe accedere alle idee che risiedono nella mente divina:

“Perché quelli, che per l’opera della Fortezza, la fortezza di Dio amarono, quella stessa fruiscono; quelli che la Giustizia di Dio, fruiscono la Giustizia; quelli che la Temperanza, similmente la Temperanza divina. E così varii animi fruiscono varie Idee della divina Mente, secondo che variamente gli porta l’Amore. E tutti fruiscono tutto Iddio: perché Iddio in ciascuna Idea è tutto.”¹⁵⁷

Tramite l’azione di queste tre virtù, alle quali Ficino aggiunge un’altra – la prudenza – che ha la funzione regolativa, l’anima può accedere alla beatitudine divina:

“Ma quando Dio infuse la sua luce nell’animo, l’accomodò sopra tutto a questo, che gli uomini da quella fossero condotti alla Beatitudine: la quale nella possessione di Dio consiste. Per quattro vie a questa siamo condotti: Prudenza, Fortitudine, Giustizia, Temperanza. La Prudenza prima la Beatitudine ci mostra: le tre virtù, come tre vie, a la Beatitudine ci conducono.”¹⁵⁸

5.1.2. Le influenze ebraiche

Sul finire del Medioevo nel mondo europeo inizia a propagarsi la mistica e la teosofia ebraica, conosciuta anche con il nome della “kabbalah”. I primi

¹⁵⁶ Ivi, IV, 5

¹⁵⁷ Ivi, IV, 6

¹⁵⁸ Ivi, IV, 5

seguaci cristiani di questa disciplina erano Giovanni Pico della Mirandola e Reuchlin:

“Il nome della misteriosa disciplina, proclamata e ammirata dai suoi primi propagatori cristiani, Giovanni Pico della Mirandola e Reuchlin, come la custode della più antica e più alta saggezza misericordiosa dell’umanità, divenne parola d’ordine in tutti i circoli interessati alla teosofia e all’occultismo nell’epoca del Rinascimento e in quella successiva del Barocco.”¹⁵⁹

Non essendo nessun controllo su questa disciplina, la cabala è diventata un miscuglio degli elementi anche estranei alle origini della teosofia ebraica e fino ad oggi continua questo fraintendimento che spesso collega la cabala all’occultismo più dubbio, alla geomanzia o alla cartomanzia.

Per i teosofi e gli alchimisti cristiani europei la cabala è diventata il sinonimo dell’alchimia per più di quattrocento anni.

Le discussioni scientifiche sul rapporto tra la cabala e l’alchimia si dividono in due filoni – una di orientamento chimico e l’altra di orientamento psicologico. Da una parte, considerate queste discipline dal punto di vista puramente naturalistico nel senso della trasmutazione dei metalli in oro, i studi sui rapporti tra le due discipline rimangono al livello storico.¹⁶⁰

Invece dal 1850 comincia a farsi strada l’interpretazione dell’alchimia come una disciplina che nasconde i segreti riguardanti la trasformazione dell’uomo stesso:¹⁶¹ “L’ ‘oro filosofale’ che dovrebbe essere prodotto è qui la perfezione dell’anima, l’uomo nello stadio mistico della rinascita o redenzione.”¹⁶²

Oggi ancora non è chiaro quando sarebbe iniziato questo secondo orientamento ma quello che ci interessa è che Solovjov è stato influenzato dagli scritti sia cabalistici che alchimistici durante i suoi studi al British museum e le sue esposizioni sulla fusione degli opposti sono stati

¹⁵⁹ Scholem G, *Alchimia e Kabbalah*, Einaudi, Torino, 1995, p. 7.

¹⁶⁰ E. von Lippmann, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*, voll. I – II, Berlin 1919-31; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, voll. I – V, London 1923 sgg. Cit. in Ivi, p. 8.

¹⁶¹ “Sviluppata inizialmente in Irlanda e in America, nei lavori di Mrs Atwood e di E. A. Hitchcock, che fanno sfoggio di straordinaria erudizione, questa tendenza fu poi ripresa da un allievo di Freud, Herbert Silberer, e consolidata con gli strumenti della psicoanalisi. Stimolato da Silberer, C. G. Jung ha poi sviluppato questa concezione dell’alchimia, in lavori divenuti famosi e influenti, nel senso della sua psicologia analitica basata principalmente sulla teoria degli archetipi.” Ivi, pp. 8 – 9.

¹⁶² Ivi

influenzati anche dalla teosofia ebraica nel senso non solo spirituale ma anche quello materiale:

“Strémoukhoff dice che Soloviev considerava la Cabala come un commento alla Bibbia che conteneva esso stesso delle verità bibliche e ascrive all’influenza della Cabala il carattere pratico-realistico del misticismo di Soloviev volto verso la realizzazione dello spirituale nel materiale e alla trasfigurazione del secondo nel primo.”¹⁶³

Per trovare le spiegazioni della natura androgina della prima creazione fatta da Dio, come viene descritta dalla Genesi, dobbiamo ritornare ad Alessandria nel periodo in cui comincia la tradizione esegetica della Bibbia. Nel pensiero ermetico-ebraico l’archetipo adamitico, l’Adamo Kadmo, viene presentato come l’immagine dello stesso Dio. Le due potenze, il maschile e il femminile, sono fuse in una perfezione angelica.

L’iniziatore della tradizione esegetica di Alessandria, Filone di Alessandria, nel commentario al passo biblico nel quale Mosè ci informa sull’intenzione di Dio di generare l’uomo a sua immagine e somiglianza¹⁶⁴, ribadisce che questa somiglianza non ha il carattere del corpo: “Il termine ‘immagine’ è usato con riferimento all’intelletto, guida dell’anima”.¹⁶⁵ Filone paragona l’intelletto ad un altro tipo dell’anima emessa da Dio all’anima dell’uomo:

“Dio creò l’uomo, cui fece dono di un intelletto tale per eccellenza, una sorta di anima nell’anima, come la pupilla nell’occhio.”¹⁶⁶

Anche se Filone aveva criticato l’allegoria platonica del *Simposio* nel trattato *De vita contemplativa*, nelle sue riflessioni sull’androgino troviamo la “confluenza dell’esegesi del testo sacro e del commento platonico: l’androgino vi è definito come l’ ‘uomo intellegibile’ (tematica platonica) istituito ad immagine di Dio al momento della prima creazione (tematica delle Scritture).”¹⁶⁷

¹⁶³ Introduzione di Riconda G. a Soloviev V., *I tre dialoghi e il racconto dell’Anticristo*. Marietti, Genova, 1996, p. LIV.

¹⁶⁴ “Finalmente Dio disse: ‘Facciamo l’uomo a norma della nostra immagine, come nostra somiglianza [...]’
Gen. 1, 26

¹⁶⁵ *La creazione del mondo*, XXIII, 69. Filone, *Tutti i trattati del ‘Commentario allegorico alla Bibbia’*, a cura di Roberto Radice, Rusconi, Milano, 1994.

¹⁶⁶ *La creazione del mondo*, XXI, 66. Ivi

¹⁶⁷ Faivre A., Tristan F. (a cura di), *Androgino*, ECIG, Genova, 1991, p. 97.

Filone usa la logica aristotelica con le sue categorie per usarle sia sul piano dell' "uomo intelligibile" supersessuato sia su quello ontologico dell' "uomo terrestre" per qualificare la natura umana dopo la divisione dei sessi. Tramite la teoria della duplice creazione entra nella patristica greca la distinzione teologico-filosofica dell'unità primordiale dell'androgino e la dualità secondaria dei sessi.

Dopo la "Caduta", Adamo perde la sua androginia primordiale ed Eva diventa il simbolo della sua parte separata.

Con il ritorno all'Unità perduta, evocato da certe concezioni teosofico-romantiche, si intendeva il ritorno all'Unità assessuata che si trova fuori del Tempo. La pulsione unificatrice che cerca di superare la dualità dei sessi è data dall'eros: "al desiderio e all'aspirazione dell'intero si riferisce il nome di Eros".¹⁶⁸

Il desiderio dell' "intero" era quindi il desiderio dell'unità nella quale si trovava Adam Kadmon prima della caduta, prima dell'apparizione dell' "uomo terrestre":

"Per la corrente che raccoglie platonici greci, cabalisti ebraici, Padri orientali, teosofi d'Occidente e filosofi russi in una problematica comune, il mito dell'androgino segna sempre la preoccupazione di una indivisione normativa dell'uomo anteriore e superiore alla sua divisione in due sessi."¹⁶⁹

La teoria di Filone della duplice creazione viene ripresa da Gregorio di Nissa e Scoto Eriugena. Entrambi aggiungono all'insegnamento filoniano anche l'analogia tra lo stato iniziale della prima creazione e l'angelicità, in particolare la somiglianza nella modalità di moltiplicazione: "la modalità di moltiplicazione angelica si produce per interiorità sostanziale indivisa e non deve comportare che ciò che corrisponde ai criteri di una sostanza intellettuale".¹⁷⁰

Eriugena anche segue la soluzione teologica scoperta da G. di Nissa secondo la quale "ogni ipostasi del pleroma dell'umanità"¹⁷¹ avrebbe proceduto senza

¹⁶⁸ Simposio, 192 E – 193 A

¹⁶⁹ Faivre A., Tristan F. (a cura di), *Androgino*, ECIG, Genova, 1991, p. 95.

¹⁷⁰ Ivi, p. 110

¹⁷¹ Il pleroma dell'umanità è un universale concreto che produce le sue determinazioni particolari rappresentate dalle ipostasi umane. Ivi, p. 121

divisione per un atto atemporale nella sua singolarità autonoma, grazie ad una modalità di moltiplicazione interna analoga alla modalità di moltiplicazione angelica¹⁷².

Il problema del peccato originale è connesso con lo schema organico della creazione. A differenza della teologia classica, la quale imputa la responsabilità della caduta al solo Adamo storico e individuale, dal quale poi viene trasmessa ereditariamente a tutti gli uomini, nell'eriugenismo e nel nissenismo la responsabilità per il peccato originale è dentro ogni uomo da sempre, in quanto ogni individuo era creato dall'Uomo universale o Adamo metastorico dopo la sua caduta. Solo di seguito si introduce al suo interno la divisione che poi produce anche la divisione dei sessi e ciò provoca le dualità in tutto il composto umano, in particolare nelle sue facoltà cognitive. L'anima umana viene disgiunta in due poli antagonisti – quello intelligibile (*nous*, il polo attivo-maschile) e il sensibile (*aisthesis*, il polo passivo-femminile).

La riunificazione di maschio e femmina avviene con l'Incarnazione di Cristo che sopprime misticamente questa distinzione. Ma la dualità dei sessi è possibile solamente tramite la Resurrezione: “Il Cristo è il Prototipo teantropico della natura umana che egli ha restituito anticipatamente a se stessa nello stato di imago Dei che le era proprio.”¹⁷³

La trasmutazione dell'inferiore nel superiore teorizzata da Eriugena e ammessa da Gregorio di Nazianzo e Massimo il Confessore, non è condivisa dai Padri latini, in particolare da Agostino e Boezio, i quali rifiutano ogni convertibilità del corpo in anima e viceversa.

Massimo il Confessore è considerato da Solov'ev “lo spirito filosofico più importante dopo Origene nell'oriente cristiano, l'unico importante filosofo di quel tempo in tutto il mondo cristiano, il nodo di congiunzione fra la teosofia greco-cristiana e la filosofia medioevale dell'occidente”¹⁷⁴.

L'idea centrale della sua spiritualità è la deificazione come il fine supremo della volontà umana. Secondo Massimo, la possibilità di uscire dalla natura

¹⁷² Ivi, p. 113

¹⁷³ Ivi, p. 143

¹⁷⁴ Voce *Maximus Confessor* in Brockhaus-Jefron, cit. in Balthasar, *op. cit.*, p.269.

limitata per potersi unire a Dio è data all'uomo dall'agape.¹⁷⁵ Anche se proprio grazie a Massimo il pensiero di Pseudo-Dionigi Areopagita è stato accettato dalla Chiesa, il primo ha fatto di tutto per impedire a Dionigi di eliminare la parola Agape¹⁷⁶ dal vocabolario cristiano.¹⁷⁷

Dal libro di Nygren, il quale dedica un lavoro significativo all'eros e agape, possiamo notare la varietà delle discussioni nella storia della Chiesa a proposito della conciliabilità dei due amori.¹⁷⁸ Ma quello che ci interessa è il loro rapporto considerato da Solov'ev, soprattutto per capire lo scopo dell'androgina che non si limita alla sola integrazione dei due principi ma mira all'unità dell'umanità con il mondo divino. Questa unità avviene sempre tramite l'amore ma l'avvicinamento delle due parti può partire dall'Uomo verso Dio o da Dio verso l'Uomo. Solov'ev utilizza i termini dell'amore ascendente o discendente che coincidono con l'ascesi tramite l'eros e con il movimento discendente dell'agape.

Solov'ev è stato particolarmente severo con Platone, il quale avrebbe finito di tradire il suo maestro Socrate a causa della sua incapacità dell'incarnazione della bellezza del mondo divino nella realtà circostante:

“Ciò che propriamente significa ‘generazione nel bello’ Platone non l’ha saputo, né avrebbe intimamente potuto sapere, perché a tanto era necessaria la inversione radicale che la religione biblica avrebbe recato con il trasferire l’iniziativa dall’eros che cerca Dio all’agape che discende dall’altro nella grazia, facendo così dell’uomo un cercato da Dio.”¹⁷⁹

Vediamo più da vicino il motivo per cui Solov'ev avrebbe visto nella vita di Platone la più grande tragedia della storia dell'umanità e il ruolo dell'eros che Platone non ha saputo incarnare nella politica e nell'etica.

¹⁷⁵ Lossky V., *La teologia mistica della chiesa d'oriente*, EDB, Bologna, 1990, p. 364.

¹⁷⁶ Per Dionigi il significato dell'Agape nascondeva quello dell'Eros neoplatonico nel senso di Proclo. Nygren A., *Agape and Eros*, SPCK, London, 1953, p.589.

¹⁷⁷ Ivi, p. 600

¹⁷⁸ Nel libro *Agape and Eros*, Nygren trova, a differenza dell'attuale papa Benedetto XVI, inconciliabili i due tipi dell'amore.

¹⁷⁹ Von Balthasar, *op. cit.*, p. 268.

6. IL DRAMMA DELLA VITA DI PLATONE

L'insegnamento di Platone sull'eros, che viene considerato da Solov'ev il vertice della filosofia platonica, si inserisce nella linea di sviluppo di un pensiero che precede il cristianesimo. Nel *Dramma della vita di Platone*, Solov'ev analizza il momento storico e l'importanza dell'insegnamento sull'eros inserendolo nella linea che segue la parziale incarnazione della verità nel mondo.

I suoi studi platonici risalgono all'ultimo periodo della vita quando Solov'ev comincia ad intraprendere la traduzione di tutte le opere di Platone. La proposta di tradurre in russo tutto il corpus platonico viene fatta dall'editore Soldatenkov nel 1897. Pur mettendosi al lavoro immediatamente, Solov'ev non riuscì a concludere tutta la traduzione. La sua morte nel 1900 gli impedì di concludere tutta l'opera e Solov'ev riuscì a vedere soltanto l'edizione del primo volume. L'altro volume inconcluso uscì nel 1903.

Il lavoro di traduzione lo costringe ad occuparsi di Platone in maniera più approfondita soprattutto per poter stabilire il principio unificatore delle opere, che all'epoca non era univoco, per poterli mettere nell'ordine giusto. Nell'opera *Dramma della vita di Platone* Solov'ev descrive le diverse posizioni dei vari studiosi e traduttori dei dialoghi platonici, in particolare quella di Schleiermacher e quella di Munk.

Secondo Schleiermacher, il quale tradusse le opere platoniche in tedesco nel 1802, Platone avrebbe un piano preconstituito nella mente prima della esposizione delle opere e a partire da *Fedro*, ogni altro dialogo sarebbe la continuazione di quello precedente.

Solov'ev contesta questa costruzione aprioristica delle opere platoniche e porta Kant come esempio di un teoretico per eccellenza, il quale, nel periodo dogmatico, chiuso nel sistema di Leibniz e di Wolff, non avrebbe potuto immaginarsi la svolta che sarebbe avvenuta dopo la scossa dello scetticismo di Hume. Lo stesso si sarebbe ripetuto durante il passaggio all'ultimo periodo etico. Neanche nel periodo dell'idealismo critico, Kant non aveva previsto l'ulteriore passaggio alla nuova costruzione morale e religiosa. E se neanche Kant, considerato la personificazione dell'apriorismo e della metodicità, sarebbe capace di prestabilire un piano dei suoi lavori, non lo

possiamo pretendere neanche da Platone, molto più coinvolto nei fatti della vita quotidiana. Solov'ev è d'accordo con Schleiermacher soltanto sull'esistenza di un unico principio unificatore che attraversa tutta la opera di Platone.

Munk è invece convinto che dietro tutte le opere di Platone sono incentrate sulla vita di Socrate, il quale voleva essere presentato come l'esempio di un saggio ideale. Secondo questo principio, il primo dialogo dovrebbe risultare *Parmenide*, dove Socrate viene presentato come un giovane affamato della conoscenza. Quindi *Fedone* dovrebbe essere l'ultima opera in quanto in essa viene descritta l'ultima conversazione e la morte di Socrate.

Anche questa posizione viene contestata da Solov'ev, il quale non è convinto della centralità esclusiva di Socrate nella vita e nel pensiero di Platone.

Secondo Solov'ev, il principio sotto il quale vengono create tutte le opere platoniche deve essere ricercato in Platone stesso, nella sua personalità viva e integrale: "Per Platone la filosofia era innanzitutto un *problema di vita*."¹⁸⁰

Quindi Solov'ev interpreta Platone secondo lo stesso suo punto di vista. La filosofia non deve essere nulla di astratto, scollegato dalla fede vera ma deve essere un supporto alla verità più alta che si è incarnata nel mondo. Il legame con la rivelazione cristiana viene descritto da Solov'ev nel *Dramma*. Le interpretazioni della filosofia cambiano nella storia a secondo quale tipo di fede si segue. Solov'ev parla di due tipi di fede – di quella imposta dalla tradizione e di quella vera. Ovviamente, egli combatte il primo tipo di fede: "la fede, quando è soltanto un fatto accettato per tradizione, è qualcosa di estremamente instabile, precario, sempre esposto a ogni genere di sorpresa. E grazie a Dio che sia così! Una fede esclusivamente di fatto e cieca non è conforme alla dignità umana."¹⁸¹

Solamente i rappresentanti della fede vera e luminosa erano in grado di riconoscere il significato della filosofia che era identico a quello che "aveva

¹⁸⁰ Il dramma della vita di Platone in Solov'ev V., Il significato dell'amore e altri scritti, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 178.

¹⁸¹ Ivi, p. 180.

avuto la legge per i giudei, il significato cioè di una guida provvidenziale nel passaggio dalle tenebre del paganesimo alla luce del Cristo¹⁸².

I filosofi per primi hanno provocato una scissione sostanziale nella vita greca. La verità eterna deve essere raggiunta con lo sforzo e l'uomo non deve aspettare passivamente la sua trasmissione. Come grande benefattore dell'umanità, Solov'ev cita Ermete Trismegisto che aveva portato il dono della filosofia, il dono superiore alla stessa cultura:

“nella forma corporea dell'umana convivenza egli infuse la propria anima viva e creatrice di vita, la filosofia, non perché l'uomo ricevesse gratuitamente e senza sforzo la verità eterna e la beatitudine, ma perché l'arduo cammino dell'umanità sulla via della verità e della beatitudine fosse doppiamente preservato: tanto dal superstizioso terrore demoniaco, quando dall'ottusa inconsapevolezza animale.”¹⁸³

Il primo pensatore che si avvia sulla strada che porta alla rivelazione è Talete con la sua proclamazione che “tutto è pieno di dei”.

il quale proclama il “contenuto divino del ‘tutto’ – almeno così interpreta Solov'ev la proclamazione di Talete “tutto è pieno di dei”¹⁸⁴.

Questo primo riconoscimento del “contenuto divino del ‘tutto’ viene precisato da altri due pensatori. Senofane con il riconoscimento dell'uno assoluto, insieme ad Anassagora e il suo intelletto regolatore dell'universo, negano la pluralità di dei. Anassagora è considerato da Solov'ev “il più grande dei predecessori di Socrate”¹⁸⁵. Ma era solo quest'ultimo che è riuscito ad unificare le due tendenze formatesi nella società greca – quella dei difensori della fede nelle tradizioni, i conservatori e quella dei sofisti con la loro negazione della verità assoluta.

Con i conservatori Socrate condivideva la loro difesa delle tradizioni ma allo stesso tempo li accusava di non sapere cosa deve essere conservato e in quale modo. Ai sofisti Socrate apprezzava il loro pensiero critico ma il loro limite era nel non conoscere i scopi e i metodi di una vera critica e di una vera dialettica.

Per i conservatori è iniziata la lotta più difficile di quella che sostenevano contro gli avversari empì e atei. Socrate era l'esempio della “fede a ragion

¹⁸² Ivi, p. 181

¹⁸³ Ivi, p. 180

¹⁸⁴ Ivi, p. 181

¹⁸⁵ Ivi, p. 182.

veduta“ e la loro fede cieca era insufficiente per poter fermare la sua influenza.¹⁸⁶

Da queste interpretazioni solov'evieviane della situazione nella quale si trovava Socrate possiamo notare la trasposizione al mondo antico della critica che faceva Solov'ev ai suoi contemporanei: la critica della fede cieca che doveva essere unita alla razionalità e l'unilateralità del pensiero che mirava alla distruzione dei principi di esistenza come avveniva nel caso dei positivisti dominanti nel mondo accademico russo della seconda metà del XIX secolo. Anche le critiche si appoggiano alla dialettica (anche se più a quella hegeliana che platonica) tramite la quale cercava ad arrivare all'unione degli contrari per poter integrare i varie tendenze filosofiche opposte in un sistema unitotale, senza dimenticarsi di unire anche la scienza alla fede.

L'applicazione della dialettica storica (in senso hegeliano) la troviamo già nell'interpretazione di Solov'ev della reazione che aveva provocata la morte di Socrate sul cammino filosofico di Platone. L'idealismo platonico era la conclusione che è derivata da due premesse:

“La morte di Socrate, quando Platone ebbe superato il dolore che ne era derivato, generò in lui una nuova concezione del mondo: l'idealismo platonico. Il primo principio, la ‘premessa maggiore‘ di questa concezione era contenuta nella dottrina di Socrate; la premessa minore, invece, era stata data dalla sua morte; il genio di Platone, poi, giunse a una conclusione che era rimasta nascosta agli altri discepoli di Socrate“.¹⁸⁷

Solov'ev insiste sull'importanza dell'esperienza interiore grazie alla quale Platone ha potuto sostenere l'esistenza del mondo ideale:

“Platone dovette concepire il proprio idealismo – e questo pochi lo hanno osservato – non in base a quelle considerazioni astratte che gli servirono per spiegarlo e dimostrarlo in un secondo tempo, ma grazie alla profonda esperienza interiore che aveva segnato l'inizio della sua vita“.¹⁸⁸

¹⁸⁶ Ivi, p. 187

¹⁸⁷ Ivi, p. 198

¹⁸⁸ Ivi, p. 198

Questo è un altro atteggiamento tipico delle critiche di Solov'ev – quello contro le conclusioni avvenute solamente sulla base dei ragionamenti astratti. Senza l'esperienza interiore questi ragionamenti perdono il loro contenuto fondamentale.

La reazione di Platone alla morte di Socrate era così forte che nel primo momento ha dovuto ritirarsi dall'attività sociale – in questo Solov'ev vede addirittura l'anticipazione del monachesimo orientale:

“Socrate aveva rinunciato alla speculazione teoretica sull'universo, di cui si erano invece occupati i suoi predecessori, e aveva fatto discendere la filosofia dal cielo sulla terra, nella società umana; il suo successore spirituale, l'erede del suo genio e della sua gloria, doveva invece cominciare innanzitutto con il ritrarsi dalla vita e dall'attività sociale, doveva anticipare in linea di principio il monachesimo orientale“.¹⁸⁹

Platone doveva ritirarsi da questo mondo perché la lotta che si stava combattendo era la lotta tra il bene assoluto e la verità assoluta con il male assoluto incarnatosi nell'ordinamento sociale. Socrate ancora vedeva questa relatività della vita effettiva che cambiava a secondo se concordava o era inconciliabile con ciò che era buono per essenza. Dopo la sua morte, Platone risolve questa relatività nel senso negativo: “i fatti dimostrarono che l'ordinamento esistente è in linea di principio contrario al bene, dimostrarono cioè che è essenzialmente cattivo“.¹⁹⁰

Per questo motivo Platone nel primo periodo aveva smesso di cercare il bene nella norma morale della vita pratica ed è passato alla ricerca puramente teoretica. Il distacco di Platone da questo mondo è stato espresso nei dialoghi il *Gorgia*, il *Menone*, il *Fedone*, nel secondo libro della *Repubblica*, il *Cratilo*, il *Teeteto*, il *Sofista*, il *Parmenide*.

Solov'ev nota una grande contraddizione tra il distacco del mondo ideale come viene descritto in questi dialoghi e lo sforzo di Platone nel periodo successivo all'incarnazione delle norme autentiche nei rapporti sociali tramite una riforma politico-sociale e il tentativo della realizzazione di uno stato-modello.

¹⁸⁹ Ivi, p. 199

¹⁹⁰ Ivi, p. 199

Per poter colmare l'abisso che si trovava tra queste due posizioni, secondo Solov'ev non erano sufficienti i giochi dialettici espressi nel *Sofista* e nel *Parmenide* con il riconoscimento di una qualche esistenza anche al non-essere. Il vero punto di unione può essere considerato quello espresso nei dialoghi il *Fedro* e il *Convito* che esprimono “la crisi erotica consapevolmente vissuta da Platone verso la metà della sua esistenza”.¹⁹¹

Solov'ev cerca di capire quale era la motivazione che ha portato Platone a cambiare il soggetto filosofico di cui prima non si interessava:

“Ed è mai possibile ammettere che un filosofo, che fino ad allora aveva considerato tutte le faccende e gli interessi umani come puro ‘non essere’ e che si era occupato solo dei ragionamenti più astratti intorno ai problemi gnoseologici e metafisici, improvvisamente, senza una ragione e senza nessuna spinta particolare che gli venisse dalla realtà che lo circondava e dalla sua vita stessa, si sia deciso a consacrare le sue opere migliori all'amore – un tema che prima non era mai assolutamente entrato nel suo orizzonte filosofico – e a esporvi una nuova teoria che non ha alcuna radice nelle sue concezioni precedenti ma che finirà per lasciare una traccia profonda e indelebile, anche se indiretta, su tutto il suo successivo modo di pensare?”¹⁹²

Solov'ev deduce da questo ragionamento che Platone doveva provare una nuova esperienza di vita che doveva essere particolarmente significativa se gli aveva fatto cambiare la prospettiva filosofica in maniera così forte. Anche per questo motivo, Solov'ev pone i due dialoghi nel periodo centrale della vita e dell'opera di Platone.¹⁹³

Quel avvenimento particolare che riesce a creare il ponte tra il mondo ideale e la vita mortale è l'apparizione dell'Eros. Il suo ruolo di mediatore tra i due mondi viene espresso dagli eredi della grecoità, ossia dal popolo romano, con l'unico termine di *pontifex* che riassume in sé il doppio significato di sacerdote e di costruttore del ponte.¹⁹⁴

Solov'ev interpreta in modo originale il significato vero della città eterna, la sede del pontefice:

¹⁹¹ Ivi, p. 200

¹⁹² Ivi, p. 201

¹⁹³ Al contrario di Schleiermacher che mette il *Fedro* tra le prime opere giovanili, e di Constantin Ritter, il quale mette questo dialogo nella fase della vecchiaia di Platone, la maggior parte dei specialisti del periodo di Solov'ev sosteneva la stessa posizione. Ivi, p. 201

¹⁹⁴ Ivi, 204

“questo stesso popolo universale poi conservò la tradizione secondo cui il vero nome della sua città eterna deve essere letto in modo sacro, o pontificale, da destra a sinistra, e allora da forza si trasforma in amore: Roma (corrispondente al greco ‘Ρωμη, che significa forza e che nel dialetto dorico diventa ‘Ρωμια [...]), se si legge secondo l’originario uso semitico diventa Amor.“¹⁹⁵

Secondo Solov’ev, tutta la realtà vivente prima o poi sarà costretta ad attraversare questo ponte. L’Eros ha la forza che trasfigura l’uomo il quale riesce a provare l’infinito in sé. Ma nel momento in cui questa forza appare, inizia anche la lotta tra la tendenza superiore dell’anima e quella inferiore – la lotta tra i due cavalli che è stata descritta nel mito del carro allato. Entrambe le parti mirano all’infinito ma nel caso della parte inferiore, l’infinito diventa cattivo, negativo che mira alla procreazione continua dei fenomeni materiali:

“L’anima sensibile trascina in basso il demone alato e gli benda gli occhi perché conservi la vita nell’ordine vuoto dei fenomeni materiali, perché rispetti e attui la legge del cattivo infinito, perché rispetti e attui la legge del cattivo infinito, perché lavori come servile strumento dell’insensata illimitatezza delle brame materiali.“¹⁹⁶

L’influenza dell’Eros sull’anima superiore non riguarda la contemplazione intellettuale del vero essere perché questa capacità le è già propria. In realtà, l’Eros aggiunge all’anima superiore la forza creatrice che ha il potere di generare eternamente:

“Ma che cosa offre invece la forza infinita di Eros all’anima superiore, razionale? La convertirà forse alla contemplazione intellettuale del vero essere, del mondo delle idee? No, perché questa capacità è già propria dell’intelletto per la sua natura stessa e realizza i propri compiti senza l’aiuto di Eros. Eros, per la sua stessa essenza, e quindi anche nell’anima superiore, non è una forza teoretica o contemplativa ma creatrice, una forza capace di generare eternamente.“¹⁹⁷

¹⁹⁵ Ivi, pp. 204 - 205

¹⁹⁶ Ivi, p. 205

¹⁹⁷ Ivi, p. 205

6.1. L'eros come ponte tra il mondo ideale e il mondo materiale

Il luogo dove avviene questa generazione è il punto di contatto tra i due mondi e si chiama “bellezza“. Ma il “generare nella bellezza“ platonico viene interpretato da Solov'ev diversamente dai punti di vista degli esteti del tempo. Secondo Solov'ev non si tratta della creazione artistica o di qualche pratica d'arte. Egli prosegue la spiegazione del discorso sull'Eros alla luce della rivelazione cristiana – la spiegazione che ai tempi di Platone non era ancora possibile:

“La sua(di Platone)teoria dell'amore, inaudita per il mondo pagano, profonda e audace, resta però incompiuta. Ma ciò che egli vi afferma, se collegato con qualcosa che il mondo venne a conoscere soltanto dopo di lui, ci consente di completare il discorso di Diotima e di capire quindi perché Platone lo abbia interrotto.“¹⁹⁸

Il compito principale dell'Eros è quello di comunicare la bellezza, l'immortalità e l'integrità all'anima inferiore, legata alla natura materiale corruttibile. In entrambe le parti dell'anima l'Eros agisce, crea, genera.

La scelta del vocabolo “eros“ per esprimere l'idea dell'amore è significativa perché la lingua greca aveva una scelta più ampia rispetto ai tempi nostri. Solov'ev indica la possibilità che i greci avevano nella scelta dei termini per esprimere l'amore. Essi usavano, oltre all'eros, anche i termini di filia, agape e storge per parlare dell'amore. Ma con la scelta del termine eros, Solov'ev spiega che Platone mette così in evidenza l'amore per la corporeità.

Solov'ev aggiunge alla teoria di Platone la conclusione che mancava in Platone:

“Siccome Platone definisce il compito specifico dell'Eros come una ‘generazione nella bellezza‘, è evidente che questo compito non si esaurisce nella generazione fisica di corpi destinati a una vita mortale – vita nella quale non esiste bellezza – ma deve tendere invece alla rinascita o alla risurrezione di questa vita perché essa diventi immortale. E Platone questo non lo dice, ma appunto con questo silenzio dimostra che la sua teoria dell'amore è un fiore stupendo senza frutto.“¹⁹⁹

¹⁹⁸ Ivi, p. 206

¹⁹⁹ Ivi, p. 207

In relazione alle due parti dell'anima, Platone riconosce i due tipi di Eros che coincidono con le due Afroditi – Afrodite Pandemia e Afrodite Urania. Platone ha sperimentato entrambe le forme di Eros e ha riconosciuto la superiorità di quest'ultima forma che però non ha saputo attuarla:

“Dopo aver sperimentato nel proprio sentire la forza di ambedue le forme dell'Eros e dopo aver riconosciuto nel proprio intelletto la superiorità una delle due, egli si rifiutò di concederle la vittoria nei fatti. Si appagò della sua immagine ideale, dimenticando che, per il suo stesso significato, questa idea è inscindibilmente connessa con il dovere della sua attuazione, con l'esigenza di non restare soltanto un'idea.”²⁰⁰

La causa di questa incapacità di tradurre nei fatti le proprie teorie è semplice: Platone era geniale solamente come teorico, mentre nella vita era una persona comune.²⁰¹

Solov'ev considerava come dramma il fatto che Platone era consapevole di questa necessità di trasportare nella vita le sue teorie ma contemporaneamente era impotente nella realtà dei fatti.

Perciò Solov'ev prosegue sulla strada iniziata da Platone continuando nelle spiegazioni del ruolo dell'Eros come il punto di contatto tra il mondo ideale e quello materiale.

Nel momento in cui l'Eros si impossessa dell'uomo, egli può scegliere i vari modi per utilizzare la sua potenza spirituale e fisica in una certa direzione. L'uomo sceglie una delle cinque vie – quella degli inferi, degli animali, dell'uomo o del matrimonio, dell'ascetismo e della rigenerazione e divinizzazione – secondo l'immagine che decide di assumere.

Della prima via - quella degli inferi – Solov'ev non ci dice niente. La seconda è indegna quanto la prima all'uomo ed è quella degli animali nella quale l'Eros viene recepito solamente nel lato fisico. Le azioni dell'uomo che segue questa seconda via sono soggette all'istinto determinato e l'uomo finisce di assomigliare a queste creature.

La terza via dell'Eros è propriamente umana, conforme alla legge e permette il controllo dell'istinto. Si tratta della via del vincolo matrimoniale. Solov'ev imita i giochi etimologici presentati da Platone nel dialogo *Cratilo*

²⁰⁰ Ivi, 208

²⁰¹ Ivi, 209

per farci capire il significato più profondo della parola russa “matrimonio“ (*brak*):

“Se volessimo imitare le etimologie date da Platone nel *Cratilo*, potremmo far derivare la parola *vincolo matrimoniale (brak)* dal fatto che in questa istituzione l’uomo rifiuta di sottomettersi, *rompere il vincolo (brakuet)* che lo lega alla sua animalità immediata e assume, *si vincola (beret, da brat’)* alla norma della ragione.“²⁰²

Tramite l’istituzione del matrimonio l’uomo ha potuto superare l’esistenza che gli era indegna.

Chi cercava qualcosa di superiore alla legge, prendeva la quarta strada dell’ascetismo sessuale o celibato che presupponeva la neutralizzazione totale degli istinti, come avveniva nel monachesimo cristiano. Il monaco rappresenta un angelo incarnato, il cui esempio perfetto è quello di San Francesco d’Assisi. Ma dal punto di vista cristiano, l’angelo è inferiore all’uomo, del quale lo scopo supremo è quello dell’unione perfetta con la divinità.

A questo scopo mira l’ultima, quinta via che è quella superiore via dell’amore e Solov’ev indica le sue condizioni fondamentali che sono l’integralità nel senso dell’unione del principio maschile e femminile e l’unione dello spirito e corpo. Ma il processo che porta a questa integralità è un processo divino-umano. La corporeità bella e immortale che è l’oggetto dell’amore erotico, è il risultato di uno sforzo fisico-spirituale e divino-umano.

I tre concetti che definiscono la via suprema dell’amore, ossia l’androgenismo, la corporeità spirituale e la divino-umanità, secondo Solov’ev sono già presenti in Platone in forma confusa ma Platone non ha saputo collegare tra di loro questi tre principi e neanche li aveva posto come il principio reale della via suprema, della quale non ha saputo neanche individuare lo scopo – quello della “risurrezione della natura mortale per la vita eterna“.²⁰³

Solov’ev cerca di individuare le cause del fallimento di Platone il quale non è stato capace di attualizzare la forza dell’Eros nei fatti e rigenerare la

²⁰² Ivi, p. 209

²⁰³ Ivi, p. 212

propria o l'altrui natura. Nell'ultimo periodo della vita, Platone non è riuscito più a ritornare alle sole speculazioni astratte separate dalla vita. Questo lo avrebbe provocato l'esperienza erotica che ha cancellato per un attimo la separazione tra il mondo ideale e la vita reale. Così comincia ad interessarsi anche della società umana con il tentativo di aiutarla a superare le ingiustizie del mondo.

Ma visto che non aveva la forza necessaria per attuare la rigenerazione della natura umana, Platone ha dovuto dedicarsi alla "trasformazione dei rapporti sociali".²⁰⁴ L'esempio ne è piano esposto nella *Repubblica*. Su questo scritto è Solov'ev particolarmente critico:

"Nonostante la profondità e il coraggio di alcuni pensieri isolati, il suo ideale di ordinamento sociale colpisce nel complesso per la sua superficialità e per la mancanza di qualsiasi principio autenticamente etico. Sembra quasi che Platone abbia voluto legittimare ed eternare le principali piaghe morali dell'antichità: la schiavitù, la divisione fra i greci e i barbari e la guerra degli uni contro gli altri, quasi che tutto ciò costituisse una situazione normale. [...] Più importante ancora è il fatto che nelle relazioni sessuali la comunità ideale di Platone torna a quelle selvagge consuetudini di vita che avevano contraddistinto lo stadio ferino dell'umanità."²⁰⁵

Ma il vero dramma di Platone comincia quando tenta di trasformare il tiranno di Siracusa, Dionisio il Vecchio dimenticandosi che nessun uomo può essere privato dei suoi diritti e posseduto come un oggetto da un altro uomo. Dalla prima esperienza fallita con questo tiranno non impara molto perché ci riprova con il suo successore Dionisio il Giovane.

Dopo questa esperienza a Siracusa, Platone parte per Creta dove spera di costruire la città modello esposta nei dodici libri delle *Leggi*. In questo scritto sembra Platone abbia dimenticato il suo maestro Socrate:

"Platone manifesta chiaramente il suo completo e sostanziale distacco da Socrate e dalla filosofia facendosi assertore di leggi che prevedono la pena di morte per chiunque sottoponga a critica o mni l'autorità delle leggi patrie, sia per ciò che riguarda gli dei, sia per ciò che riguarda l'ordinamento civile."²⁰⁶

²⁰⁴ Ivi, p. 213

²⁰⁵ Ivi, p. 214

²⁰⁶ Ivi, p. 216

Mettendosi dalla parte delle leggi, Platone passa dalla parte degli avversari di Socrate che hanno legalmente condannato Socrate a morte. In questo Solov'ev vede una tragedia:

“Chi potrebbe immaginarsi una catastrofe più tragica e profonda? L'autore dell'Apologia, del Gorgia e del Fedone, dopo aver venerato per mezzo secolo il sapiente e il giusto ucciso dalle leggi, accetta e sostiene apertamente nelle sue Leggi quello stesso principio della fede cieca, servile e menzognera nel cui nome era stato ucciso il padre della parte migliore della sua anima.”²⁰⁷

L'unica consolazione la vede Solov'ev nel fatto che le *Leggi*, oltre agli specialisti, non vengono più lette da nessuno. Ma contemporaneamente Solov'ev mostra che non era casuale che questo scritto si è conservato fino ai nostri giorni. La caduta del “divino” Platone è la testimonianza della impossibilità per l'uomo di diventare un vero *superuomo* che si appoggia solamente sul proprio intelletto, sulla propria genialità e sulla propria volontà e conclude con la proclamazione della “necessità di un *dio-uomo* che sia realmente ed essenzialmente tale”.²⁰⁸

Solov'ev conclude questo trattato con l'aiuto dei termini “superuomo” (*sverchcelovek*) e “dio-uomo” (*bogocelovek*). Il vero superuomo di fatto coincide con dio-uomo ma il fraintendimento del significato del primo termine ha indotto Solov'ev a dedicarli un articolo che ci aiuta a capire quale tipo di individualità deve essere sviluppata dall'uomo – quella che avrebbe dovuto sviluppare Platone con l'aiuto dell'eros.

6.2. Il superuomo come l'individualità fraintesa

Il superomismo è diventato di moda nel periodo in cui Solov'ev si stava occupando della filosofia dell'amore. In un suo saggio intitolato *L'idea del superuomo*, scritto poco prima della morte, Solov'ev indica le tre idee che si sono propagate in Russia tra le persone sensibili alle esigenze richieste da quel momento storico: il materialismo economico, il moralismo astratto e demonismo del “superuomo”. Le tre idee sono connesse con i nomi dei loro principali protagonisti – K. Marx, L. N. Tolstoj e F. Nietzsche. Nel

²⁰⁷ Ivi, p. 216

²⁰⁸ Ivi, p. 217

materialismo economico trova la storia le sue fondamenta su cui poggiarsi, il moralismo astratto, nel quale predominano i vari divieti, è ripulito da tutte le passioni, mentre con il superomismo di Nietzsche si aprono tutte le strade sulle quali, però, l'uomo, senza un buon orientamento, facilmente potrebbe cedere in un burrone. Solov'ev ha cercato di fornire una piccola guida alle indicazioni del superuomo per non fraintendere il suo vero significato che porta verso la profonda autoconoscenza invece di seguire le ambizioni vane. All'interno di ogni uomo si trova il seme della natura più alta che spinge la nostra volontà verso il raggiungimento della perfezione infinita. Anche se sembra un traguardo irraggiungibile, possiamo diventare consapevoli del fatto che dipende da noi la scelta tra l'imperfezione e la perfezione.

L'uomo vuole diventare naturalmente migliore di quanto si trova allo stato attuale e si sente attratto dall'ideale del superuomo che lo porta fuori dai limiti impostigli dalla natura data e determinata: "L'uomo aveva ricevuto anche il dono della volontà. Quindi, se vuole essere migliore, può esserlo. E se può, deve."²⁰⁹

Un forte determinante che spinge l'uomo ad oltrepassare i propri limiti è la morte che viene sentita da tutti gli uomini come una "contraddizione insopportabile".²¹⁰

Secondo Solov'ev, l'uomo fa bene a non rassegnarsi con il fatto di essere mortale

perché "se la morte è inevitabile nelle *condizioni esistenti*, chi può dire se queste condizioni sono immutabili e intoccabili?"²¹¹ Perciò, il primo compito del "superuomo" dovrebbe essere proprio quello della lotta contro la morte. Quindi è importante avere la conoscenza delle condizioni che ci portano alla vittoria sulla morte.

E anche se l'uomo avesse rimosso dalla propria coscienza l'idea originaria del "superuomo", ha sempre la possibilità di seguire la "via superumana" che è già stata aperta dagli uomini eccezionali in precedenza.

Solov'ev ha giudicato come un fatto positivo la popolarità di Nietzsche grazie il quale sarebbe finalmente possibile di parlare in maniera aperta

²⁰⁹ Solov'ev V., *Idea nadcloveka*, Votobia, Olomouc, 1997, pp. 48 – 49.

²¹⁰ Ivi, p. 52

²¹¹ Ivi, p. 53

sull'idea che si era fossilizzata nel tempo. Le discussioni sul superuomo di Nietzsche permettono all'uomo di guardare alla sua condizione in un'altra ottica: non più quella dell'uomo sofferente e mortale ma quella dell'uomo immortale e beato.

E quest'ultima coincide con la visione dell'individualità che deve essere salvata dopo l'eliminazione dell'egoismo dall'uomo tramite l'amore sessuale ed è in questa direzione che continua lo scritto *Il significato dell'amore*. Il fatto di poter discutere su un problema aiuta l'uomo ad aumentare la coscienza individuale e di conseguenza anche quella universale.

Quindi tramite le discussioni riguardanti le infinite possibilità dell'uomo, il quale dovrebbe diventare un "superuomo", egli può ampliare la coscienza che poi li permette di riconoscere la differenza tra ciò che deve essere sradicato, ossia l'egoismo, e tra ciò che deve essere vivificato, ossia l'individualità vera.

Dopo l'interruzione delle digressioni fatte sul tema dell'androgino e sulla tragedia di Platone, si ritornerà sulla linea de *Il significato dell'amore*. Stavolta l'amore sarà confrontato con lo sviluppo dell'altro dono naturale, quello del linguaggio.

7. IL RAPPORTO TRA LO SVILUPPO DEL LINGUAGGIO E DELL'AMORE

Abbiamo visto nel mito dell'androgino descritto da Aristofane come, a causa della superbia, Dio avrebbe separato l'uomo per renderlo piú debole. La salvezza proveniva dall'eros, nel senso del desiderio della meta' perduta, il quale e' diventato l'unico mezzo per far ritornare l'uomo integro. Invece nella *Genesi* troviamo un racconto riguardo ad un altro tipo di frammentazione fatta da Dio sempre a causa della superbia ma stavolta l'uomo ha dovuto subire la frammentazione del linguaggio. In questo modo gli e' stato impedito di arrivare a Dio con le sole capacita' tecniche:

“Or tutta la terra era un labbro solo e uguali imprese. E avvenne, nel loro vagare dalla parte di oriente, che gli uomini trovarono una pianura nel paese di Sennaar, vi si stabilirono e si dissero l'un l'altro: 'Orsu! Facciamoci dei mattoni e cuociamoli al fuoco'. Il mattone servi loro invece dela pietra e il bitume invece della malta. Poi essi dissero: 'Orsu! Costruiamo a nostro vantaggio una citta con una torre, la cui cima sia nei cieli (...). E il Signore disse: 'Ecco ch'essi sono un sol popolo e un labbro solo e' per tutti coloro; questo e' il loro inizio nelle imprese; ormai tutto cio che hanno meditato di fare non sara' loro impossibile.'” (Genesi, 11, 1)

L'uomo e' diventato tecnicamente onnipotente, ma dove avrebbe portato la sola conoscenza tecnica senza la capacita' di riconoscere il fine giusto? Filone spiega come necessaria la confusione delle lingue per indebolire il male che ha preso il dominio sull'uomo:

“L'uomo malvagio, volendo rivelare l'unita' di voce e di lingua, non nei nomi e nelle parole, ma piuttosto nella complicita' in imprese inique, comincia a costruire una citta' e una torre che rappresentano per il male cio' che l'acropoli rappresenta per il tiranno.”²¹²

Il progresso e' stato fermato a causa del vizio e delle passioni che l'uomo doveva comprendere nelle sue parti per poter, di conseguenza, comprendere il pensiero in modo chiaro e distinto. Le testimonianze dell'eta' moderna,

²¹² Filone, *La confusione delle lingue* XVIII, 83. In Filone, *Commentario allegorico alla Bibbia*, Rusconi, Milano 1994.

durante la quale la filosofia mette al centro delle riflessioni le capacità cognitive dell'uomo, dimostrano come lo sviluppo scientifico sia legato alla comprensione della funzione del pensiero e di conseguenza del linguaggio.

Anche Solov'ev indica come il progresso della società e della cultura umana testimonia dove può arrivare l'uomo quando comincia a sviluppare un dono naturale in modo consapevole, ossia quello di dono del linguaggio. Invece nel caso di un altro dono naturale, quello dell'amore, il quale ha compito di creare un'autentica individualità umana, secondo Solov'ev non si è fatto nessun passo in avanti. Perciò Solov'ev stesso cerca di iniziare il primo passo verso lo sviluppo cosciente di questo dono.

Il primo passo verso la realizzazione dell'amore il quale deve reintegrare la bellezza ideale divina nel nostro mondo, è quello della sua impostazione cosciente e corretta:

“Il primo passo verso la positiva soluzione di un problema consiste nella sua impostazione cosciente e corretta: ma il problema dell'amore non è mai stato posto coscientemente, e perciò non è mai stato risolto nella maniera dovuta.”²¹³

Solov'ev considera sbagliata la visione dell'amore come qualcosa che l'uomo subisce ma non sente nessun compito di rendersi attivo nei confronti di questo sentimento. Fino a quel momento sono stati attribuiti i due compiti fondamentali all'amore sessuale: “il possesso fisiologico della persona amata e la comunione di vita con essa”.²¹⁴ Anche se quest'ultimo compito comporta degli obblighi, essi appartengono alle leggi della natura e alle leggi della convivenza civile.

Solov'ev considera l'amore come un fatto che proviene dalla natura o un dono di Dio ma questo, secondo lui, non implica che “non si possa o non si debba cercare di instaurare un rapporto cosciente con esso e cercare di indirizzarlo attivamente verso mete più alte.”²¹⁵

Facendo un confronto con il linguaggio, Solov'ev mostra la differenza del suo sviluppo con l'amore. Grazie all'atteggiamento attivo nei confronti del

²¹³ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matrona, Milano 1988, pp. 74 – 75.

²¹⁴ Ivi, p. 75.

²¹⁵ Ivi, p. 75

linguaggio, l'uomo ha potuto creare la scienza, l'arte, la società civile e lo stesso linguaggio:

“Anche il dono della parola è una proprietà naturale dell'uomo, e il linguaggio non si inventa, come non si inventa l'amore. Tuttavia sarebbe molto triste se considerassimo il linguaggio alla stregua di un mero processo naturale che si svolge dentro di noi in maniera assolutamente autonoma, se parlassimo come cantano gli uccelli, se ci abbandonassimo a delle combianzioni naturali di suoni e di parole per esprimere dei sentimenti e delle rappresentazioni naturali dei suoni e di parole per esprimere dei sentimenti e delle rappresentazioni che passano in maniera del tutto spontanea attraverso la nostra anima, e se non facessimo della lingua uno strumento per esprimere coerentemente determinati pensieri, un mezzo per raggiungere dei fini razionali e coscientemente prestabiliti.”²¹⁶

Lo stesso atteggiamento verso il linguaggio dal cui sviluppo viene formata la società e la cultura umana, Solov'ev lo assume anche nei confronti dell'amore che non deve restare nascosto nell'inconscio umano ma deve essere utilizzato attivamente per creare un'autentica individualità umana. A differenza del campo della società e della cultura, secondo Solov'ev “l'individualità umana invece, dall'inizio dei tempi storici sino a oggi, è rimasta immutata nei suoi limiti fattuali.”²¹⁷

La prima causa di questa differenza sta nel fatto che l'essere umano si pone verso l'attività verbale e verso l'arte della parola in modo sempre più cosciente e creativo, mentre l'amore è rimasto abbandonato ai sentimenti indeterminati e agli impulsi involontari. Come nel caso della parola, per la quale non è più importante l'atto in sé ma ciò che vuole comunicare, così nell'amore non è sufficiente sentire il valore assoluto dell'oggetto amato ma esso deve comunicare e unire il valore assoluto a questo oggetto per poter creare un'individualità assoluta:

Come la vera funzione della parola non consiste nel processo del parlare considerato a sé stante, ma in *ciò* che si dice, nella rivelazione cioè della ragione delle cose attraverso le parole e i concetti, così la vera funzione dell'amore non consiste semplicemente nel fare esperienza di questo sentimento ma in ciò che per suo tramite si realizza, cioè nell'opera dell'amore: all'amore non basta sentire il valore assoluto dell'oggetto amato, ma gli è necessario dargli o comunicargli effettivamente questo

²¹⁶ Ivi

²¹⁷ Ivi

valore, gli è necessario unirsi a esso nella creazione effettiva dell'individualità assoluta."²¹⁸

E come nel caso dell'attività verbale troviamo il suo compito supremo prestabilito dai concetti generali e immutabili, anche il compito dell'amore è prefigurato nel suo sentimento che colloca necessariamente l'oggetto del sentimento nella sfera ideale dell'individualità assoluta:

“Così, in entrambi i casi (cioè sia nel campo della conoscenza attraverso parole sia in quello dell'amore), il nostro compito non consiste nell'inventarci qualcosa di assolutamente nuovo, ma soltanto nello sviluppare e nel portare sino alle sue ultime conseguenze ciò che è già dato in maniera embrionale nella natura stessa delle cose e nel fondamento stesso del processo.”²¹⁹

Da ciò possiamo dedurre che Solov'ev tramite le sue spiegazioni del vero significato dell'amore ha cercato di iniziare un processo che è rimasto ancora allo stato embrionale. In fondo il suo ammonimento coincide con quello di Schopenhauer. Entrambi si sono resi conto dell'insufficienza nell'elaborazione filosofica di un soggetto così importante per la vita umana e non volevano lasciarlo rimanere solamente al livello dei miti e delle spiegazioni velate come è avvenuto nel caso di Platone e dei suoi proscrittori. Ma a differenza di Schopenhauer, Solov'ev non vuole lasciare l'amore solamente nella preda della natura imperfetta e mortale ma cerca di elevare la sua funzione allo statuto divino pur restando nelle spiegazioni razionali e non solamente quelle intuitive che erano le uniche capaci della comprensione dei miti.

È interessante notare come il mito ha cominciato a spiegarsi razionalmente nel momento dell'ampliamento della coscienza umana. A questo proposito sarebbe utile di fare un'altra digressione sul ruolo della mitologia, in particolare quella riguardante l'amore, con un accenno al debito nei confronti della teorizzazione di Schelling.

²¹⁸ Ivi, p. 76

²¹⁹ Ivi

8. LA MITOLOGIA COME OGGETTIVAZIONE DELLA COSCIENZA

8.1. La consapevole spiegazione mitologica

Sembra che la mitologia ci porti in un mondo irrazionale delle favole alle quali difficilmente possiamo avvicinarci razionalmente. Questo lo dimostra anche la mancanza dei studi di stampo filosofico che potrebbero aprirci la strada della comprensione dei miti. E quando, invece, uno studio del genere viene affrontato, non troverà la adeguata risposta nel mondo dei studiosi. Così è successo nel caso di ultimo Schelling la cui opera che riguardava la filosofia della mitologia e la filosofia della rivelazione non è stata sufficientemente apprezzata:

“La filosofia della mitologia e la filosofia della rivelazione costituiscono come è noto agli specialisti il nerbo del pensiero dell’ultimo Schelling, che non ha avuto grande fortuna nella storia della filosofia. All’interno di questa vasta produzione, le lezioni dedicate all’ermeneutica delle mitologie antiche sono state inoltre particolarmente svalutate e trascurate, né hanno suscitato il giusto interesse in quegli studiosi che, opponendosi alle stroncature della storiografia idealista – ma anche di K. Jaspers – hanno riscoperto il valore della cosiddetta *Spätphilosophie* schellinghiana. Uniche eccezioni sono stati V. Jankélevitch, il cui scritto sull’odissea della coscienza nella filosofia della mitologia, pur affascinante, non ne mette a fuoco il problema filosofico, ed E. Cassirer, che lo ha affrontato, ma solo in margine alla sua analisi del mito come forma simbolica. È stato infine X. Tilliette a rilevare l’importanza di queste lezioni di ermeneutica mitologica schellinghiana ed a sollecitare lo studio delle fenomenologie divine.”²²⁰

Invece in Russia, Schelling è stato apprezzato e valorizzato nella prima metà del 19 secolo dagli slavofili. L’impatto di Schelling che ha avuto sulla società intellettuale russa del periodo dei dibattiti nei circoli moscoviti, viene espressa in modo emblematico da uno dei principali fondatori del famoso circolo di Mosca degli “Amanti della sapienza” (*obscestvo ljubomudrich*²²¹)²²², ossia da V. Odoevskij, il quale nelle *Notti russe* ci fa capire l’importanza che assume Schelling nella ricerca interiore dell’uomo:

²²⁰ Procesi L., *La genesi della coscienza nella ‘Filosofia della mitologia’ di Schelling*. Mursia, Milano 1990, p.9.

²²¹ Da *ljubit’ amare e mudryj, mudrost’*, saggio, sapienza. Questi termini furono poi messi in voga e usati a proprio vantaggio dalla massoneria. G. Piovesana, *Storia del pensiero filosofico russo*, Cinisiello Balsamo (Milano), 1992, p. 92

“All’inizio del XIX secolo, Schelling svolse la stessa funzione che aveva svolto nel XV secolo Cristoforo Colombo, rivelando all’uomo una parte sconosciuta del suo mondo, sulla quale esistevano leggende favolose. Schelling rivelò all’uomo la sua anima”.²²³

In particolare, era stato il valore dell’intuizione intellettuale che è stato apprezzato dagli slavofili, per i quali esso coincideva con il concetto di fede. Anche Solov’ev viene influenzato da questo pensatore idealista, soprattutto per quanto riguarda la spiegazione delle mitologie le quali vengono inseriti all’interno della rivelazione cristiana:

“Se si situa Solov’ev in rapporto con l’età *passata* del cristianesimo, si può stabilire che l’idealismo (specie nella figura di Schelling) gli ha trasmesso lo stesso impulso a liberarsi dalle forme restrittive del cristianesimo medioevale e orientale, [...]. Schelling pone Solov’ev davanti all’antica gnosi, come davanti al tentativo di venire ‘sistematicamente ‘ a capo del cristianesimo.”²²⁴

Considerando le mitologie come i sistemi di oggettivazione della coscienza e ogni dio come un’esperienza interna che si è fatta rappresentazione da riconoscere, Schelling inizia un altro tipo di analisi che è stato svolto fino a quel momento dai filologi e storici in modo inadeguato. Egli comincia ad interrogarsi sulla essenza dei fatti mitologici proprio perché tutte le altre discipline sono arrivate al loro limite:

“Proprio in apertura delle sue lezioni, Schelling pone la questione preliminare se abbia senso la filosofia della mitologia: non è detto che tutto debba essere spiegato filosoficamente ed è inutile scomodare la filosofia dove siano sufficienti altre discipline. Fondare la filosofia della mitologia significa innanzitutto dimostrare l’inadeguatezza di ogni altro tipo di ricerca e giungere a constatare non solo la verità ma la necessità di sottoporre la mitologia all’indagine filosofiche: un’indagine che procede dove la ricerca

²²² Il primo circolo letterario – filosofico russo è chiamato *Obscestvo ljubomudrija* (Società degli amanti della saggezza) e nasce nel 1823. Del circolo fa parte Venevitinov, il principe V.F. Odoevskij, I. Kireevskij, e benchè di breve durata, fu importante per la diffusione dello schellinghianesimo. I membri del circolo intendevano per ‘sapienza’ una conoscenza schellinghiana misticheggiante e romantica in opposizione alla filosofia illuministica francese.

²²³ Florovskij G., *Vie della teologia russa*, Marietti, Genova, 1987, pp. 189-190.

²²⁴ Von Balthasar, *op. cit.*, p. 267.

storica abbia esaurito il suo compito, la constatazione dei fatti – qui i fatti mitologici – per interrogarsi sulla loro essenza.”²²⁵

Anche Solov’ev si poneva il problema delle spiegazioni insufficienti del processo mitologico. In particolare, nell’articolo del 1873 intitolato *Il processo mitologico nel paganesimo antico (Mifologiceskij proces v drevnem jazycestve)* cita due interpreti nei quali riconosce il punto di partenza per la nuova interpretazione della mitologia contro quelle naturalistiche e sono proprio F. W. Schelling da una parte e A. S. Chomjakov²²⁶ dall’altra. Di Schelling egli riconosce la genialità dell’intenzione del suo sistema il quale, però, non avrebbe fatto in tempo di concludere. A Chomjakov, pur riconoscendo l’originalità della sua visione, Solov’ev contesta la sua spiegazione di tutto lo sviluppo del paganesimo come la lotta tra i due principi – il principio dello spirito libero e creativo e il principio della necessità naturale. Secondo Solov’ev non si possa parlare del principio dello spirito libero che rappresenta il monoteismo di cui l’unico rappresentante nel mondo antico era il popolo d’Israele.

Tuttavia, Solov’ev dice esplicitamente di essersi aiutato nelle sue spiegazioni dello sviluppo della religione antica da questi due autori.²²⁷ Noi però non guarderemo tutte queste spiegazioni ma ci limiteremo all’esposizione dell’eros nella veste mitologica.

8.2. L’eros nella mitologia

La filosofia nel senso della ricerca trova le sue radici, oltre ai motti dei Sette Savi e nella riflessione etico-politica dei poeti, anche nelle cosmologie mitiche dei poeti e nelle dottrine dei misteri. In queste ultime vanno ricercate anche le prime informazioni sull’amore. In particolare, sia Platone che Aristotele riprendono il frammento della *Teogonia* di Esiodo, ritenuta dagli studiosi “il più antico documento della cosmologia mitica presso i

²²⁵ Procesi, *op. cit.*, p. 30

²²⁶ Solov’ev considera Chomjakov “il capo delle corrente slavofila russa”. V. Solov’ev, *La Russia e la Chiesa Universale, op. cit.*, p. 82

²²⁷ Solov’ev V., *Vybrane stati II. Mytologicky proces. Prvobytné pohanství*, Refugium, Olomouc, 2007, p. 24.

Greci“²²⁸ nel quale viene descritto l’amore nella forma di Eros. Schelling considera la “*Teogonia* esiodea come prima vera filosofia della mitologia”²²⁹.

Esiodo descrive eros come una forza che guida il processo cosmico:

“Prima di ogni cosa fu il Caos, e dopo fu la terra dall’ampio seno e l’Amore che risplende fra tutti gli immortali”²³⁰.

Questa citazione di Aristotele, secondo il quale Esiodo è forse stato il primo a cercare la causa dell’ordine e della armonica distribuzione di ogni cosa,²³¹ è presocchè identica con quella fatta prima di lui da Platone:

“per primo si generò Caos e poi / Gaia dall’ampio seno, di tutte le cose sede sicura sempre ed Eros.”²³²

Il problema filosofico dello stato originario delle cose e della forza che le ha prodotte trova la sua prima risposta mitica: il Caos, la Gaia, l’Eros sono delle personificazioni delle entità mitiche. Esiodo, che “costituisce la nostra fonte più sicura per le idee cosmologiche diffuse nella cultura greca“, riconduceva il mondo a forze divine primigenie e a divinità vere e proprie.²³³

L’altro esempio della nascita di Eros viene citato di nuovo da Platone e da Aristotele i quali riprendono un frammento del *Sulla natura* di Parmenide. In questo frammento Eros viene descritto come il prodotto da una Dea:

“Primo fra tutti gli dei (la Dea) produsse l’Amore”²³⁴.

Anche in questo caso la citazione di Esiodo esposta nella *Metafisica* di Aristotele coincide con quella ripresa da Platone nel *Simposio*: “primo assoluto degli dèi tutti <la dea>pensò Eros”²³⁵.

²²⁸ Abbagnano N., *Storia della filosofia, vol. I. La filosofia antica*. TEA, Milano 1995, p. 6.

²²⁹ Procesi, *op. cit.*, p. 267.

²³⁰ Esiodo, *Teogonia* 116 – 120. cit. in Aristotele, *Metafisica* 1. 4, 984b, Bompiani, Milano 2003.

²³¹ Aristotele, *Metafisica* 1. 4, 984b, Bompiani, Milano 2003

²³² *Simposio*, 178 B

²³³ Rossi P., Viano C. A., *Storia della filosofia. I. L’Antichità*. Laterza, Roma, 1993, p. 11.

²³⁴ Parmenide, fr. 13, Diels-Kranz, cit. in Aristotele, *Metafisica* 1. 4, 984b, Bompiani, Milano 2003.

La cosmogonia di Parmenide è di solito svalutata a causa della sua natura poetica e religiosa che spesso appariva oscura e incompatibile con la teoria dell'essere. Solo in tempi recenti il quadro mitologico, all'interno del quale la cosmologia veniva espressa, è stato riconosciuto come una parte essenziale del pensiero di Parmenide. Del resto, già Platone nel *Teeteto* descrive l'impressione che Parmenide aveva suscitato in Socrate durante il loro incontro: "Parmenide mi pare che, secondo l'espressione di Omero, sia 'per me venerando e terribile' insieme".²³⁶

Ciò che provoca il senso del terribile in Socrate è l'inafferrabilità del significato delle parole di Parmenide. Probabilmente, sulla scia dei pitagorici, Parmenide cerca di mantenere la loro discrezione.²³⁷

Parmenide è il primo che ha esposto la sua filosofia in un poema di esametri. Il suo esempio sarà seguito soltanto da Empedocle il quale descrive la nascita dell'universo nel poema *Sulla natura*.²³⁸

Nel poema di Empedocle, la forma dell'amore che appare è stavolta quella della Filia, accompagnata dal suo contrario, la Discordia:

"se si segue Empedocle, intendendolo secondo la logica del suo pensiero più che non secondo il suo modo impacciato di esprimersi, si troverà che l'Amicizia è causa dei beni, mentre la Discordia è causa dei mali."²³⁹

Empedocle metterebbe la Filia addirittura allo stesso livello dell'Uno:

"Empedocle, per esempio, spiega che cos'è l'Uno riducendolo a qualcosa di più noto; infatti, sembra che egli dica che l'Uno è l'amicizia: in effetti, l'amicizia è causa di unità per tutte le cose."²⁴⁰

Secondo le descrizioni fatte nel poema *Sulla natura*, la Discordia ha causato un vortice all'interno dello Sfero che preesisteva la terra o il mare. Lo Sfero

²³⁵ Simposio, 178 C

²³⁶ Teeteto, 183 E

²³⁷ Aristotele vede in Parmenide il seguace di Senofane. Ma secondo altre tradizioni (Diog. L., IX, 21; Diels, A 1) Parmenide sarebbe educato dal pitagorico Ameinias e "condusse 'vita pitagorica'". Abbagnano N., *Storia della filosofia, vol. I. La filosofia antica*. TEA, Milano 1995, p. 35.

²³⁸ Abbagnano N., *Storia della filosofia, vol. I. La filosofia antica*. TEA, Milano 1995, p. 35

²³⁹ Metafisica, I, 4, 985 A

²⁴⁰ Metafisica, III, 4, 1001 A

illimitato e indistinto era tenuto da Armonia. La separazione dei quattro elementi – fuoco, acqua, terra, aria – avviene dopo il vortice provocato dalla Discordia che si è collocata sul fondo dello Sfero, mentre Amore si trovava nel mezzo. La separazione dei quattro elementi o delle “radici di tutte le cose” corrisponde alla “divisione originaria del mondo nelle sue grandi regioni, affidate a forze divine”.²⁴¹

Dalla doppia azione dell’Amore che unisce e della Discordia che separa nascono le cose viventi:

“Il conflitto tra le quattro radici divine si compone quando esse, sotto l’azione di altre due divinità, l’Amore e la Contesa, ‘scorrono l’uno attraverso l’altro e nascono gli uomini e le tribù degli altri animali’. È Amore che li tiene insieme a formare ‘un cosmo’, mentre è Contesa che li spinge a dividersi e a imboccare strade divergenti. Di qui è nata anche la vita, dapprima in modo disordinato, poi con la riproduzione sessuale, proprio come in Esiodo e nelle antiche cosmogonie.”²⁴²

Nell’enciclopedia Brockhaus-Efron alla voce sull’amore Solov’ev cita solo Empedocle e Platone quando affronta l’amore nel periodo antico della storia della filosofia. Invece per quanto riguarda la storia della religione, Solov’ev parla alla stessa voce enciclopedica di due momenti in cui l’amore raggiunge il significato primario: nel paganesimo durante il cosiddetto periodo falico era dominante la forza sessuale cieca e come controparte si pone il principio ideale dell’unità spirituale e sociale nella veste dell’agape. Secondo Solov’ev, dio falico si presenta come il più giovane e l’ultimo di dei ed è l’ultimo rappresentante del processo mitologico. Il periodo falico sarebbe il momento in cui dio spirituale si è unito con la natura materiale, quindi si manifesta esclusivamente nella vita terrena. Erodoto parla del tempo della sua nascita di questo dio che sarebbe intorno al 15 secolo a. C.²⁴³

Ma con la fine del processo mitologico non finisce anche la vita religiosa nel mondo pagano. Nel periodo in cui stava finendo il processo mitologico cominciavano ad apparire le dottrine religioso-filosofiche e di tipo

²⁴¹ Rossi P., Viano C. A., *Storia della filosofia. 1. L’Antichità*. Laterza, Roma, 1993, p. 66

²⁴² Ivi, p. 67

²⁴³ Solov’ev, *Il processo mitologico, op. cit.*, p.52.

speculativo. Alcune appartenevano esclusivamente alla casta dei sacerdoti come ad esempio in India, Caldea o Egitto, le altre, invece, agli eletti che potevano provenire da tutte le classi sociali. Questi ultimi trasmettevano i misteri nella Grecia antica. I misteri che hanno influenzato Platone erano quelli dell'orfismo anche se al suo tempo l'orfismo ormai ha perso la sua purezza originaria.

8.3. I misteri iniziatici - orfismo

Nel sesto secolo a. C. si sposta il centro della vita intellettuale dalla Ionia nelle città –stato della Magna Grecia, nell'Italia meridionale e in Sicilia. Nello stesso periodo viene fondata da Pitagora la Fratellanza pitagorica e compare il movimento religioso chiamato orfismo. La relazione tra i due movimenti non è chiara. Erodoto, il quale ha passato la sua gioventù sull'isola di Samo, il luogo natale di Pitagora, descrive gli orfici come dei seguaci di Pitagora provenienti dall'Egitto.²⁴⁴ Ma Viano indica in una nota che “il testo è assai diverso nelle due principali famiglie di manoscritti, e non è possibile scegliere con sicurezza tra l'una e l'altra. Nella versione più breve e più prudente Erodoto si limita ad avvicinare pitagorici e orfici, mentre in quella più estesa e più impegnativa dichiara che le pratiche orfiche sono identiche a quelle dionisiache e sono in realtà pitagoriche. Tutto deriverebbe dall'Egitto e Pitagora sarebbe stato il tramite di questa importazione religiosa.”²⁴⁵

L'orfismo, come il culto di Dioniso o il culto di Demetra, fa parte della famiglia dei misteri, considerati per molto tempo una religione a se stante, riservata a un gruppo ristretto e contrapposto alla religione dello stato che venerava i dèi omerici.

Dalle poche testimonianze sappiamo che il movimento orfico deriva il loro nome da un leggendario incantatore eletto come il loro profeta. I seguaci di

²⁴⁴ Herodotos, II, 81. Ma Viano indica in una nota che “il testo è assai diverso nelle due principali famiglie di manoscritti, e non è possibile scegliere con sicurezza tra l'una e l'altra. Nella versione più breve e più prudente Erodoto si limita ad avvicinare pitagorici e orfici, mentre in quella più estesa e più impegnativa dichiara che le pratiche orfiche sono identiche a quelle dionisiache e sono in realtà pitagoriche. Tutto deriverebbe dall'Egitto e Pitagora sarebbe stato il tramite di questa importazione religiosa.” *Ivi*

²⁴⁵ Rossi, Viano, *op. cit.*, p. 27, nota 10

Orfeo si occupavano dei riti di purificazione seguiti dai piccoli gruppi di iniziati²⁴⁶ che hanno deciso di condurre una vita ascetica.

Schelling vede in Orfeo la rappresentazione della coscienza che si oppone al dio liberatore nelle vesti di Dioniso, le cui seguaci, le Menadi, lacerano questa coscienza. La crisi della coscienza è stata già espressa da Omero, anch'egli contrapposto a Orfeo:

“Orfeo è contrapposto a Omero, perché Omero stesso è soltanto l'ultima manifestazione di quella completa crisi della coscienza da cui sorge il definitivo politeismo essoterico.”²⁴⁷

Il politeismo di Dioniso Tebano, che più tardi prenderà nome di Bacco, è il risultato della lacerazione dell'unità coscienziale.

Negli ultimi misteri greci, gli Orfici avevano superato la dissonanza creatasi dalla disgregazione della coscienza, per cui hanno concluso il compito di ritornare all'unità originaria della coscienza tramite la purificazione dal selvaggio orgasmo bacchico. Dalla contrapposizione dei primi tempi si passa all'accordo tra Orfeo e Dioniso Tebano.

Ma ai tempi di Platone i seguaci di Orfeo degenerano in una sorta di ciarlatani, come vagabondi o mendicanti e indovini.²⁴⁸

Schelling vede nei misteri greci la vera fine della Mitologia: “la coscienza mitologica prevede nei misteri la sua propria fine, la sua piena morte, ma appunto per questo anche un'età del tutto diversa e nuova [...]”²⁴⁹

Per questo motivo, Schelling cerca di mostrare che gli Orfici non hanno influenzato in nessun modo l'aspetto interno dei misteri i quali spiegano il vero significato della Mitologia. Al contrario, la degenerazione degli orfici è stata causata dalla loro opposizione assoluta a Bacco:

“[...]gli Orfici, nell'opporsi assolutamente a Bacco, impedivano nello stesso tempo lo sviluppo di quell'idea più alta alla quale Bacco era soltanto momento di trapasso. Quando dunque l'idea di Dioniso ebbe infine

²⁴⁶ L'iniziazione significa “una pratica culturale nel corso della quale certe persone acquistavano un legame particolare con le divinità oggetto del culto”. Rossi, Viano, *op. cit.*, p. 29.

²⁴⁷ Schelling, F. W. J., *Filosofia della Rivelazione*, Rusconi, Milano, 1997, p. 713

²⁴⁸ Ivi, p. 721

²⁴⁹ Ivi, p. 879

superato, nei misteri, ogni contrasto o resistenza contro se stessa, e del tutto annullato la dissonanza originaria, gli Orfici si videro per così dire sorpassati dai misteri, e poterono, cercando del resto di formare una società chiusa rispetto a quelli e di distribuire consacrazioni segrete, poterono affermarsi ancora soltanto come misteria privata (attraverso iniziazioni di singolo superstiziosi,[...]), e già ai tempi di Platone erano caduti in un grande disprezzo.²⁵⁰

Che l'azione degli misteri era incentrata su un "trasferimento della coscienza dal regno delle forme puramente materiali al regno delle pure potenze spirituali"²⁵¹, Schelling lo mostra su alcuni passaggi dei dialoghi platonici. In particolare, in *Fedone* (69 C) Platone parla della necessità di purificazione prima di entrare nell'Ade:

“non siano uomini da poco coloro che istituirono i misteri: e in verità già ai tempi antichi ci hanno rivelato per enigmi che colui il quale arriva all'Ade senza essersi iniziato e senza essersi purificato, giacerà in mezzo al fango; invece, colui che si è iniziato e si è purificato, giungendo colà abiterà con gli dèi.“

Il fango della materia mitologica deve essere superato tramite i misteri. Tramite l'iniziazione avveniva la liberazione dalla necessità del processo mitologico e ciò provocava la beatitudine conseguente al contatto diretto con gli dèi puramente spirituali. I misteri, che consistevano nella spiegazione della Mitologia, non distruggevano ciò che spiegavano, perciò la Mitologia rimaneva sempre qualcosa di reale.²⁵²

Anche se non possiamo essere precisi sulla cosmogonia orfica, secondo Armstrong la cosmogonia degli orfici era la versione più fantastica di quella di Esiodo.²⁵³

La nascita di Eros descritta nell'orfismo e la nascita di Afrodite della *Theogonia*, sono le due variazioni al tema del fanciullo divino.²⁵⁴ Esiodo attribuisce ad Eros la funzione demiurgica, “nella misura in cui appare come

²⁵⁰ Ivi, pp. 719 - 721

²⁵¹ Ivi, p.757

²⁵² Ivi, p. 755

²⁵³ Armstrong A. H., *Introduzione alla filosofia antica*, il Mulino, Bologna, 1999, p. 16

²⁵⁴ Kerényi K., Jung C. G., *Veda o mitologii*. Nakladatelstvi Tomase Janecka, Brno, 1997, p.70

principio di unione che assicura la generazione di tutti gli esseri“.²⁵⁵ Ma solo con l’orfismo viene sistematizzata questa caratteristica di Eros. A differenza della teologia tradizionale dell’antica Grecia e di Esiodo in particolare, dove Cronos stabilisce l’equilibrio tra unione e separazione tramite il gesto della recisione dei genitali di padre, nell’orfismo l’equilibrio rimane provvisorio: “Unione e separazione si succedono in una pulsione che si integra in un movimento ciclico.“²⁵⁶ Per questo motivo la bisessualità ha un ruolo centrale.

Nella variazione orfica, dall’uovo nasce una creatura bisessuale chiamata Fanes²⁵⁷ da Orfeo, mentre negli *Uccelli* di Aristofane essa prende il nome di Eros:

“In principio, era il Caos e la Notte e il nero Erebo e il Tartaro ampio: terra e aria e cielo non esistevano. E nel grembo immenso dell’Erebo la Notte nero-alata partorì dapprima un uovo senza seme, dal quale, nel corso delle stagioni, nacque il bramato Eros, [...].“²⁵⁸

Eros è connesso con Hermes e la loro affinità viene spiegata da Kerényi tramite la loro relazione con Afrodite:

“Afrodite ed Eros appartengono l’uno all’altra come due forze parallele o come dei principi. Eros, il fanciullo divino, è l’accompagnatore e marito naturale di Afrodite. Ma se devono essere uniti in un’unica figura gli aspetti maschili e femminili della natura comune di Afrodite ed Eros, questa figura diventa immediatamente Hermes e Afrodite attorcigliati in uno: ermafrodito (Hermafroditos)“.²⁵⁹

Dobbiamo stare attenti a non confondere l’ermafrodita con l’androgino al quale è stato dedicato un capitolo precedente. Nel caso di ermafrodita, il maschile e femminile sopravvivono alla loro unione e i loro poteri si sommano. Questo essere bisessuato esaspera il dualismo del maschile e femminile. Nel caso dell’androgino, abbiamo a che fare con un essere

²⁵⁵ Faivre A., Tristan F. (a cura di), *Androgino*, ECIG, Genova, 1991, p. 47.

²⁵⁶ Ivi, p. 48

²⁵⁷ Il nome Fanes deriva dal verbo *phaino* “brillare, far brillare; apparire, fare apparire“. Ivi, p. 56

²⁵⁸ Aristofane, *Uccelli* 693 – 702, cit. Ivi, p. 48

²⁵⁹ Kerényi K., Jung C. G., *Veda o mitologii*. Nakladatelstvi Tomase Janecka, Brno, 1997, p. 69.

completamente nuovo e irriducibile ai due principi costituenti.²⁶⁰ L'androgino, più che ad un'icona, si avvicina al puro mito, al modello meta-storico che preesisteva alla Caduta originale e la cui realizzazione è il punto di arrivo dell'uomo attuale. Proprio a causa della confusione dell'androgino celeste con l'ermafrodito terrestre, secondo Berdiaev la rivelazione del primo dovrebbe essere trasmessa in modo esoterico:

“Se la rivelazione dell'androgino celeste deve rimanere esoterica, è a causa del pericolo che corre di essere volgarizzata dall'ermafrodito terrestre. L'androginismo è la rassomiglianza di Dio nell'uomo, e la sua natura superiore, mentre l'ermafroditismo non è che la confusione bestiale dei sessi, non rielaborata in un altro essere.”²⁶¹

Anche l'insegnamento di Solov'ev nel *Senso dell'amore* mira all'unità androgina per realizzare l'autentica individualità umana alla quale dobbiamo arrivare non solamente tramite la percezione passiva di un sentimento ma dobbiamo aiutarci con la fede attiva e la moralità di uno sforzo ascetico.

²⁶⁰ Faivre A., Tristan F. (a cura di), *Androgino*, ECIG, Genova, 1991, p. 13.

²⁶¹ Berdiaev N., *Le Sens de la Création*, p. 261, cit. in Ivi, 159.

9. IL FALLIMENTO DELLA FEDE SEPARATA DA RAZUM

La fede autentica, pur essendo una forte base d'appoggio per la realizzazione dell'ideale nell'oggetto amato, non riuscirà da sola trasfigurare la realtà fenomenica secondo il suo modello. Tramite l'idealizzazione che accompagna l'amore possiamo intuire l'immagine ideale ma se l'uomo non attiva tutte le sue potenzialità, l'immagine svanisce nel suo mondo.

Per spiegare dove si trova il principio del "processo fisico-spirituale della restaurazione dell'immagine di Dio nell'umanità materiale", Solov'ev usa l'immagine biblica dell'albero della vita:

"Il suo principio, come origine di tutto quanto c'è di migliore in questo mondo, si trova in quella regione per noi oscura che è costituita dai processi e dalle relazioni inconse; è lì che si trovano i germi e le radici dell'albero della vita, ma siamo noi che dobbiamo far crescere tutto ciò con la nostra personale attività cosciente."²⁶²

Filone, che interpreta la Bibbia alla luce di convinzioni filosofiche accolte dal platonismo e dal pitagorismo, spiega l'albero della vita come "la virtù in generale che alcuni chiamano bontà", dalla quale derivano le virtù particolari.²⁶³

Anche Solov'ev insiste sulla moralità, che deve diventare un lavoro nel senso dello sforzo ascetico. La moralità, insieme alla fede attiva, sono delle condizioni indispensabili per poter conservare il "dono dell'amore illuminante e creativo", ossia quello dell'immagine ideale.²⁶⁴

Quando si parla della fede in Solov'ev, dobbiamo ricordarci delle influenze degli slavofili per i quali la fede coincideva con l'intuizione.

Però, nella lingua italiana esiste il problema del termine l'intelletto con il quale viene tradotto *nous* platonico ma che oggi assume il significato più dianoetico. Per descrivere i due aspetti dell'attività speculativa dell'uomo, Solov'ev usa i termini di *rassudok*, tradotto come intelletto, e *razum*,

²⁶² Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 77.

²⁶³ Filone, *Commentario*, I, XVIII, *op. cit.*, p. 86.

²⁶⁴ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 77.

tradotto come ragione. Nella voce su *rassudok*, Solov'ev mette in correlazione i due termini confrontandoli con il significato dei termini tedeschi di *Vernunft* e *Vernstand* nel senso di Hegel, al quale riconosce la presentazione più precisa e completa dei due termini rispetto a quella di Kant o Schelling.²⁶⁵ Quindi il termine *Verstand* viene inteso da Solov'ev nel senso di *rassudok*, *Vernunft* invece nel senso di *razum*.

Nell'enciclopedia Brockhaus-Efron troviamo anche la voce dedicata al termine *razum* (*logos, ratio*) che “oltre al significato di ragione come tipo particolare di attività speculativa in correlazione con l'intelletto, il termine ragione, in un'accezione più ampia, indica una capacità essenziale per l'uomo in quanto tale, quella di *pensare l'universale* distinguendolo dai fatti singoli immediatamente dati, dai quali invece è esclusivamente occupata la mente degli altri animali.”²⁶⁶

In questo senso è l'attività della ragione connessa alla facoltà umana della parola.

Solov'ev prosegue in questa voce enciclopedica sulle cause della contrapposizione medievale tra la ragione intesa come luce naturale e ragione come illuminazione divina la quale considera come assurda.

Questa divisione inizia dopo che Aristotele e gli stoici avevano dato il valore assoluto al pensiero razionale. La reazione da parte dei scettici ha culminato nel neoplatonismo, dove la ragione viene messa in secondo piano, mentre il valore assoluto viene dato dal punto di vista oggettivo al Bene sovrarazionale o all'Unità indifferenziata, dal punto di vista soggettivo al rapimento estatico della mente. Da questa distinzione viene formulata la teoria dei due tipi di ragione separati, ossia quello della ragione come luce naturale (*lux naturae*) e quello della ragione come illuminazione divina (*lux gratiae*). Solov'ev considera come “logicamente assurdo” il momento in cui diventa contrapposta questa distinzione, ossia il medioevo e il primo luteranesimo, perché “l'illuminazione divina, per coloro che la ricevono, è data in stati psichici reali che riempiono la coscienza di un contenuto preciso, mentre la ragione (a dispetto di Hegel) non è fonte di un contenuto

²⁶⁵ Schopenhauer dà ai due termini il significato opposto a quello univesalmente accettato. Solov'ev V., *La conoscenza integrale*, La Casa di Matriona, Seriate, 1998, p. 233.

²⁶⁶ Ivi, p. 237.

reale per il nostro pensiero e dà soltanto la forma generale di ogni possibile contenuto, quale che sia il suo valore essenziale.” Quindi sarebbe assurdo mettere in relazione l’illuminazione divina con la ragione formale e Solov’ev paragona la contrapposizione dell’ “illuminazione superiore alla ragione, intesa come qualcosa di menzognero” a quella che potrebbe essere una contrapposizione tra “una qualità superiore di vino” e il “recipiente in generale”.²⁶⁷

Anche nel *Significato dell’amore* viene usata la metafora della luce, ma, come abbiamo visto in questo capitolo, Solov’ev la utilizza per l’amore.

E Solov’ev anche specifica che l’immagine della luce non la usa nel senso metaforico che riguarderebbe più le valutazioni morali e intellettuali, ma con essa vuole sottolineare che si tratta di qualcosa di percepibile con i sensi:

“Tutti sanno che nell’amore si ha una particolare *idealizzazione* dell’oggetto amato, che agli occhi dell’amante si presenta in una luce completamente diversa da quella in cui lo vedono gli estranei. Io parlo qui di luce non solo in un senso metaforico, in questo caso non si tratta solo di una particolare valutazione morale e intellettuale, ma anche di una specifica percezione sensibile: l’amante *vede* realmente e visivamente percepisce qualcosa di diverso dagli altri.”²⁶⁸

Solov’ev quindi insiste nel far capire che l’amore deve realizzarsi in una materia concreta ma il lavoro svolto dall’amante deve essere un lavoro consapevole e supportato da *razum*. L’esempio del fallimento erano i trovatori e i cavalieri del Medioevo, i quali “si accontentavano di identificare semplicemente l’ideale amoroso con la persona data”.²⁶⁹ La loro fede era forte ma il fallimento consisteva nella debolezza di *razum*.

La fede li permetteva solamente a contemplare con devozione un ideale la cui incarnazione era solamente immaginaria perciò all’amore medievale mancava il contatto vero con questo ideale ispiratore.

L’eredità che la cavalleria aveva lasciato alla nuova Europa era rappresentato dalla sconfitta di Don Chisciotte:

²⁶⁷ Ivi, p. 238

²⁶⁸ Solov’ev V., *Il significato dell’amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 76.

²⁶⁹ Ivi, p. 77

“La sconfitta di Don Chisciotte fu l’eredità che la cavalleria lasciò alla nuova Europa. Un’eredità di cui risentiamo ancora gli effetti. L’idealizzazione amorosa, dopo aver cessato di essere fonte di gesta pazzesche, ormai non ci ispira più nulla. Si rivela una pura e semplice esca, che ci spinge a desiderare il possesso fisico e animale, e scompare non appena questo scopo, per nulla ideale, sia stato raggiunto.”²⁷⁰

L’unione esteriore e abitudinaria, in particolare quella fisiologica, possono realizzarsi senza nessun rapporto con l’amore. Importante è la comprensione del fine di questo tipo di unione: se viene posto come fine a sé stante, l’amore viene ucciso. L’amore diventa qualcosa solo quando si comprende il suo vero significato, altrimenti la sua luce viene “spenta dalla debolezza e dall’inconscienza del nostro amore che deforma il vero ordine delle cose.”²⁷¹

I due ostacoli che non rallentano la realizzazione del compito che ci pone l’amore sono l’inevitabilità della morte e la vacuità della nostra vita. La morte è inconciliabile con l’amore autentico, così come lo è l’immortalità con la vacuità della nostra vita. Il lavoro meccanico e piaceri solamente sensuali addormentano la coscienza umana. Invece la minoranza libera dal lavoro meccanico si dedica ai passatempi insensati e immorali. Senza descrivere questa situazione, Solov’ev richiama l’esempio presentato nei romanzi *Anna Karenina*, *Morte di Ivan Il’ic* e *Sonata a Kreutzer*.²⁷²

Secondo Solov’ev, la morte è inevitabile solamente per questo tipo di vita, anzi in quel caso diventa la morte desiderabile.

Nelle critiche di Solov’ev non vengono risparmiati neanche i geni che hanno lasciato una qualche opera immortale. Per la loro individualità le loro opere non hanno nessuna importanza. L’arte, la scienza o la politica non sono in grado di soddisfare i bisogni dell’individualità umana. Possono adempiere le esigenze dello spirito umano e le esigenze storiche dell’umanità ma non possono sostituire l’amore, la cui funzione non è solo

²⁷⁰ Ivi, p. 78

²⁷¹ Ivi, p. 79

²⁷² L’autore di queste opere è L. N. Tolstoj. In romanzo *Anna Karenina* viene descritta storia di un adulterio, consumato nell’ambito dell’alta società; il racconto *Morte di Ivan Il’ic* viene impostato sul senso che l’uomo cerca di dare alla propria vita attraverso l’esperienza della morte imminente; *La sonata a Kreutzer* è impostata contro l’educazione sessuale nella società moderna.

quella di affermare il valore assoluto dell'individualità umana ma anche quello di liberare dalla morte e di dare il contenuto assoluto alla nostra vita.

10. LA RELATIVITA' DEL "NATURALE"

Quando si parla della natura mortale o immortale, è necessario avere cosa si intende quando si usa il termine "natura". Solo avendo chiaro questo termine possiamo definire in modo preciso i comportamenti anormali, tra cui anche quello riguardante la sessualità. Solov'ev cerca di chiarire alcuni studi fatti nella psichiatria, in particolare quella tedesca e francese, che affrontano le psicopatologie sessuali. Ma secondo Solov'ev questo argomento viene affrontato in maniera poco chiara perché mancano le norme precise che regolano i rapporti sessuali:

“proprio in questi trattati, scritti da scienziati più che rispettabili e dalla moralità probabilmente irreprensibile, si è colpiti dalla mancanza di qualsiasi concetto chiaro e distinto delle norme che regolano i rapporti sessuali, dalla mancanza di ciò che in questo campo è lecito e del perché lo sia, così che anche la definizione di ciò che costituisce una deviazione dalla norma, ciò che dovrebbe essere l'oggetto stesso di queste ricerche, risulta in realtà meramente casuale e arbitraria.”²⁷³

L'unico criterio preso in considerazione dagli scienziati è quello dell'usualità o dell'inusualità. Come deviazioni patologiche vengono considerate le inclinazioni sessuali che non sono attuate dalla maggior parte delle persone. Solov'ev mette in rilievo l'assurdità della cura delle varie deviazioni, in particolare quella del feticismo erotico. Tramite una suggestione ipnotica il terapeuta cerca di sostituire l'immagine di un singolo elemento appartenente alla persona dell'altro sesso (in genere si tratta degli uomini) con un'immagine dell'intero corpo femminile nudo o con qualche altra immagine oscena – sempre nei limiti di una sessualità considerate “normale”.

I testi presi in considerazione da Solov'ev sono *Le fétichisme en amour* di A. Binet e *Psychopathia sexualis* di R. Krafft-Ebing. Il motivo per cui Solov'ev aveva dedicato un capitolo alle deviazioni sessuali è di mettere in evidenza degli estremi di ciò che è diventato normale:

²⁷³ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 84.

“Le deviazioni dell’istinto sessuale analizzate nei testi di medicina ci interessano in quanto rappresentano l’estremo sviluppo di ciò che nella nostra società è diventata un’abitudine quotidiana, di quello cioè che viene considerato lecito e normale.”²⁷⁴

Solov’ev contesta la logica con la quale vengono giustificati i rapporti sessuali “normali”, ossia la logica che si richiama al bisogno fisiologico. Ma se deve essere appagato il bisogno sessuale “normale”, dovrebbe essere appagato anche il bisogno di un feticista. Con ciò Solov’ev vuole “condannare quelli che hanno la pretesa di essere naturali” e spiega la relatività del concetto di natura:

“In genere, quando si parla di ciò che è naturale o innaturale, non bisogna dimenticare che l’uomo è un essere complesso e che quanto è naturale per uno degli elementi o dei principi che lo costituiscono, può essere innaturale per un altro e, quindi, anormale per l’uomo nel suo complesso.”²⁷⁵

Nel caso in cui l’uomo viene inteso come l’essere animale, a questo livello i bisogni fisiologici possono essere considerati naturali. Per l’uomo, in quanto essere morale, invece, questi bisogni sembrano innaturali e ne ha pudore perché è consapevole della sua natura superiore nella quale l’atto fisiologico viene considerato innaturale. La sua funzione fisiologica viene oltretutto limitata dai rapporti sociali, in particolare quando viene contenuta nella formazione di una famiglia.

Ma lo stato familiare lascia sempre l’uomo al livello della natura esteriore e materiale, per cui la disintegrazione dell’essere umano diventa inevitabile:

“La legge sociale e morale e la famiglia, che ne è la oggettivazione fondamentale, impongono alla natura animale dell’uomo tutti quei limiti che sono necessari per l’evoluzione della specie, e mettono inoltre un certo ordine nella vita mortale, ma non sono assolutamente in grado di aprire la via all’immortalità.”²⁷⁶

Questa via può essere aperta solamente con un terzo principio, ossia con quello spirituale, mistico o divino.

²⁷⁴ Solov’ev V., *Il significato dell’amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 84.

²⁷⁵ Ivi, p. 86.

²⁷⁶ Ivi

L'ordine delle cose diventa naturale nel momento in cui i due principi, quello della natura animale e della legge sociale e morale, vengono sottoposti al terzo principio spirituale. Invece il principio della natura animale e della legge sociale e morale diventano innaturali nel momento in cui vengono separati da quel terzo principio. Solov'ev, quindi, considera contro natura tutte le unioni che si basano unicamente sulla legge civile. Secondo Solov'ev, i scopi morali e sociali non sono degni dell'uomo quando sono scollegati dal principio spirituale il quale deve venire al primo posto nell'ordine autentico delle cose.

L'innaturalità dei legami si attua nel momento in cui i rapporti sui tre diversi livelli agiscono separatamente l'uno dall'altro e in una successione opposta:

“Tutt'e tre quei rapporti o legami tra i sessi, che sono naturali per l'uomo considerato nella sua integralità, e cioè il legame che si attua nella vita animale o quotidiana o secondo la legge e, da ultimo, il legame che si forma nella vita spirituale, ossia l'unione in Dio, tutt'e tre questi rapporti,[...], sono senz'altro presenti nell'umanità ma vi si realizzano in maniera antinaturale perché agiscono separatamente gli uni dagli altri, secondo una successione inversa rispetto al loro autentico significato e al loro ordine gerarchico, e inoltre perché vi agiscono in maniera disuguale.”²⁷⁷

Nella nostra realtà concreta il principio dell'unione fisiologica viene di solito al primo posto, mentre dovrebbe essere all'ultimo. Per gli altri il culmine dell'esistenza viene rappresentato dalla famiglia. Ma mentre questo legame sociale e morale dovrebbe essere solamente il mezzo verso la consapevolezza dell'unità eterna, nella maggior parte dei casi diventa un posto per l'inconsapevole vita materiale.

Il puro amore spirituale è per Solov'ev un fenomeno raro ed eccezionale. In questo caso, il contenuto reale è stato portato via dai legami inferiori, per cui l'amore spirituale rimane al livello di una sentimentalità romantica e infeconda. Al pari dell'amore esclusivamente fisico e dell'unione della pura quotidianità matrimoniale, anche l'amore puramente spirituale viene considerato da Solov'ev una anomalia. L'amore spirituale esclusivo sarebbe anche inutile perché la sua aspirazione alla separazione dello spirituale dal sensibile sarebbe comunque raggiunta dopo la morte:

²⁷⁷ Ivi, p. 88

“L’autentico amore spirituale non è una pallida imitazione e anticipazione della morte, ma il trionfo sulla morte, non è la separazione dell’immortale dal mortale, dell’eterno dal temporale, ma la trasformazione di ciò che è mortale nell’immortale, l’assunzione di ciò che è temporale nell’eterno.”²⁷⁸

La spiritualità non deve rappresentare una separazione dalla carne ma deve essere la sua risurrezione.

²⁷⁸ Ivi, p. 89

11. LA CONCEZIONE RELIGIOSA DELL'AMORE

“La sofferenza è la conseguenza dei limiti di un essere;
meno è limitato, cioè più ama, e meno soffre.”
La Sophia, p. 158

11.1. Dio creò l'uomo a sua immagine...

Solov'ev comincia un capitolo del quarto saggio del *Significato dell'amore* con una frase della Genesi: “Dio creò l'uomo a sua immagine; a immagine di Dio lo creò; maschio e femmina li creò”.²⁷⁹

Subito dopo questa frase aggiunge un'altra di S. Paolo per iniziare la spiegazione del rapporto che intercorre tra l'uomo e la donna: “Questo mistero è grande; lo dico in riferimento a Cristo e alla Chiesa!”²⁸⁰

È stato già affrontato il discorso della misteriosa immagine di Dio nel capitolo dedicato all'androgino. Adesso viene presa in considerazione la spiegazione di Solov'ev di questo mistero che si riferisce non “a una qualsiasi delle parti dell'essere umano prese nella loro singolarità, ma all'unità autentica dei suoi lati fondamentali, quello maschile e quello femminile.”²⁸¹

La parte femminile di Dio corrisponde al universo che egli aveva creato.

Con il “grande mistero” di cui parla S. Paolo vuole Solov'ev delineare il rapporto che dovrebbe intercorrere tra l'uomo e la donna:

“Questo grande mistero mette in luce una sostanziale analogia, anche se non un'identità, tra le relazioni umane e quelle divine.”²⁸²

Quindi Solov'ev delinea le analogie dei rapporti che intercorrono tra Dio e l'universo, tra Cristo e la Chiesa e tra l'uomo e la donna:

“Come Dio crea l'universo e come Cristo edifica la Chiesa, così l'uomo deve creare ed edificare il proprio complemento femminile.”²⁸³

²⁷⁹ Gn., 1, 27, cit. in Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 89.

²⁸⁰ Ef., 5, 32, cit. in Ivi

²⁸¹ Ivi.

²⁸² Ivi, pp. 89 – 90.

²⁸³ Ivi, p. 89

Il materiale da elaborare è diverso in ognuno di questi rapporti. Dio crea il mondo dal nulla, dalla pura potenzialità dell'essere o dal vuoto che dovrà essere riempito. Grazie all'azione divina questo universo assumerà le forme reali delle cose intelligibili.

Invece, il materiale a disposizione di Cristo era già stato animato e autonomo nelle parti singolari, alle quali egli doveva solamente comunicare il principio di una nuova vita spirituale all'interno di una sfera superiore.

Alla fine, l'uomo trova la donna alla pari per quanto riguarda il grado di attualizzazione e la sua superiorità deriva solamente dalla "superiorità potenziale che gli deriva dalla sua capacità di iniziativa, il diritto e il dovere cioè di fare il primo passo sulla via di quella perfezione che egli però non possiede fino in fondo."²⁸⁴

Mentre il rapporto tra Dio e la sua creatura è alla pari del tutto rispetto al nulla e tra Cristo e la Chiesa come la perfezione in atto rispetto alla perfezione in potenza, quello tra marito e moglie è il rapporto "tra due potenze diversamente attive ma ugualmente imperfette che raggiungono la perfezione solo attraverso un processo di interazione."²⁸⁵

In altre parole, Dio non riceve nulla dalla propria creatura, alla quale invece tutto aggiunge, Cristo non riceve nulla dalla Chiesa per diventare perfetto, anche se aumenterà il suo corpo mistico dall'unione con essa, invece l'uomo e la donna si completano a vicenda sia nel senso reale che quello ideale e possono raggiungere la loro perfezione solamente tramite la loro interazione.

L'uomo può creativamente instaurare l'immagine di Dio nell'oggetto amato solamente quando l'aveva instaurato prima dentro di sé. Ma l'uomo non ha la forza sufficiente per instaurare questa immagine da solo. Per fare ciò ha bisogno di un aiuto divino, ossia della grazia di Dio. Quindi la superiorità dell'uomo Solov'ev la vede per questa sua capacità di mettersi in contatto diretto con Dio e tramite la sua forza può agire sulla donna:

²⁸⁴ Ivi, p. 90

²⁸⁵ Ivi

“l'uomo (il marito) è il principio creativo e attivo nei confronti del suo complemento femminile non per quello che è in se stesso ma in quanto è mediatore o portatore di una forza divina.”²⁸⁶

In questo modo, secondo Solov'ev, è possibile attuare il vero amore, cioè l'integrazione dell'essere umano o la restaurazione in esso dell'immagine di Dio.

11.2. L'individualizzazione dell'unitotalità

L'unitotalità rappresenta l'unità della sfera ideale la quale ci viene comunicata nel momento in cui ci immaginiamo l'idea dell'oggetto amato. Per poter riconoscere il valore assoluto dell'oggetto amato, il quale ci si presenta nella sua esistenza empirica e imperfetta, Solov'ev proclama, appoggiandosi sulla lettera paolina agli Ebrei, Solov'ev che “l'esistenza di un amore autentico si fonda innanzitutto sulla *fede*.”²⁸⁷

Solov'ev considera sacrilega l'affermazione dell'infinità e assolutezza di un essere particolare e determinato. L'oggetto del nostro amore acquisisce un valore infinito solo quando viene affermato come qualcosa che esiste in Dio. Ma ciò sarebbe impossibile se il Dio non si affermasse anche nell'amante:

“Io posso riconoscere il valore assoluto di una data persona o aver fede in essa (senza di che è impossibile un amore autentico) solo se la affermo in Dio e quindi solo se credo in Dio stesso e in me come essere che ha in Dio il proprio centro focale e la propria radice.”²⁸⁸

Questa fede triunitaria è il primo fondamento per la riunificazione dell'uomo con il suo altro. L'affermare un qualsiasi essere individuale in Dio non significa affermarlo in modo separato ma unito al tutto. Ma questa unione non può essere attuata da un soggetto isolato e materiale ma solo da quello ideale. Per cui il soggetto può essere considerato da due punti di vista o secondo due sfere dell'essere: quella ideale e quella reale:

“siccome questo essere individuale, nella sua concretezza data, non si immerge nell'unità del tutto ma ha un'esistenza a parte come fenomeno

²⁸⁶ Ivi

²⁸⁷ Ivi, p. 91

²⁸⁸ Ivi, p. 92

materiale isolato, l'oggetto del nostro amore-fede si distingue necessariamente dall'oggetto empirico del nostro amore-istinto, anche se poi è indissolubilmente legato a quest'ultimo."²⁸⁹

Solo grazie all'amore autentico segnato dalla fede possiamo riconoscere l'idea dell'oggetto amato che altrimenti potrebbe sembrare una nostra invenzione arbitraria. L'idea vera dell'oggetto amato appare nel momento del pathos amoroso. Ma all'inizio ci viene presentata solo come oggetto dell'immaginazione. Anche se l'immagine ideale è una mia creazione, non è una creazione dal nulla ma grazie all'intelletto (*um*)²⁹⁰ possiamo riconoscere la sfera superiore nella quale esso risiede.

Um ci permette di comprendere anche le leggi di questa sfera superiore e Solov'ev indica la prima legge di questo mondo ideale, per la quale ciò che è attuale nel nostro mondo, diventa potenziale nell'altra sfera e viceversa:

“se nel nostro mondo l'esistenza distinta e isolata è un fatto e qualcosa di attuale mentre l'unità è soltanto un concetto e un'idea, nell'altro mondo invece ciò che è veramente reale è l'unità o, più esattamente, l'unitotalità, mentre la distinzione e l'isolamento esistono soltanto come qualcosa di potenziale e soggettivo.”²⁹¹

In questa sfera della unitotalità o della verità, l'individualità diventa inseparabile dalla sostanza unitotale perciò, ogni volta che ci immaginiamo la forma ideale dell'oggetto amato, attraverso questa immagine veniamo in contatto con la sostanza unitotale.

Ciò che racchiude in sé il mistero della idealizzazione è l'ideale vivo dell'amore di Dio precedente al nostro amore, ossia il suo eterno Femminino.

²⁸⁹ Ivi, p. 92

²⁹⁰ Ho ripreso la traduzione di Dell'Asta ma non coincide con le altre traduzioni. Qui si tratta di un atto di intuizione - *um* dovrebbe essere inteso nel senso di *razum*, quindi ragione. Mentre nella *Conoscenza integrale* Dell'Asta aveva usato il termine intelletto per tradurre *rassudok* per distinguerlo dalla ragione (*razum*).

²⁹¹ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 93.

12. LA SOPHIA – L'ETERNO FEMMININO DI DIO

Ne *La storia della filosofia russa* di Ze'kovskij, Solov'ev viene considerato il padre della sofiologia russa intesa come “una sintesi organica di cosmologia, antropologia, teologia”.²⁹² Questa impostazione sarà elaborata anche da Florenskij²⁹³ e S. Bulgakov. All'inizio del XX secolo, l'idea dell'eterno femminile diventa centrale nelle poesie dei simbolisti russi, in particolare in quelle di Blok, di Ivanov e di Belyj.

Una delle fonti della sofiologia russa ci riporta agli insegnamenti di san Gregorio Palamas. Bulgakov vede le origini di questa dottrina proprio nel palamitismo, in particolare nella distinzione che esso fa tra essenza divina ed energia.²⁹⁴ Il concetto di Sofia e di energia sono corrispondenti. Evdokimov precisa:

“Da san Basilio a san Gregorio Palamas, la tradizione è unanime e ferma: distingue tra la trascendenza radicale di Dio in sé, e l'immanenza delle sue manifestazioni nel mondo. Dio esce 'in avanti' nelle sue energie, ed è totalmente presente. L'energia non è affatto una 'parte' di Dio, essa è Dio nella sua rivelazione, senza che egli perda nulla della 'non-uscita' radicale

²⁹² Spidlik T., *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma, 1995, p. 351.

²⁹³ Nella decima lettera della *Colonna e il fondamento della verità* “Florenskij nota che la dottrina sulla *Sofia* si manifesta in tre periodi principali, rivelando in ciascuno di essi un contenuto complementare. 1) Per i Padri greci, essa ha un carattere teologico e per essi, la *Sofia*, si identifica con Cristo. 2) Tra gli Slavi antichi, è sottolineato piuttosto l'aspetto morale che è allora identificato con la Madre di Dio. 3) I tempi moderni hanno messo in evidenza l'aspetto cosmologico ed ecclesiale, e la *Sofia* è percepita nella ricerca dell'unità di tutta la creazione.” Spidlik, *op. cit.*, p. 353.

²⁹⁴ “[...] antinomia della Divinità è espressa da san Gregorio Palamas nel suo linguaggio teologico, quando parla delle differenze, in Dio, tra l'essere proprio di Dio, la sua *usia* nascosta e inaccessibile alla creatura, e la sua essenza, l'*energeia* che si rivela, e cui la creatura può accedere. Lasciando da parte l'opportunità di codesti termini, vediamo che qui si tratta proprio del rapporto di Dio col mondo. Dio in pratica esiste solo come energia, e Dio solamente in sé, *Deus ansconditus*, semplicemente 'non esiste'. Egli è la tenebra dell'Assoluto, cui non si può attribuire neppure l'essere. Ma nell'energia divina si conosce anche la sua *ousia*, questa comincia a esistere soltanto nella relazione. Perciò lo schema fondamentale di Palamas è l'idea di Dio come Assoluto-relativo, includente la relazione (benchè, chiaramente, non la relatività) nella stessa definizione di Dio.”, Bulgakov S. N., *L'Agnello di Dio*, Città Nuova Editrice, Roma, 1990, p. 177.

della sua essenza. Sono due modi di esistenza di Dio: in Lui stesso e al di fuori di Lui stesso’.”²⁹⁵

L’insegnamento palamitico diventa praticamente canonico per la Chiesa d’Oriente, mentre nell’occidente non viene considerato ed è forse questo che “traccia una profonda divisione tra l’Occidente e l’Oriente”²⁹⁶. L’uomo partecipa alla natura divina proprio attraverso queste energie. Oltre all’insegnamento palamitico, possiamo trovare le altre fonti che influenzeranno anche il pensiero di Solov’ev:

“Nella rielaborazione teorica di questo insegnamento, si scoprono anche le tracce della filosofia stoica, della cabbala, di Jakob Boehme, di Schelling.”²⁹⁷

La difficoltà interpretativa della sofologia si trova nell’impossibilità di farla diventare un oggetto degli insegnamenti sistematici:

“Gran parte delle difficoltà che alcuni pensatori hanno avuto di fronte alla sofologia provengono dal fatto che il problema della sua comprensione è spesso stato mal posto: la sofologia suppone una visione spirituale che mal si concilia con i concetti razionali con i quali si vuole affrontarla.”²⁹⁸

L’esperienza con la Sofia è fondamentale anche per Solov’ev, il quale la descrive nei suoi scritti biografici e nelle poesie, come “l’eterno femminile“, la sua “eterna amica“ o “eterna sposa“. Egli parla anche dei tre incontri mistici con la Sofia nel poema autobiografico intitolato *Tri svidanija* (Tre incontri) scritta soltanto nel 1898, dopo trentasei anni passati dal primo incontro.²⁹⁹

²⁹⁵ P.Evdokimov, *L’amour fou de Dieu*, Paris 1973, pp. 46ss; cit., in Spidlik, *op. cit.*, p. 354.

²⁹⁶ P.Evdokimov, *L’Orthodoxie*, p. 184, cit., in Spidlik, *op. cit.*, p. 354.

²⁹⁷ V.Zen’kovskij, *Istoria II*, p. 380; N.Berdiaeff, *L’idée russe*, p.183; [...]; cit. in Spidlik, *op. cit.*, p. 355.

²⁹⁸ Spidlik, *op. cit.*, p. 352.

²⁹⁹ Il primo incontro avviene a nove anni, il secondo, parziale, nel British Museum nel 1875 e terza nel deserto del Sahara, dove lo aveva mandato la seconda visione, per poter ottenere la visione ultima e completa.

La difficoltà di esprimere l'esperienza mistica traspare subito dai primi versi, con i quali Solov'ev apre il suo poema. Dopo aver vinto, grazie all'amore, la prigionia imposta dai limiti temporali, Solov'ev sperimenta la visione della Sofia-Sapienza divina, della quale diventerà l'apostolo:

“Trionfando anzitempo sulla morte,
coll'amore vinta del tempo la prigione,
Eterna Sposa non farò il tuo nome
ma tu avverti il trepido mio canto.

Al mondo ingannatore non ho voluto credere
E sotto la rude crosta dell'essere materiale
il porfido toccai immarcescibile
e scorsi lo splendore della divinità.

Tre volte ti lasciai contemplare.
Non fu soltanto un moto del pensiero:
aiuto, preannuncio, dolce guiderdone.
Rispose la tua immagine dell'anima all'appello.”³⁰⁰

Con tutte le difficoltà esplicative, Solov'ev ha comunque cercato di esporre il concetto di Sofia in termini filosofico-teologici ad esempio negli scritti *La Russia e la Chiesa universale* o nella *Sofia* – a questo manoscritto sarà dedicato un capitolo a parte.

Dagli studiosi sono stati notati i paralleli tra gli insegnamenti sofianici di Solov'ev e quelle di J. Boehme:

“Boehme's concept of Sophia was particularly destined to become through Soloviëv the distinctive mark of the latest phase in Russian mystical thought.”³⁰¹

³⁰⁰ Zaranee nad smert; [tor'estvuq
I cep; vremen l[bov; [odolev,
Podrug a vehnaq, tebq ne nazovu q,
No ty pohuew; trepetnyj napev...

Ne veruq obmanhivomu miru,
Pod grubo[koro[ve]estva
Q osqzal vetlennu[porfiru
I uznaval siqn;e Bo'estva...

Ne tri'dy l; ty dalas; 'ivomu vzglqdu _
Ne myslennym dvi'eniem, o net@ _
V predvestie, il; v pomo];, il; v nagradu
Na zov duwi tvoj obraz byl otvet.

³⁰¹ David, Z. V., “The influence of Jacob Boehme on Russian religious thought”, in *Slavic Review*, vol. 21, n. 1 (Mar., 1962), p. 45. Published by: The American Association for the advancement of Slavic studies.

Nella lettera del 27 aprile 1877 dedicata a Tolstaja, Solov'ev descrive i suoi studi fatti nel British museum, dai quali cappiamo l'importanza di Boehme per la comprensione di Sofia:

“Nella biblioteca non ho trovato niente di particolare. Nei mistici trovo molte delle mie proprie idee, ma nessuna luce nuova, in più quasi tutti hanno un carattere estremamente soggettivo [...]. Ho trovato due specialisti di Sofia: George Gichtel, Gottfried Arnold e John Pordage. Tutti e tre hanno avuto una esperienza personale, quasi la stessa della mia, e questo è interessante, ma in sostanza nella teosofia tutti e tre sono piuttosto scarsi, seguono Boehme, però sono inferiori a lui. [...] Soltanto Paracelso, Boehme e Swedenborg sono uomini veri, così che per me resta un campo molto vasto”.³⁰²

La visione di Boehme della struttura del mondo e la sua relazione con Dio è stata influenzata da Paracelso, il quale ha rielaborato la filosofia della natura rinascimentale, unendo insieme i principi alchemici e la teologia cristiana.³⁰³

L'altro “uomo vero” citato da Solov'ev nella lettera a Tolstaja è Swedenborg, il quale, come successore di Boehme, porterà i suoi insegnamenti in Svezia.

Invece al centro del nostro interesse è soprattutto J. Boehme, i cui insegnamenti riguardanti non solo la Sofia ma anche il concetto di androgino hanno influenzato il pensiero di Solov'ev.

12.1. Le influenze del misticismo di Jacob Boehme

Il nome di Jacob Boehme è stato accennato in un capitolo precedente, quello dedicato al tema dell'androgino, nel quale è stato nominato come il continuatore di quest'idea archetipale. In questo capitolo saranno approfondite le idee di questo pensatore secondo il quale ogni essere umano contiene la doppia personalità – una che rappresenta il “vecchio uomo terrestre” e l'altra dell' “uomo spirituale nuovo” il quale si trova in

³⁰² Moculskij K., *op. cit.*, p. 79.

³⁰³ “This amalgam of archaic chemistry and Christian theology reached him chiefly through Paracelsus. The physical phenomena of the world became for Boehme material manifestations of the moral qualities ultimately embedded in God's nature. Such were the three elements of the world, salt, mercury, and sulphur, which expressed physically the moral qualities of selfishness, acquisitiveness, and vacillation.” David Z. V., p. 44.

diretta comunicazione con il mondo divino.³⁰⁴ L'androginia riguarda il pieno sviluppo dell'uomo spirituale:

“Boehme,[...], applied the concept of androgyny (a union of both sexes) to the fully, developed spiritual man.”³⁰⁵

Il pensiero di Boehme ha cominciato a penetrare in Russia tramite la comunità tedesca di Mosca intorno nella seconda metà del 17 secolo. Ma solo un secolo dopo le idee di Boehme si sono cominciate a propagare con il successo tramite i circoli ecclesiastici russi attraverso gli insegnamenti del pietismo tedesco.³⁰⁶

Soprattutto all'inizio dell'ottocento, insieme al romanticismo e alla cultura tedesca, il misticismo ha cominciato a diffondersi maggiormente in Russia. Vengono diffuse le opere di Saint-Martin, quelle di Jacob Boehme, John Mason e John Pordage, e grande importanza assume anche la massoneria.³⁰⁷ Questa aveva visto un suo periodo di fioritura ai tempi di Caterina II, dove era particolarmente attivo il circolo dei Rosacroce moscoviti, fondato da I.N. Novikov.³⁰⁸

Un lontano parente di Solov'ev, il filosofo ucraino Gregory Skovoroda, è stato influenzato dalla visione dicotomica della personalità umana:

“Skovoroda employed distinctly Boehmist concepts and symbols in his treatment of the dichotomy between the inner spiritual man and the outer

³⁰⁴ “Every human being contained a double personality, ‘the old earthly man,’ attached to the corrupt world, and ‘the new spiritual man,’ participating in the divine life.” David, Z. V., *op. cit.*, p. 44.

³⁰⁵ Ivi

³⁰⁶ “The impetus came in part from the renowned Pietist centre at the Prussian University of Halle.[...]The efforts of Halle group secured a discreet supporto from the powerful bishop Theophan Prokopovich, a favorite of Peter the Great and a staunch sympathizer with Protestant theology. With his encouragement Russian students began to appear at the theological faculty of Halle after 1720. The advent of the relatively tolerant reign of Tsarina Anne (1730 – 40) provided even wider opportunities, and Gotthilf Francke published additional Pietist treatises for export to Russia.” David, p. 48

³⁰⁷ “The spirit of German mysticism, nurtured in the theological academies, blossomed out in the intellectual activity of Russian Freemasonry in which the influence of Boehme and his close followers, Pordage and Saint-Martin, became particulary evident. As the earlier influx of Pietism into Russia had its active source in Germany, the presence of a German tie greatly aided the absorption of Boehmist mysticism by Russian Freemasons. While the earlier Masonry organized by Ivan Elagin in the 1770's followed English and Swedish models, in the 1780's, the period of their true flourishing, the Russian Masons formed a close association with the Berlin lodge of the ‘Three Globes,’ headed by Johann Woellner and dedicated to theosophic mysticism.” Ivi, p. 50.

³⁰⁸ Soppressa da Caterina nel 1792, la massoneria è rifiorita con Alessandro I preparando il terreno allo schellinghianesimo.

earthly one, and of the process of inner illumination leading to the 'divinization' of man."³⁰⁹

Ma è proprio Solov'ev quello che assume un ruolo importante per la propagazione di Boehme e della teosofia mistica in Russia:

"The most important impact of theosophic mysticism, and Boehmism in particular, on Russian thought in and through the work of Vladimir Soloviëv came as a resurgence after the apparent extinction of religious and mystical interests in a flood of materialism and utilitarianism in Post-Crimean Russia."³¹⁰

Nel 1873, durante i studi all'Università di Mosca, Solov'ev stringe l'amicizia con il professore di filosofia P.D. Jurkevic, il quale era un pensatore originale, un idealista platonico e teosofo. Solov'ev ricorda gli insegnamenti di questo professore:

"Ricordo,[...]che nel maggio del 1873 mi spiegava per tutta la serata, che la filosofia sana era soltanto fino a Kant e che gli ultimi grandi filosofi autentici dovevano considerarsi solo Jakob Boehme, Leibniz e Swedenborg".³¹¹

L'idea di Jurkevic, che più influisce su Solov'ev è "quella che pone la radice della vita spirituale nel cuore e non nell'intelletto, che è solo il vertice di questa vita."³¹²

L'influenza di Boehme sul pensiero sofiano di Solov'ev non è stata presa in considerazione in modo sufficiente, in quanto spesso si riteneva che Solov'ev si sia ispirato alla patristica orientale della teologia ortodossa o alle interpretazioni di Schelling. I studi comparativi hanno dimostrato che sia stato invece Boehme a trasmettere l'idea di Sofia come l'essenza di Dio, come la natura ideale del mondo e come lo strumento della salvezza umana:

"The failure to recognize the pervasive influence of Boehme has created serious difficulties in the interpretation of Soloviëv's thought. Although his

³⁰⁹ David, *op. cit.*, p. 49.

³¹⁰ Ivi, p. 59

³¹¹ Mocujskij K., *op. cit.*, p. 41.

³¹² A. Dell'Asta, *Inroduzione*, in V. Solov'ev, *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, cit., p. 21.

principal interpreters saw the dominance of the concept of Sophia in his teaching, the traditional view that Schelling was Soloviëv's main inspirer, either by himself or in conjunction with official Orthodox theology, fails to account for the Sophianic core of his theology and cosmology. Neither in Schelling's system nor in Eastern patristic thought is there an adequate basis for the concept of Sophia as it appovided him with the view of Sophia in its manifold meanings as the essence of God, the ideal nature of the world, and the instrument of human salvation."³¹³

Nel *Significato d'amore*, Solov'ev mostra l'importanza dell'amore sessuale per la realizzazione della essenza divina nel mondo.

12.2. L'Eterno femminile come l'oggetto dell'amore

Secondo Solov'ev, Dio unisce a sé anche tutto quello che non è Lui stesso. Questa altra unità, distinta ma inseparabile da Dio, si distingue da Lui come un'unità passiva e femminile. Anche se alla base dell'eterna femminilità sta il puro nulla, questo è nascosto dietro all'immagine che Dio gli aveva comunicato. Il nostro mondo deve ancora attualizzare attraverso il processo cosmico e storico ciò che per Dio è già effettivamente esistente, ossia questa perfezione dell'unità ideale.

Quando l'uomo comincia a idealizzare l'oggetto dell'amore, in quel momento inizia la realizzazione dell'essere superiore.

L'oggetto dell'amore autentico è duplice:

“noi amiamo innanzitutto quell'essere ideale (ideale non perché sarebbe astratto ma in quanto appartiene a un'altra e superiore sfera dell'essere) che dobbiamo inserire nel nostro mondo ideale e, in secondo luogo, amiamo quell'essere umano naturale che costituisce la materia viva e personale atta a tale realizzazione e che in tal modo viene idealizzato, non nel senso che verrebbe a essere il prodotto della nostra immaginazione soggettiva ma nel senso che viene trasformato e rigenerato in maniera oggettiva e reale.”³¹⁴

Per denominare l'amore autentico, Solov'ev usa nel *Significato dell'amore* i termini dell'amore ascendente e discendente (*amor ascendens* e *amor discendens*) che coincidono con la divisione platonica di due Afroditi – Afrodite Urania e Afrodite Pandemia – che Platone “bene distinse e male

³¹³ David, *op. cit.*, p. 60.

³¹⁴ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 94.

divise”.³¹⁵ Questa piccola critica alla distinzione platonica delle due Afroditi non viene più approfondita nel *Significato dell'amore*, mentre Solov'ev si sofferma per spiegarla nel *Dramma della vita di Platone*. Solov'ev contesta a Platone il fatto di voler eliminare completamente Afrodite Pandemia come qualcosa di volgare invece di considerare Afrodite nel suo insieme, nella sua totalità. Ma Platone la rifiuta perché tutte quelle anomalie sessuali che oggi vengono trattate più nell'ambito della psichiatria o del codice penale che nell'ambito della filosofia o poesia, all'epoca di Platone erano considerate normali:

“Nello stesso istante in cui constata che la ‘variopinta’ Afrodite è un fatto legalizzato dall'opinione comune, Platone la rifiuta *per principio* nella sua totalità, senza far distinzione fra i suoi differenti aspetti. Ogni amore carnale, indipendentemente da quale forma possa assumere, è da lui considerato come qualcosa di volgare e basso, indegno del vero destino dell'uomo [...].”³¹⁶

Invece, come abbiamo visto, Solov'ev mette in rilievo l'importanza anche del corpo, della materia, la quale deve essere rigenerata e non eliminata. La rigenerazione deve avvenire attraverso l'incarnazione della perfetta femminilità divina nel mondo così “tutto il processo mondiale e storico nel suo insieme è il processo della sua realizzazione e della sua incarnazione in una grande molteplicità di forme e di gradi.”³¹⁷

L'amore sessuale diventa il mezzo per la realizzazione della divina sostanza nell'individualità umana e questa sostanza divina coincide con l'eterno Femminino divino ossia con la sofia.

12.3. Sofia come la natura ideale del mondo

Il concetto di Sofia, la quale rappresenta l'oggettività assoluta e la sostanza unica della Trinità divina, unisce in sé le due idee fondamentali della filosofia solovieviana – quella dell'Unitotalità e quella della Divinoumanità.

³¹⁵ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 94.

³¹⁶ Solov'ev V., *Dramma della vita di Platone, op. cit.*, p. 202.

³¹⁷ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 94.

Anche nella *Russia e la Chiesa universale* Solov'ev, partendo dall'assioma dell'esistenza di Dio, arriva alla definizione della Sofia come l'essenza divina:

“Dio è. Questo assioma della fede è confermato dalla ragione filosofica che, per sua natura, cerca l'essere necessario e assoluto, quello che ha tutta la propria ragion d'essere in se stesso, che si spiega da sé e può spiegare ogni cosa. Partendo da questa nozione fondamentale abbiamo distinto in Dio: il triplice soggetto, presupposto dall'esistenza completa, e la sua essenza oggettiva o la sostanza assoluta posseduta da questo soggetto secondo tre diversi rapporti, nell'atto puro o primordiale, nell'azione seconda o manifestata e nel terzo stato o godimento perfetto di sé. [...] poiché questi tre rapporti non possono fondarsi né su una divisione di parti né su una successione di fasi (due condizioni ugualmente incompatibili con la nozione di Divinità), ciò presuppone nell'unità dell'essenza assoluta l'esistenza eterna di tre soggetti relativi o ipostasi consustanziali e indivisibili cui competono in senso proprio ed eminente i nomi sacri della rivelazione cristiana: Padre, Figlio e Spirito. Si tratta ora di definire e di dare un nome all'oggettività assoluta in quanto tale, alla sostanza unica di questa Trinità divina. Essa è una; ma non potendo essere una cosa fra tante, un oggetto particolare, è la sostanza universale o il *tutto nell'unità*. [...] Questa sostanza universale, quest'unità assoluta del tutto è la sapienza essenziale di Dio (*Khocmah, Σοφία*).”³¹⁸

Con questa definizione, Solov'ev si richiama ai proverbi di Salomone:

“Il Signore mi possedette come principio delle sue vie, preambolo alle sue opere dall'eternità. Dall'eterno fui costituita, dai primordi, dalle origini della terra.”³¹⁹

Nei scritti speculativi di tipo filosofico-religioso troviamo la definizione della Sofia come “l'umanità ideale, perfetta, eternamente inclusa nell'essere divino integrale ossia in Cristo.”³²⁰

In ogni organismo si trovano due tipi dell'unità – l'unità del principio attivo (il Verbo o Logos) e l'unità prodotta (Sofia):

“Nell'organismo divino di Cristo il principio unificante attivo, il principio esprime l'unità assolutamente esistente, è evidentemente il Verbo o Logos. L'unità del secondo tipo, l'unità prodotta, porta nella teosofia cristiana il nome di Sofia.”³²¹

³¹⁸ Solov'ev V., *La Russia e la Chiesa Universale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano, 1989, p. 180.

³¹⁹ Proverbi di Salomone, VIII, 22, 23. citati in ebraico in *ivi*.

³²⁰ Solov'ev V.S., *Sulla divinoumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano, 1990, p.152.

³²¹ *Ivi*, p. 146

Allo stesso modo, in cui si distingue l'assoluto (assolutamente esistente) dal suo contenuto (sostanza o idea), il Logos si distingue dalla Sofia. Ma sempre resterà il legame interiore tra i due, quindi pur distinti, sono uniti dal principio divino:

“La Sofia è il corpo divino, la materia della Divinità permeata dal principio dell'unità divina. Cristo che realizza ossia porta in sé questa unità, è il Logos e la Sofia in quanto organismo integrale divino, insieme universale e individuale.”³²²

Solov'ev precisa che l'idea della Sofia è anteriore al cristianesimo, nel quale è sempre rimasta presente. I *Proverbi* ci informano che la Sapienza (in ebraico Chochma) è esistita prima della creazione del mondo,³²³ mentre nel *Nuovo Testamento* la troveremo applicata direttamente a Cristo (in San Paolo).

Dal punto di vista filosofico, la Sofia coincide con la verità non esclusiva ma che tutto comprende e in questo senso corrisponde al principio di Unitotalità. La piena realizzazione dell'Unitotalità nella storia avviene tramite il Cristo che indica la strada all'uomo verso la divino-umanità.

12.4. La *Sophia* – il manoscritto oscuro

Il primo scritto dedicato al tema di Sofia, nel quale ricorrono gli insegnamenti cabalistici, dello gnosticismo e di Schelling, viene elaborato da Solov'ev tra il 1875 – 1876. Per noi sono interessanti soprattutto i capitoli in cui spiega i tre gradi d'amore e aggiunge delle precisazioni sul significato dell'amore ascendente e discendente, che mancano nei scritti successivi.

Con il titolo di *Sophia*, questo scritto esce nella sua lingua originale, il francese, solo nel 1978, grazie al lavoro di François Rouleau, il quale è riuscito a decifrare il manoscritto oscuro, pieno di abbreviazioni,

³²² Ivi

³²³ Solov'ev aggiunge tra le parentesi che si tratta del mondo naturale. Ivi.

interruzioni e incoerenze (non attribuibili a Solov'ev) causate da una cattiva numerazione dei fogli.³²⁴

In questo scritto troveremo esposti i primi semi delle convinzioni metafisiche e mistiche che saranno approfonditi nei lavori successivi. Al contrario delle correnti contrapposte dello scetticismo e dell'idealismo hegeliano, Solov'ev qui difende la possibilità della conoscenza metafisica piena e reale.

12.4.1. La possibilità della conoscenza metafisica

Nel primo capitolo della *Sophia*, intitolato “Il bisogno metafisico dell'uomo“, Solov'ev proclama che lo scopo di ogni attività umana sarebbe quello di soddisfare tutti i bisogni della natura umana. Il bisogno che a differenza degli animali appartiene esclusivamente all'uomo è quello di “agire moralmente, cioè secondo dei principi generali e universali e non sotto l'impulso degli istinti animali“ e quello di “conoscere la verità, cioè di conoscere le cose nella loro universalità e totalità e non nella loro realtà apparente, sempre parziale e passeggera.“³²⁵ Queste due parti costituiscono un unico bisogno perché sono identiche nella loro essenza e corrispondono ai due aspetti dell'essere spirituale dell'uomo, ossia all'aspetto soggettivo (morale) e l'aspetto oggettivo (intellettuale) che formano un'unica vita spirituale che mira al superamento della natura data. Questo bisogno di superare la natura apparente o immediata è il bisogno spirituale o bisogno metafisico.³²⁶

Quindi dal bisogno metafisico deriva l'attività intellettuale e morale che produce tutti i sistemi religiosi e filosofici. Ma non sono l'unica testimonianza del carattere metafisico dell'uomo. L'altra testimonianza di questo carattere è il fenomeno del riso:

³²⁴ Il testo decifrato da F. Rouleau si presentava pieno di interruzioni e di incoerenze che sono state risolte da Nikolaj Kotrel'ev, il quale si è accorto di una sbagliata numerazione dei fogli non attribuibile a Solov'ev. A. Kozyrov, il quale ha tradotto in russo il testo e originalmente si appoggiava sulla sistemazione fatta da Rouleau, ha preso in considerazione il lavoro successivo di Kotrel'ev, per cui ha aggiunto alcuni cambiamenti. La traduzione italiana si basa sul lavoro di Kotrel'ev e di Kozyrov.

³²⁵ Solov'ev V., *La Sophia*, in Solov'ev V., *La conoscenza integrale*, La Casa di Matriona, Seriate, 1998, p. 131.

³²⁶ Ivi, p. 132

“l’animale, completamente assorbito dalla realtà data, non può assumere un atteggiamento critico e negativo nei suoi confronti, ed è appunto per questo che non può ridere; il riso, infatti, presuppone uno stato libero: lo schiavo non ride.”³²⁷

Da questo Solov’ev deriva anche la distinzione tra la satira superficiale, che ha per ideale la stessa realtà fenomenica, perciò deride solamente un certo tipo di società di una certa epoca, e la vera satira che si prende gioco dello stato di tutta l’umanità e di tutta la realtà apparente.³²⁸

Un altro fenomeno della vita umana dal quale traspare la sua natura metafisica è quello dell’arte e della poesia. Ovviamente, Solov’ev non intende l’arte che imita la natura data.

Essa non deve copiare i fenomeni individuali ma deve avere un carattere generale e universale – senza però arrivare alle astrazioni pure:

“i soggetti dell’arte e della poesia sono delle realtà concrete, delle individualità, ma delle individualità universali e tipiche.”³²⁹

Un artista e un poeta deve essere ispirato per poter esprimere il mondo ideale di cui il nostro mondo è una brutta copia. Il mondo dell’arte è unito al nostro soltanto tramite la materia ma la forma è diversa.

In questa descrizione dell’arte Solov’ev richiama la critica platonica nel periodo in cui le belle arti producono solamente la copia della copia:

“nella nostra epoca, stupida e seria ad un tempo, la genialità divina è scomparsa, e con essa è scomparsa anche l’allegria sincera. Le opere delle belle arti che si producono ai nostri giorni non sono altro che copie delle copie, e se ancora si ride lo si fa solo per abitudine. Il solo portavoce dell’aspetto ideale dell’uomo che ancora venga riconosciuto è quello che ha la dose più piccola di idealità: la scienza positiva, il nemico giurato di ogni metafisica.”³³⁰

Per quanto riguarda il momento artistico, Solov’ev vive tra la finita epoca dell’oro durante la quale brillava Puskin, e l’epoca d’argento che rinasce

³²⁷ Ivi, p. 132

³²⁸ Ivi, p. 133

³²⁹ Ivi, p. 133

³³⁰ Ivi, p. 134

proprio grazie alle sue idee e il suo esempio. Solov'ev ha dovuto perseguire una lotta solitaria per l'apertura del mondo ideale. L'umanità è sempre nella fase dello sviluppo e questo vale anche per la possibilità di una conoscenza metafisica:

“l'umanità può essere incapace di una conoscenza metafisica esattamente come un bambino di pochi mesi è incapace di parlare.”³³¹

Nella definizione della metafisica “come la conoscenza dell'essere nella sua manifestazione diretta e completa, o dell'essere nella sua totalità” Solov'ev cerca di spiegare i termini “diretta” e “totalità”.³³²

Tutto ciò che conosciamo è una nostra percezione soggettiva o uno stato della nostra coscienza. Ma noi percepiamo due tipi di cose: quelle che esistono fuori di noi, per cui abbiamo bisogno il supporto dei nostri sensi, e gli stati interni. Attraverso la nostra esperienza interna conosciamo l'essere che è “una potenza o una forza di sentire, di pensare e volere.”³³³

Secondo Solov'ev, noi possiamo conoscere l'essere parziale attraverso la nostra propria esperienza, l'essere generale attraverso la ragione e anche gli esseri che stanno fuori da questo mondo e si trovano a contatto diretto sia con l'essere assoluto che con la nostra realtà. Questi esseri li possiamo conoscere soltanto per “*ispirazione*”: “l'organo della conoscenza è il pensiero concreto o l'intuizione, che ha il suo elemento materiale nell'*immaginazione* e il suo elemento formale nella dialettica.”³³⁴

Solov'ev spiega questa possibilità della conoscenza metafisica per convincerci che il principio assoluto che esiste in sé e indipendentemente da ogni essere, sia possibile di conoscerlo proprio perché si tratta del principio di ogni essere. Per cui il principio assoluto è anche presente in ogni cosa. Attraverso la sua manifestazione nei tre mondi, definiti da Solov'ev come il mondo divino, il mondo ideale e il mondo naturale, il principio assoluto cerca di realizzare l'unità:

“Nel primo mondo, l'unità sostanziale degli Esseri nello spirito è la loro unità attuale: si distinguono solo per unirsi immediatamente. La pluralità, la

³³¹ Ivi, p. 135

³³² Ivi, p. 142

³³³ Ivi, p. 143

³³⁴ Ivi, p. 146

divisione non è se non in potenza. L'atto è l'amore. Nel secondo mondo, gli esseri si distinguono idealmente, cioè attraverso l'atto primitivo dell'Intelligenza nello Spazio intelligibile. A questa pluralità ideale corrisponde l'unità ideale o l'ordine intelligibile. L'unità ideale non sopprime la pluralità. L'Intelligenza distingue per unire, ma in quest'unione come ideale la distinzione è conservata. Infine, nel terzo mondo, dato che la pluralità è reale o sensibile, l'unità deve essere anch'essa reale e sensibile.”³³⁵

Sul margine del manoscritto, Solov'ev ha schematizzato questa spiegazione:

| | | |
|---------|---------------|------------|
| Spirito | Intelligenza | Anima |
| Amore | Immaginazione | Sensazione |

L'amore è ciò che ci interessa più in questo schema e Solov'ev dedica in questo scritto un capitolo intitolato “Sui tre gradi dell'amore”.

12.4.2. Sui tre gradi dell'amore

Solov'ev chiama il Demiurgo il principe di questo mondo che si “impadronì del cristianesimo stesso e trasformò il regno dell'amore e dell'intelligenza mistica in un regno di giustizia esteriore in uno stato del ragionamento astratto”.³³⁶

Per approdare alla vera moralità è necessario disdegnare ogni morale condizionata e relativa. La giustizia di questo mondo separa gli uni dagli altri e l'unico modo per arrivare all'unione è quello di sostituire la legalità e ogni formalismo con l'amore:

“Lo scopo della morale è quello di unire gli esseri spirituali attraverso un legame libero ed intimo; il solo legame di questo genere è l'amore. La giustizia non unisce, essa dà a ciascuno ciò che gli appartiene e lo lascia per conto suo, separato da tutti gli altri. È evidente che l'amore è anche l'unico bene assoluto; [...]”³³⁷

Quindi l'amore secondo Solov'ev non si oppone solamente all'odio ma anche alla giustizia. Ma l'amore inteso come l'unico bene assoluto è la caritas. L'amore sessuale che sarà descritto nel *Significato dell'amore* come quello che riesce a sradicare l'egoismo dalla natura umana e può diventare il

³³⁵ Ivi, p. 152

³³⁶ Ivi, p. 157

³³⁷ Ivi, p. 158

mezzo per l'incarnazione della sostanza divina nel mondo³³⁸, nella *Sophia*, invece, viene descritto come l'egoismo allargato:

“L'amore reale e onnipotente è l'amore sessuale. Ma si tratta di un amore esclusivo; esso porta a fondare una società ristretta, la famiglia; dà una facile soddisfazione al bisogno morale dell'uomo, ma non lo porta più lontano. È soltanto un egoismo, allargato, certo, ma altrettanto esclusivo (e anche di più, dato che si crede di essere nel giusto e si vanta della propria moralità) del semplice egoismo.”³³⁹

Questa impostazione dell'amore erotico potrebbe sembrare diversa da quella espressa più tardi nel *Significato dell'amore*.

Secondo le indicazioni dei critici, è probabile che la visione dell'amore erotico è stata influenzata dalla esperienza diretta della passione infelice che Solov'ev aveva provato per S. M. Martynova e che era diventata anche la sua musa poetica. Mentre lo scritto *Sophia* è stato elaborato dopo le sue esperienze mistiche che Solov'ev descrive come gli incontri con la Sofia celeste.³⁴⁰ Ma dalle spiegazioni di Solov'ev fatte dopo l'esposizione dell'altro tipo dell'amore, quello universale, capiremo il ruolo complementare dell'amore sessuale.

Quindi all'amore esclusivo Solov'ev oppone l'amore universale, il quale però non ha la forza sufficiente per muovere la parte spirituale e animale dell'uomo:

“Per un altro verso, invece, l'amore che non è esclusivo, l'amore universale, l'amore per il tutto, che dal punto di vista teorico è *l'amor dei intellectualis* e dal punto di vista pratico è la filantropia, questo amore paga la propria universalità con la propria debolezza e la propria impotenza – qualcosa di freddo e di vago che soddisfa la coscienza e la ragione, ma non fa trepidare tutto l'essere spirituale e animale dell'uomo.”³⁴¹

³³⁸ “Nell'amore sessuale rettamente concepito e bene realizzato questa sostanza divina acquista un mezzo per la sua definitiva e suprema incarnazione nella vita individuale dell'uomo, [...]” Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 94.

³³⁹ Solov'ev V., *La Sophia*, in Solov'ev V., *La conoscenza integrale*, La Casa di Matriona, Seriate, 1998, p. 158.

³⁴⁰ Descritte nel poema *Tri svidania*.

³⁴¹ Solov'ev V., *La Sophia*, in Solov'ev V., *La conoscenza integrale*, La Casa di Matriona, Seriate, 1998, p. 158.

Questo tipo di amore Solov'ev l'ha notato nella attuale massoneria. L'amore perfetto deve comprendere entrambi questi tipi e per descriverlo Solov'ev usa di nuovo i termini dell'amore ascendente e dell'amore discendente nei quali viene unita la forza e la potenza naturale con l'universalità:

“Bisogna sapere che l'amore è di due tipi: l'amore ascendente, attraverso il quale amiamo un essere che ci è superiore e riceviamo da lui la ricchezza spirituale che esso possiede e che noi non possiamo raggiungere con le nostre forze; e l'amore discendente, attraverso il quale amiamo un essere inferiore al quale diamo la ricchezza spirituale che possediamo per averla ricevuta dal nostro amante superiore.”³⁴²

La perfezione dell'amore consiste nella compresenza di questi due tipi dell'amore. In Dio i due amori sono identici ma altri esseri possono ricevere l'universalità del loro amore indirettamente tramite l'amore ascendente.

Nel rapporto tra uomo e donna, Solov'ev presuppone l'inferiorità della donna perfetta paragonata all'uomo perfetto:

“Benché la donna perfetta sia superiore all'uomo imperfetto, tuttavia essa è sempre inferiore all'uomo perfetto, così che non v'è una donna al mondo che non possa trovare il proprio superiore in un uomo e che abbia bisogno di cercarlo fra gli dei.”³⁴³

Nel caso dell'uomo perfetto, proprio perché non trova la donna mortale superiore a lui, è costretto a cercarla in una dea:

“Un uomo superiore non può trovare una donna tale da poterla amare secondo l'amore ascendente e, se tuttavia questo amore è necessario per la perfezione morale, il suo oggetto, non potendo essere una donna mortale, deve essere una dea, cioè uno spirito femminile appartenente ad un ordine superiore.”³⁴⁴

Solov'ev, però, non intende il rapporto tra l'uomo perfetto e la donna perfetta nel senso coniugale ma piuttosto descrive una gerarchia che parte dai cosiddetti sacerdoti dell'umanità e si propaga verso le donne mortali e da esse verso i loro mariti:

³⁴² Ivi, p. 158

³⁴³ Ivi, p. 159

³⁴⁴ Ivi, p. 159

“Questi eletti dell’umanità formano la gerarchia universale, sono i veri sacerdoti dell’umanità. Nella società universale, essi formano la prima classe, quella dei perfetti. Le donne mortali, che essi amano immediatamente secondo l’amore discendente e i mariti di queste ultime (che esse amano secondo l’amore discendente³⁴⁵) formano la seconda classe, i mediatori. Il resto, infine, forma il corpo dei credenti.”³⁴⁶

Quindi Solov’ev mette in rilievo l’uomo nel ruolo di un sacerdote che riceve la possibilità di amare con l’amore discendente grazie alla sua partecipazione alla Sofia celeste che egli ama con l’amore ascendente. Nell’ultimo capitolo aggiunge delle spiegazioni per chiarire il ruolo di questi sacerdoti e il loro rapporto con la Sofia.

12.4.3. L’amore come il principio della religione dell’Anima

Il trattato si conclude con un capitolo dedicato a “La morale e la politica”. Solov’ev fa una distinzione tra l’amore del vecchio cristianesimo, il quale era limitato dal regno del Satana – il termine designante “la potenza dell’affermazione esclusiva dell’essere parziale, l’unità falsa o lo spirito falso”³⁴⁷ – e l’amore universale illimitato grazie alla comprensione dello “stesso Satana come un’attualità dell’anima”.³⁴⁸

L’amore diventa il principio della religione universale intesa da Solov’ev come la religione dell’Anima. L’opposto dell’amore è l’odio ma Solov’ev lo chiama sempre con il nome dell’amore, anche se nel senso negativo:

“Bisogna sapere che l’odio è soltanto una modificazione dell’amore e non ha un’origine indipendente. L’odio proviene dall’egoismo e l’egoismo è l’amore esclusivo di sé. Vi sono dunque due amori; l’amore negativo o l’odio e l’amore positivo o l’amore propriamente detto. L’amore positivo è assoluto, l’amore negativo è relativo.”³⁴⁹

³⁴⁵ Rouleau presume che Solov’ev si sia sbagliato e voleva mettere l’amore ascendente al posto del discendente. Ma il ragionamento fatto da Solov’ev sembra quasi che egli pone la donna perfetta nel ruolo salvifico che aiuta l’uomo imperfetto ad elevarsi grazie all’amore che riceve dall’amore discendente, caritatevole di un sacerdote e che lei trasmette al proprio coniuge, il quale, invece, la ama con l’amore ascendente, erotico.

³⁴⁶ Ivi, p.160

³⁴⁷ Ivi, p. 153

³⁴⁸ Ivi, p. 199

³⁴⁹ Ivi, p. 199

Quindi anche in questa spiegazione possiamo notare la tendenza di Solov'ev alla unitotalità la quale comprende l'assoluto e il relativo, l'eternità con il passeggero.

L'amore positivo qui viene ulteriormente distinto in altri tre gradi:

l'amore naturale, l'amore intellettuale, l'amore assoluto.

L'amore naturale è quello che ha le sue radici nell'amore sessuale ma poi si può estendere anche ad altri tipi di relazioni.

L'amore intellettuale comprende il patriotismo, l'amore dell'umanità e l'amore di Dio che corrisponde a "*l'amor Dei intellectualis*" di Spinoza – "l'ultima perfezione del secondo grado".³⁵⁰

Al terzo grado, nell'amore assoluto, vengono sintetizzate le altre due forme, per cui "esso deve avere per oggetto un essere individuale che sia presente al senso, ma che rappresenti un principio universale o sia l'incarnazione di questo principio."³⁵¹

La perfezione è collegata con il massimo grado dell'universalità, per cui gli esseri più perfetti sono quelli che si avvicinano a questo ultimo grado.³⁵²

Solov'ev aggiunge delle ulteriori spiegazioni al capitolo precedente dedicato ai "Tre gradi d'amore", dove aveva accennato all'amore gerarchico nel quale assumono un ruolo importante gli eletti dell'umanità:

"Ora, quando un essere ama un altro che gli è superiore, quest'ultimo è per lui non solo un oggetto di amore fisico, ma anche un principio di vita universale; ma ogni principio di vita, se è veramente fatto proprio deve produrre dei frutti o essere realizzato. E attraverso che cosa può essere realizzato nel nostro caso se non attraverso il fatto che l'essere relativamente inferiore, ricevendo dal suo amante che gli è superiore (i gradi, infatti, sono relativi). In questo senso il suo amore per essere completo deve essere doppio, così che l'unità gamica è per lo meno trina. Ogni essere è in rapporto di amore con due esseri: uno che esso ama secondo l'amore ascendente e l'altro che ama secondo l'amore discendente. Ma siccome la quantità è inversamente proporzionale alla perfezione e siccome l'essere perfetto è unico, ne consegue che gli oggetti dell'amore discendente sono

³⁵⁰ Ivi, p.199

³⁵¹ Ivi, p. 199

³⁵² Nella traduzione italiana troviamo la frase: "I diversi esseri rappresentano i diversi gradi di perfezione, siccome la perfezione consiste nell'universalità, dell'universalità." Ma il termine "universalità" è stato proposto da Kotrelev-Kozyrev al posto dell'"individualità" della edizione di F. Rouleau.

sempre più numerosi di quelli dell'amore ascendente. L'oggetto supremo di quest'ultimo è unico, è Sofia."³⁵³

Il motivo per cui l'uomo e non la donna assume il ruolo di sacerdote supremo è proprio perché l'oggetto dell'amore deve essere del principio opposto e la Sofia è il principio femminile di Dio. Questi uomini eletti la amano con l'amore ascendente, ricevendo da lei l'amore discendente. I sacerdoti, poi sono amati con amore ascendente da una più grande quantità di donne, alle quali trasmettono l'amore discendente. Le donne poi sono oggetto dell'amore ascendente da parte degli uomini, i quali vengono ricambiati con l'amore discendente.

Questa gerarchia d'amore si rispecchia sulla gerarchia dell'ordine della Chiesa universale alla quale aspira Solov'ev:

“Tra gli eletti del primo ordine, uno solo è nel rapporto intimo con Sofia, ed è il grande sacerdote dell'umanità. Gli altri sono i patriarchi della Chiesa universale o i sacerdoti del primo grado. Il secondo ordine, che è composto da donne, forma il primo consiglio. Poi viene il terzo ordine (il secondo ordine maschile) che dà i sacerdoti del secondo grado o i metropoliti della Chiesa universale. Il terzo ordine è costituito dagli arcivescovi, il quarto dai vescovi, il quinto dai decani, il sesto dai sacerdoti propriamente detti, il settimo dai diaconi, l'ottavo dai credenti, il nono dai catecumeni, il decimo dai neofiti. Ogni ordine maschile ha un consiglio corrispondente formato dall'ordine femminile.”³⁵⁴

Solov'ev continua nella esposizione dei vari gradi per arrivare a quello inferiore, formato dalla famiglia:

“La famiglia è così soltanto il grado inferiore della scala sociale e gli individui dei gradi superiori non possono possedere una famiglia propriamente detta.”³⁵⁵

Solov'ev aveva sempre in mente questo ideale dell'organizzazione sociale – anche nel periodo cosiddetto “teocratico” (1881 – 1889) durante il quale si è dedicato all'opera di riunificazione delle Chiese. Durante questo periodo Solov'ev si è anche avvicinato alla Chiesa cattolica, senza, però, abbandonare quella russo-ortodossa. Lo scritto più importante di questo

³⁵³ Ivi, pp. 199 – 200

³⁵⁴ Ivi, p. 200

³⁵⁵ Ivi, p. 200

periodo è *La Russia e la Chiesa universale* del 1888, apparso in francese a Parigi, in quanto sia stato bloccato dalla censura zarista.

Dobbiamo tenere a mente questo ordinamento sociale anche nel capitolo conclusivo del *Significato dell'amore* per poter comprendere maggiormente il rapporto *sizigico* che dovrà instaurare l'individuo con l'ambiente naturale, cosmico e sociale.

13. L'UNITA' SIZIGICA DELL'AMORE CON L'ESSENZA DELLA VITA UNIVERSALE

“Lo scopo superiore dell'amore, che oltrepassa il tempo,
è la solidale restaurazione (incarnazione) negli amanti
dell'immagine di Dio o della vergine celeste, fattasi
per gli uomini principio incorporeo; un'incarnazione
in cui entrambi rinascono come figli di Dio.”

Baader, *Filosofia erotica*

Nell'ultimo saggio appare un termine nuovo – quello della *sizigia* o connubio. Solov'ev lo riprende dallo gnosticismo specificando, però, di utilizzarlo in un altro senso.³⁵⁶ Come ci viene comunicato nella conclusione, lo scopo che Solov'ev si era prefissato di voler esprimere tramite il trattato *Senso dell'amore* è quello di collegare “nell'idea della sizigia universale l'amore (individuale e sessuale) con la vera essenza della vita universale”. Per cui l'unificazione del maschile e femminile diventa solo il primo passo verso la reintegrazione dell'individuo con il suo ambiente sociale e cosmico. L'uomo non avrebbe mai potuto essere felice nella propria reintegrazione se anche il resto del mondo non avrebbe raggiunto la piena restaurazione:

“Proviamo a fare una supposizione assolutamente fantastica, supponiamo cioè che un uomo abbia talmente rafforzato il proprio spirito attraverso una concentrazione metodica della coscienza e della volontà e che abbia talmente purificato la propria natura corporea attraverso un incessante ed eroico esercizio ascetico, al punto da aver realmente restaurato (per sé e per quell'altro essere che è il suo indispensabile complemento) l'autentica integrità dell'individualità umana e tanto da aver raggiunto la piena spiritualizzazione e l'immortalità. Questa individualità rigenerata potrà forse rallegrarsi della propria solitaria beatitudine in mezzo a un mondo dove tutto soffre e perisce come prima?”³⁵⁷

³⁵⁶ A proposito dell'uso del termine *sizigia*, Solov'ev aggiunge in una nota: “Sono costretto a introdurre questa nuova espressione non trovandone un'altra migliore nella terminologia corrente. Vorrei far notare che gli gnostici utilizzarono il termine *sizigia* in un altro senso e che, generalmente parlando, l'utilizzazione di un certo termine da parte di eretici non lo rende per ciò stesso eretico.” Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 105.

³⁵⁷ Ivi, pp. 99 – 100.

Da ciò è evidente che la reintegrazione della singola individualità non è il punto d'arrivo ma solo il passaggio verso la reintegrazione più ampia, universale.

Nella *Russia e la Chiesa universale* Solov'ev riassume lo scopo dell'amore che mira ad una triplice unione:

“L'opera dell'amore è l'*integrazione* dell'uomo e, attraverso l'uomo, di tutta l'esistenza creata. Quella che deve essere realizzata qui è una triplice unione. Si tratta 1) di reintegrare l'uomo individuale unendolo con un'unione autentica ed eterna al suo complemento naturale, la donna. Si tratta 2) di reintegrare l'uomo sociale riunificando, con un'unione stabile e precisa, l'individuo e la collettività umana. Si tratta 3) di reintegrare l'uomo universale restaurando la sua unione viva e profonda con tutta la natura del mondo, che è appunto il corpo organico dell'umanità.”³⁵⁸

Nel *Significato dell'amore* Solov'ev riprende la stessa divisione fatta tre anni prima nello scritto appena citato utilizzando il termine nuovo di *sizigia* per esprimere la triplice unione. Quindi, da una parte l'uomo deve instaurare il rapporto di sizigia sia con il suo ambiente sociale immediato, con il suo popolo e con tutta l'umanità, dall'altra lo stesso connubio deve avvenire tra l'uomo e la natura. Soprattutto quest'ultima veniva considerata fino ai tempi di Solov'ev “o la madre autoritaria e dispotica di un'umanità minorenni o una estranea a essa asservita, una cosa.”³⁵⁹ Solamente i poeti autentici – e in questo saggio Solov'ev cita i vari versi di A. A. Fet – erano in grado di percepire la sua bellezza.

Solov'ev cerca di aiutare la comprensione anche scientifica della tendenza unitotale che si propaga attraverso tutto il mondo materiale.

D'accordo con Boehme, Baader considera la metà più alta dell'amore la reintegrazione o l'incarnazione della divina Sofia, la quale è volata via dall'umanità dopo la sua caduta. Per l'uomo essa assume l'immagine dell'amata donna, e viceversa. Gli amanti devono incarnare Sofia e creare un androgino.

³⁵⁸ Solov'ev V., *La Russia e la Chiesa Universale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano, 1989, p. 235.

³⁵⁹ Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 106.

Solov'ev elabora le idee di Boehme e Baader, tentando di essere d'accordo con il loro insegnamento. È caratteristico lo spirito generale degli articoli: parlando della trasformazione, l'autore non nomina né la chiesa, né il cristianesimo. Il fondamento lo trova nella libera teosofia di Swedenborg. Non è la fede in Cristo, ma "l'idea della *sizigia* universale" sta alla base della resurrezione. E alla fine, l'insegnamento sui "reali accoppiamenti fisico - spirituali" sono più vicini all'occultismo che alla mistica cristiana.³⁶⁰

13.1. Il superamento dell'impenetrabilità della materia per l'incarnazione dell'idea unitotale

Tutto il mondo reale sussiste per Solov'ev nelle incarnazioni dell'idea unitotale. Per mostrarci ciò, egli fa l'esempio della forza gravitazionale e dell'etere.³⁶¹ Solov'ev utilizza le conoscenze della fisica del tempo per poter mostrare il modo in cui le realizzazioni dell'idea unitotale combattono l'impenetrabilità della materia. Anche perché il processo storico dell'umanità porta a compimento ciò che è stato iniziato con il processo cosmico nel mondo della natura. Quindi l'idea unitotale deve vincere la doppia impenetrabilità dei corpi e dei fenomeni, ossia l'impenetrabilità nel tempo, la quale elimina il momento precedente dalla sua esistenza, e l'impenetrabilità nello spazio che non permette ai due corpi di occupare lo

³⁶⁰ K. Mocuškij, *op. cit.*, p. 203

³⁶¹ Nel 1890 Maxwell descrive la nascita del concetto di etere: "L'ipotesi di un etere è stata sostenuta da diversi pensatori per ragioni molto differenti. Per coloro che sostenevano l'esistenza di un pieno come principio filosofico, l'orrore della natura per il vuoto era una ragione sufficiente per immaginare un etere che pervade ogni cosa, anche se tutte le prove fossero contro di esso. Per Descartes, che fece dell'estensione l'unica proprietà essenziale della materia, e della materia una condizione necessaria dell'estensione, il solo fatto che esistano dei corpi distanti l'uno dall'altro provava l'esistenza di un mezzo continuo interposto. Ma a parte queste alte istanze metafisiche a favore di un mezzo, gli eteri erano chiamati a svolgere le funzioni più diverse. Vennero immaginati eteri per farvi navigare i pianeti, per dar corpo ad atmosfere elettriche ed effluvi magnetici, per trasmettere le sensazioni da una parte del corpo all'altra, e così via, fino a un punto in cui tutto lo spazio si trovò riempito tre o quattro volte di eteri. [...] Il solo etere che è sopravvissuto fino a noi è quello immaginato da Huygens per spiegare la propagazione della luce. Le prove a favore di un etere che veicola la luce sono andate accumulandosi a mano a mano che venivano scoperti nuovi fenomeni luminosi e altri tipi di radiazioni; si è inoltre scoperto che le proprietà di questo mezzo, quali si deducono dai fenomeni luminosi, sono esattamente quelle necessarie per spiegare i fenomeni elettromagnetici." Maxwell J. C., "Campo ed etere", in Einstein A., *Relatività: esposizione divulgativa*, Universale Bollati Boringhieri, Torino 2004, pp. 265 – 266.

stesso posto. Così il nostro mondo è costituito dai momenti e dalle parti che si escludono a vicenda. Su questa frammentazione poggia anche il nostro essere individuale. Il fine del processo universale è proprio quello di vincere questa separazione.

Nel nostro mondo esistono dei fenomeni che agiscono in modo contrario rispetto a questa esclusione spazio-temporale come avviene ad esempio nel caso della gravitazione universale nella quale le singole parti non solo non si escludono ma addirittura cercano di includersi l'uno nell'altro:

“Il corpo universale, che è stato costituito in base alla legge antimateriale (e quindi, dal punto di vista del materialismo, antinaturale) della gravitazione, è una totalità reale-ideale, psicofisica o, addirittura, (secondo l'idea di Newton sul *sensorium Dei*) un *corpo mistico*.”³⁶²

Quindi l'uomo deve comprendere di essere parte di un processo il quale attraversa tutta la natura e tutta la società e l'individuo deve riuscire a stabilire questo rapporto di sизigia con essi.

Nel primo passo l'uomo deve riuscire ad instaurare un rapporto duraturo con il suo complemento ideale. Per impedire il nascondimento dell'ideale che appare nei primi momenti di pathos amoroso, Solov'ev cerca di individuare la causa di questa sparizione.

13.2. La restaurazione dell'ordine

In un capitolo precedente, Solov'ev già aveva trattato la causa principale per cui l'idea assoluta dell'oggetto d'amore ritorna a nascondersi, ossia quella della “deformazione dello stesso rapporto amoroso”.³⁶³

E questa deformazione inizia subito all'inizio dell'innamoramento in quanto l'amante cerca subito utilizzare le energie provenienti dalle sfere superiori per adattarsi più comodamente alla realtà dalla quale invece l'amore ha cercato di sollevarci:

“La buona novella che ci viene dal paradiso perduto, l'annuncio della possibilità della sua restaurazione, noi la recepiamo come l'invito alla nostra

³⁶² Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988, p. 102.

³⁶³ Ivi, p. 97

definitiva *naturalizzazione* nella terra d'esilio, come l'invito di assicurarci il più presto possibile la piena proprietà, per noi e per i nostri discendenti, del nostro piccolo possedimento con tutte le sue tribolazioni e con tutte le sue spine."³⁶⁴

Tale accomodamento porta solamente ad un egoismo a due, poi a tre e così via ma il limite personale non viene superato. L'immagine del mondo superiore comincia a deformarsi nel momento in cui si cerca di trasportarla nel mondo materiale per cui si deforma l'ordine secondo cui dovrebbe realizzarsi l'unione amorosa. Il suo fondamento mistico viene dimenticato come se fosse un'illusione passeggera e l'unione fisica viene messa al suo posto:

“Questa unione fisica, che dovrebbe essere l'ultima e che invece è stata messa al posto della prima ed è stata in tal modo privata del suo significato *umano* e ridotta a quello animale, non solo rende l'amore impotente di fronte alla morte, ma diventa essa stessa inevitabilmente la tomba morale dell'amore molto prima che la tomba reale inghiotta i corpi degli amanti nella loro fisicità.”³⁶⁵

Il primo passo per uscire da questo ordine di cose è il suo riconoscimento come anormale. L'uomo deve riconoscere l'esistenza di un altro ordine interiore al quale deve essere subordinato tutto ciò che è esteriore e casuale. Il riconoscimento non basta farlo verbalmente ma soprattutto attraverso una fede consapevole: all'esperienza dei sensi esterni deve essere contrapposta l'esperienza della fede nell'amore.

La croce che deve assumersi l'amore autentico per poter raggiungere la beatitudine è quella di un “atto di eroismo morale” come viene inteso l'impegno matrimoniale.³⁶⁶

La fede religiosa e l'eroismo morale difendono l'uomo dall'assorbimento totale dell'ambiente materiale circostante ma non sono sufficienti per trionfare sulla morte.

Il problema che deve essere affrontato dall'amore autentico è quello dell'isolamento materiale di due esseri che si completano interiormente. La condizione per poter rigenerare la propria vita individuale è la vita in

³⁶⁴ Ivi, p. 97

³⁶⁵ Ivi

³⁶⁶ Ivi, p. 98

comunione con tutti. L'uomo "ha il diritto e il dovere di difendere la propria individualità dalla crudele legge della vita generale, ma non di separare il proprio bene dal vero bene di tutti gli esseri viventi."³⁶⁷

Proprio quando una coppia si isola dal resto dell'umanità avviene la morte dell'amore. La nostra rigenerazione è connessa con la rigenerazione di tutto l'universo, il quale progredisce insieme all'attività personale ispirata dalla verità:

"La nostra attività personale, se è ispirata a verità, è un'opera comune di tutto il mondo, e cioè la realizzazione e l'individualizzazione dell'idea unitotale e la spiritualizzazione della materia."³⁶⁸

Solov'ev conclude il suo trattato con le indicazioni sulla bellezza naturale con la quale l'idea divina avrebbe rivestito il mondo materiale. Ma questo rivestimento è solamente esteriore per cui lo scopo dell'umanità sarebbe la trasformazione della bellezza naturale in una bellezza eterna attraverso la quale la fine della natura non sarebbe più la morte ma la vita:

"attraverso l'umanità, attraverso l'azione della coscienza razionale universale dell'umanità, l'idea divina deve penetrare *fin nell'intimo* di questo regno per vivificare la natura e renderne eterna la bellezza."³⁶⁹

Solov'ev conclude il saggio con l'indicazione dello scopo che si aveva prefisso di trasmettere al lettore, ossia quello di unire l'amore individuale e sessuale con la vera essenza della vita universale tramite l'idea della sizigia. In questo senso è possibile concludere che l'originalità di Solov'ev non si trova nell'argomento affrontato, ossia nell'amore erotico, ma nella sua forma sistematica in cui egli tenta di affrontare questo tipo di amore come mezzo per raggiungere l'unitotalità perduta non del solo uomo ma di tutto l'universo. L'uomo ha però una capacità unica rispetto al resto del mondo vivente ed è quella di assolvere un lavoro consapevole per unificare tutte le potenzialità che si sono frammentate nelle singole coscienze diventando dei semi inconsapevoli.

³⁶⁷ Ivi, p. 99

³⁶⁸ Ivi, p. 100

³⁶⁹ Ivi, p. 106

E ogni lavoro sulla singola coscienza umana può ampliare la coscienza universale che deve unirsi al mondo ideale, divino attraverso l'amore. Ma non si tratta solamente dell'amore erotico, inteso come il movimento ascendente che parte dall'uomo verso il divino. L'uomo deve essere aiutato dall'amore discendente, agapico, che parte dalla sfera superiore a quella nostra in cui viviamo.

Nello scritto il *Significato dell'amore*, Solov'ev apre la strada ad un lavoro consapevole verso l'unificazione unitotale – come egli chiama la Verità. Anche se l'uomo deve essere cosciente di non poter affrontare questo tipo di lavoro da solo, nello stesso momento Solov'ev insiste sul lavoro individuale di ogni singolo uomo il quale non deve aspettare passivamente la conclusione dei tempi. L'uomo deve attivare tutte le forze in sé e unirle al resto dell'umanità. Il lavoro comunitario fa parte dello sforzo umano. Il singolo uomo non può rimanere chiuso nella propria individualità, anche se fosse riuscito ad integrare entrambi i principi – il maschile e il femminile – che sono solamente il primo passo che l'uomo deve fare con l'aiuto dell'eros. L'uomo non può raggiungere la beatitudine in una società ristretta – per questo Solov'ev critica la famiglia chiusa in se stessa – ma deve ampliare al resto dell'umanità le proprie energie ricevute nello stato della integralità.

Ma ancora non è sufficiente l'integrazione del singolo uomo con il resto dell'umanità perché il suo compito è più alto: tutta la società umana deve unirsi al cosmo nel suo insieme in un vivente rapporto *syzigico*. Per esprimere questo rapporto di unione del cielo con la terra, Solov'ev usa un termine gnostico di *sizigia* (coppia originaria) perché non aveva trovato nessun altro, anche se esplicitamente ci informa di non aver ripreso il suo significato originario.

Considerando l'importanza su tutto il filone dei filosofi religiosi russi successivi, il lavoro di Solov'ev non è stato ancora sufficientemente apprezzato né nella Russia né in Occidente dove è più conosciuto per i suoi tentativi di unificare tutte le Chiese cristiane. Il periodo cosiddetto erotico, durante il quale Solov'ev vuole trasmettere l'importanza dell'amore sessuale è un piccolo capitolo che comprende pochi anni prima della morte. Ma l'amore ha avuto un ruolo centrale anche fuori delle sue elaborazioni

teoriche ed egli stesso era l'esempio vivente della applicazione della visione erotica nel mondo reale, quella che non sia riuscita a Platone nel periodo pre-cristiano. Così attraverso l'esempio non solo teorico ma anche quello pratico, Vladimir Solov'ev ha lasciato all'umanità la chiave per aprire la strada verso la Verità unitotale.

BIBLIOGRAFIA

1. Opere di Vl. S. Solov'ev

In lingua russa:

Literaturnaja kritika, Sovremennik, Moskva, 1990

Pis'ma, Peterburg, Vremja, 1923

Sobranie Socinenij Vladimira Solov'eva, voll. I-XII, Bruxelles, "Zizn' s Bogom", Foyer Oriental Chrétien, 1966 - 1969

Stichotvorenija i sutocnye p'esy, Sovetskij pisatel', Leningrad, 1974

Stichotvorenija, Prosa, Pis'ma, Vospominania sovremennikov, Moskovskij rabocij, Moskva, 1990

Filosofija iskustva i literaturnaja kritika, Iskustvo, Moskva, 1991

In lingua italiana:

Solov'ev V., *Filosofia teoretica*, Giappichelli, Torino, 1978

Solov'ev V., *I fondamenti spirituali della vita*, Lipa, Roma, 1998

Solov'ev V., *Il bene nella natura umana*, G.B.Paravia&C., Torino, 1925

Solov'ev V., *Il significato dell'amore e altri scritti*, La casa di Matriona, Milano 1988

Solov'ev V., *Islam ed ebraismo*, La Casa di Matriona, Seriate, 2002

Solov'ev V., *I tre dialoghi e il Racconto dell'Anticristo*, Marietti, Genova, 1996

Solov'ev V., *La conoscenza integrale*, La Casa di Matriona, Seriate, 1998

Solov'ev V., *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano, 1989

Solov'ev V., *La Russia e la Chiesa Universale e altri scritti*, La Casa di Matriona, Milano, 1989

Solov'ev V., *La Sofia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1977

Solov'ev V., *Poesie*, a cura di L. Pacini Savoj, Firenze, Fussi, 1949

Solov'ev V.S. *Scritti di estetica*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1995

Solov'ev V.S., *Sulla divinoumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano, 1990

In lingua ceca:

Solov'ev V., *Cteni o boholidstvi*, Refugium, Velehrad, 2000

Solov'ev V., *Duchovni zaklady zivota*, Refugium, Velehrad, 1996

Solov'ev V., *Idea nadcloveka*, Votobia, Olomouc, 1997

Solov'ev V., *Krasa v prirode, Obecný smysl umeni, Smysl lasky*, Refugium, Velehrad, 2000

Solov'ev V., *Ospravedlneni dobra*, Refugium, Velehrad, 2002

Solov'ev V., *Teoreticka filosofie*, Refugium, Velehrad, 2006

Solov'ev V., *Kritika abstraktnich principu*, Refugium, Velehrad, 2003

Solov'ev V., *Vybrane stati II. Mytologicky proces. Prvobytné pohanství*, Refugium, Olomouc, 2007

Solov'ev V., Rozanov V. V., Leont'jev K. N., Bulgakov S. N., Berd'ajev N. A., Frank S. L., Losskij N. O. *Velký inkvizitor. Nad textem F. M. Dostojevského*. Refugium, Velehrad, 2000

2. Opere di critica

Asnagli A., *L'amante della Sofia. Vita e pensiero di Vl. S. Solov'ev*, Coop. Ed. Nuova Stampa, Milano, 1990

Bosco N., *Vladimir Solov'ev. Ripensare il cristianesimo*, Rosenberg & Sellier, 1999

Cioran S. D., *Vladimir Solov'ev and the knighthood of the divine Sophia*, Wilfrid Laurier University Press, Waterloo, Ontario, Canada, 1977

D'Herbigny M., *L'avvenire religioso russo nel pensiero di Vladimiro Soloviev*, Morcelliana, Brescia, 1928

Faradzev K., *Vladimir Solov'ev: mifologija obraza*, Agraf, Moskva, 2000

- Lopatin L.M., *Pamjati Vl.S.Solov'eva in Kniga o Vladimire Solov'eva*, Sovetskij pisatel', Moskva, 1991
- Moculskij K., *Vladimir Solov'ev – Zizn' i učenje*, Ymca – Press, Parigi, 1951
- Munzer E., *Solovyev Prophet of Russian-Western Unity*, Hollis & Carter, London, 1956
- Piovesana G., Tenace M., *L'Anticristo. Con la traduzione del saggio di Solov'ev*, Lipa Edizioni, Roma, 1995
- Solov'ev S.M., *Zizn' i tvorčeskaja evoljucija Vladimira Solov'eva*, Brussel, 1977
- Tenace M., *La Bellezza unità spirituale*, Lipa, Roma, 1994

3. Bibliografia generale

- Abbagnano N., *Storia della filosofia, vol. I. La filosofia antica*. TEA, Milano 1995
- Aristotele, *Metafisica*, Bompiani, Milano 2003
- Armstrong A. H., *Introduzione alla filosofia antica*, il Mulino, Bologna, 1999
- Baader F. von, *Filosofia erotica*, Rusconi, Milano 1982
- Balthasar H.U. von, *Gloria, Una estetica teologica*, vol. 3 – *Stili laicali*, Jaca Book, Milano, 1976
- Benedetto XVI, *Deus Caritas Est*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2006
- Berdjaev N. A., *Filosofia dello spirito libero*, San Paolo, Roma, 1997
- Berdjaev N. A., *L'idea russa, I problemi fondamentali del pensiero russo (XIX e inizio XX secolo)*, Mursia, Milano, 1992
- Belyj A., *Gli spettri del caos*, Guerini e associati, Milano, 1989
- Bibbia (La)*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano), 1998
- Bosco N., *L'Europa e il suo oriente. La spiritualità del Cristianesimo orientale*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1993

- Bosco N., *Vladimir Solov'ev. Ripensare il cristianesimo*. Rosenberg&Sellier, Torino 1999
- Bulgakov S.N., *L'Agnello di Dio*, Città Nuova Editrice, Roma, 1990
- Bulgakov S.N., *La luce senza tramonto*, Lipa, Roma, 2002
- Chevalier J., Gheerbrant A., *Dizionario dei simboli*, BUR, Milano, 2001
- Cioffi F., Luppi G., Vigorelli A., Zanette E., *Il testo filosofico 2 (L'età moderna)*, Mondadori, Pioltello (Milano), 1997
- David, Z. V., "The influence of Jacob Boehme on Russian religious thought", in *Slavic Review*, vol. 21, n. 1 (Mar., 1962), pp. 43 – 64. Published by: The American Association for the advancement of Slavic studies.
- Dietzfelbinger K., *Skoly mysterii*, Volvox Globator, Praha, 2001
- Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*, Rusconi, Milano, 1999
- Dalla Sofia al New Age*, a cura del centro Aletti, Lipa, Roma, 1995
- Einstein A., *Relatività: esposizione divulgativa*, Universale Bollati Boringhieri, Torino 2004
- Eliade M., *Mefisto e androgyn*, Oikumene, Praha, 1997
- Ermete Trismegisto, *Corpus Hermeticum*, BUR, Milano, 2002
- Evdokimov P., *La donna e la salvezza del mondo*, Jaca Book, Milano, 1989
- Evdokimov P. N., *Cristo nel pensiero russo*, Città Nuova Editrice, Roma, 1972
- Faivre A., Hutin S., Séguy J., *Esoterismo, spiritismo, massoneria*, a cura di Henri – Charles Puech, Laterza, Oscar saggi, 1994
- Faivre A., Tristan F. (a cura di), *Androgino*, ECIG, Genova, 1991
- Filone, *Commentario allegorico alla Bibbia*, Rusconi, Milano 1994
- Ficino M., *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone*. SE, Milano, 1998
- Florenskij P.A., *Iconostas*, L.Marek, Brno, 2000
- Florenskij P.A., *La colonna e il fondamento della verità*, Milano, Rusconi Editore, 1974
- Florovskij G., *Vie della teologia russa*, Marietti, Genova, 1987
- Frank S. L., *Il pensiero religioso russo. Da Tolstoj a Losskij*, Vita e pensiero, Milano, 1977
- Grant R. M., *Gnosticismo e cristianesimo primitivo*, Mulino, Bologna, 1976
- Hérodotos, *Dejiny*, Academia, Praha, 2004

- Jonas H., *Lo gnosticismo*, SEI, Torino, 2002
- Kerényi K., Jung C. G., *Veda o mytologii*. Nakladatelstvi Tomase Janecka, Brno, 1997
- Koyré A., *Introduzione a Platone*. Editori Riuniti, Roma, 1996
- Kozyrev A. P., *Smysl ljubvi v filosofii Vladimira Solov'eva i gnosticeskije paraleli*. Voprosy filosofii, 1995, n. 7, pp. 59 – 78
- Kristeller P. O., *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, Donzelli Editore, Roma, 2005
- Lami A. a cura di, *I presocratici*, BUR, Milano 2005
- Lo Gatto E. (a cura di), *I protagonisti della letteratura russa dal XVIII al XX sec.*, Bompiani, Milano, 1958
- Lo Gatto E., *Storia della letteratura russa*, Sansoni, Firenze, 1992
- Lossky V., *La teologia mistica della chiesa d'oriente*, EDB, Bologna, 1990
- Losskij N. O., *Dejiny ruske filosofie*. Refugium, Olomouc 2004
- Meinvielle J., *Influsso dello gnosticismo ebraico in ambiente cristiano*, Sacra Fraternitas Aurigarum, Urbe, 1988
- Meyendorff J., *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Gribaudi, Milano, 1997
- Mirskij D.P., *Storia della letteratura russa*, Garzanti, Milano, 1977
- Mondin B., *Storia della Metafisica*, vol. 2, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1998
- Nyrgren A., *Agape and Eros*, SPCK, London, 1953
- Piovesana G., *Storia del pensiero filosofico russo*, Milano, 1992
- Platon, *Symposion*, Oikumene, Praha, 2005
- Platone, *Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano, 1994
- Platone, *Fedro*, Mursia, Milano, 1984
- Plotino, *Enneadi*, Rusconi, Milano, 1999
- Poggioli R., *Il fiore del verso russo*, Oscar Mondadori, Verona, 1968
- Poggioli R., *I lirici russi, :1890-1930. Panorama storico-critico*, Lericci editori, Milano, 1964
- Radlov E., *Storia della filosofia russa*, Casa Editrice Alberto Stock, Roma, 1925
- Reale G., *Platon*, Oikumene, Praha, 2005
- Reale G., *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*. BUR, Milano, 2004

- Reale G., *Eros. Demone mediatore. Il gioco delle maschere nel Simposio di Platone*. Tascabili Bompiani, Milano, 2005
- Ripellino A.M., *Poesia rusa del Novecento*, Feltrinelli Editore, Milano, 1960
- Rossi P., Viano C. A., *Storia della filosofia. I. L'Antichità*. Laterza, Roma, 1993
- Sant'Agostino, *Le confessioni*. Marietti, Genova, 1997
- Schelling F. W. J., *Filosofia della Rivelazione*, Rusconi, Milano, 1997
- Scholem G., *Alchimia e Kabbalah*, Einaudi, Torino,
- Scholem G., *Le grandi correnti della mistica ebraica*, Einaudi, Torino, 1993
- Schopenhauer A., *Svet jako vule a predstava II*, ntp, Pelhrimov, 1997
- Seneca, *Tutti gli scritti*. A cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1994
- Spidlik T., *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma, 1995
- Spidlik T., Rupnik M. I., *La fede secondo le icone*, Lipa, Roma, 2000
- Storia della filosofia*, vol.IX, casa editrice dr.Francesco Vallardi, Milano, 1975-76
- Storia della filosofia – l'Ottocento*, Laterza, Roma – Bari, 1997
- Strada V. (a cura di), *Filosofia, religione e letteratura in Russia all'inizio del XX secolo*, Atti del Convegno 3-4 luglio 1989, Istituto suor Orsola Benincasa, Guida Editori, Napoli, 1993
- Swedenborg E., *Manzelska laska*, Ostrava, 2001
- Tilliette X., *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Morcelliana, Brescia, 2001
- Zen'kovskij V., *Istorija ruskoj filosofii*, Exmo-press, Charkov: Folio, 2001
- Zernov N., *Il Cristianesimo orientale*, Oscar Mondadori, Milano, 1990