

**Chiliasmo ed escatologia: l'apocalittica nella filosofia russa.**  
**V. Solov'ev e L. Šestov sugli ultimi tempi.**  
J. Voskressenskaia

Giornale Critico di Storia delle Idee, L'INIZIO E LA FINE II, Anno 4, numero 7, 2012 / ISSN 2240-7995 / ISBN: 978-88-96732-67-0

**ERRATA CORRIGE**

(il testo è una rivisitazione dell'articolo pubblicato, include alcune correzioni degli errori presenti nella redazione originale)

**L'attesa e la storia**

La filosofia russa del cosiddetto Secolo d'Argento è innanzitutto ed innegabilmente una filosofia della religione. In questo periodo, incredibilmente florido per il pensiero, che va dalla seconda metà del XIX sec. ai primi decenni del XX sec., rinasce l'interesse verso le questioni più antiche, alla luce di una trattazione fortemente cristiana. Da qui, anche la ripresa del tema della creazione del mondo e del suo destino: di un inizio e di una fine che non possono che essere letti come figure dell'orizzonte genesiaco-apocalittico.

Seguendo la divisione suggerita da S. Bulgakov (1871-1944) [1], uno dei grandi protagonisti di questa celebre generazione filosofica, potremmo tracciare una demarcazione tra due tipi di posizioni che prevalevano all'interno delle discussioni sul tema dell'origine e del tramonto della storia. Ci riferiremo soprattutto al suo discorso *L'apocalittica e il socialismo*, pronunciato in occasione della riunione della società religiosa-filosofica di Mosca, il 9 aprile 1910 e diventato parte della celebre raccolta di saggi *Le due città* (1911).

La prima di queste viene da lui definita "chiliastica", a richiamo del Regno dei Mille Anni, descritto nelle righe del libro di Apocalissi (Ap. 20, 2). Qui, il Cristo ritorna glorioso per instaurare il proprio Regno millenario sulla terra, incatenando il male nell'abisso, in vista della trasfigurazione finale. In questa prospettiva, si rende possibile l'attesa di una seconda venuta del Messia (ma anche di un vero e proprio regno messianico, come viene concepito all'interno della fede ebraica), assieme alla speranza di un effettivo arrivo della fine dei tempi già nel corso della storia. L'Uomo, discendente di Adamo, reo del proprio distacco dal vero Inizio, può già avvertire la Fine, e quindi il ritorno nella casa Paterna, grazie all'adesione assoluta al corpo del Secondo Adamo, alla Chiesa universale.

Vi è, tuttavia, una seconda visione della storia, meno fiduciosa della sua capacità di preannunciare il Regno venturo. Questa viene definita da Bulgakov più propriamente "escatologica". Qui non si attende più un tempo *al margine*, non si spera più di sfiorare il *limite* della storia, perché questa deve essere superata in vista della comunione genesiaca con tutto il creato al di fuori dal tempo stesso, presso il trono dell'Eternità.

Tralasciando l'articolazione della teoria proposta da Bulgakov stesso sull'argomento, per quanto non priva di interesse su tale questione, non si può negare la giustezza della sua affermazione sulle due posizioni predominanti all'interno della filosofia russa del periodo considerato. Diventa, infatti, di estremo interesse analizzare due figure complesse, contrastanti, e di straordinaria importanza in questo dibattito, e in genere per tutto il pensiero russo, due figure che ormai sono ben presenti anche nelle discussioni occidentali.

Si tratta di due giganti e oppositori teorici quali Vladimir Solov'ev e Lev Šestov.

## I. V. Solov'ev e la Chiesa universale

Il pensiero di V. Solov'ev (1853-1900) presenta diversi punti di svolta e non vi è rimasta priva neppure la questione su quello che noi definiamo l'Inizio e la Fine della storia. Bisogna, quindi, aprire le righe a lui dedicate preannunciando già quel ripensamento e quella delusione che verso la fine dei suoi giorni egli ebbe nei riguardi di una delle sue teorie più celebri, nonché una delle sue speranze più grandi. Si tratta di quella fede nella necessità della Teocrazia, quel Regno dei Mille Anni che porta nel mondo i barlumi del futuro Regno di Dio.

Per capire da dove nasce questa ferma convinzione, nonché la necessità logica di un simile esito teorico in Solov'ev, bisogna prima percorrere le tappe e le categorie del suo pensiero. In questa sede verranno considerate in particolare due delle sue opere: *Lezioni sulla Divinumanità* (1878-1881) [2] e i *Tre discorsi* (1899) [3]. Due testi discordanti nel tempo e nelle tonalità, ma che ricompongono il volto vivo di un autore complesso.

Per Solov'ev, l'attuale situazione dell'uomo non può che essere caratterizzata come immersione nel male. La frantumazione del mondo sensibile in singoli elementi ne è una dimostrazione diretta.

Solov'ev legge nella mancanza di un centro unitario nella vita spirituale dell'uomo contemporaneo il segno necessario ed inevitabile di quella ferita ontologica che viene a crearsi con la caduta di Adamo e che consegna l'uomo al tempo storico. Questa ferita, però, secondo l'autore, può essere rimarginata e, anzi, si sta già gradualmente rimarginando all'interno del corso della storia, in attesa della pienezza dei tempi. Ma in che cosa consiste questa caduta e che cosa si tratta di risanare?

Bisogna innanzitutto analizzare gli elementi della cosmogonia soloviana per rispondere a queste domande. L'Inizio, il principio di tutto, per Solov'ev, coincide con la perfetta unità divina. Qui, tutte le cose vivono in seno al Padre, nella perfetta indistinzione dell'assoluto. Tuttavia, se l'assoluto vuole davvero essere tale, dice il filosofo, Egli deve contenere in sé il tutto, di modo che niente possa delimitarlo. La vera Unità non può esistere senza la molteplicità capace di esibire la Sua pienezza. Per diventare reale, non manchevole e assolto dai limiti, l'Uno deve autodeterminarsi, affermando l'effettiva esistenza del molteplice al proprio interno. Ecco che il Padre dell'essere, con un libero atto di volontà, perché è la volontà a porre da sé il proprio altro, pone il molteplice in quanto Suo stesso contenuto ed espressione. È interessante notare, come per Solov'ev questa autodeterminazione divina sia un elemento necessario, insito nell'essenza di Dio [4]. L'Uno *deve* uscire dal solipsismo di un'esistenza puramente ideale. Nasce così la seconda ipostasi divina, ovvero il Logos, luogo dell'intelletto e delle idee. Qui, però, in questo iperuranio, le idee divine non godono di quell'autonomia che ne faccia dei singoli individui reali, davvero capaci di costituire l'alterità. Nell'ambito del Logos, il molteplice è ancora presso Dio, per così dire nel Suo grembo. Si rende, in tal modo, necessario un altro atto divino, un atto che determini le singole idee. In questo atto, la volontà di Dio si dirige verso e si sofferma su ciascun'idea, dandole quella realtà autonoma che altrimenti le manca. Ora non è più la volontà di Dio a custodire in sé, come in un luogo sicuro, la pienezza delle idee, ma essa le pone di fronte a sé, come singole esistenze dotate di volontà proprie. È il luogo della Sofia [5], qui si forma quella che Solov'ev chiama "l'anima del mondo". Ora le idee diventano dei veri e propri soggetti,

possiedono una realtà e una volontà proprie che ne fanno delle individualità esistenti. Esse non sono più passive rispetto alla volontà creatrice di Dio, ma possono esercitare, a loro volta, la loro volontà e l'azione nei confronti di Dio stesso. A questo punto la creazione del vero altro sembrerebbe completa, ma è qui che sorge la frantumazione del mondo.

Nel momento in cui le idee acquistano, in quanto *soggetti*, la libera coscienza del proprio essere, esse vedono di fronte a sé la totalità. Sono, però, due le vie che l'anima del mondo può intraprendere: quella di cogliere la totalità come inscritta nel disegno divino, oppure quella di vederla come un prodotto proprio. In altre parole, il luogo delle idee può volgersi verso Dio, in quanto centro dell'Essere, oppure voler diventare tale centro esso stesso. La caduta originaria sta esattamente qui. Le idee vogliono prendere il posto di Dio, diventare come Lui (Gen 3, 5), ma non essendo assoluta nessuna di loro, cadono in un'inesorabile molteplicità autoescludentesi. L'anima del mondo riversa, in tal modo, in un'indeterminata tendenza verso l'unità.

L'impermeabilità e la densità della materia del mondo fisico, in cui gli enti si escludono a vicenda e in cui noi viviamo, è solo una conseguenza di questo distacco. Per Solov'ev, infatti, l'esteriorità è sempre segno di ciò che ne costituisce l'idea interna.

Tuttavia, l'autore non vi legge una tragedia senza rimedi. Secondo lui, infatti, Dio è chiamato ad esercitare una controforza unificatrice nei confronti della disgregazione così originatasi. E dunque, il mondo va man mano ricostruito e riportato all'unità del suo Inizio. Sono molteplici le tappe di questa ricostituzione, le prime si presentano come leggi esteriori: possiamo qui ricordare la nascita delle forze fisiche inconse e costrittive come gravità, elettromagnetismo, ecc., fino alla comparsa degli organismi viventi. Tuttavia, la vera ricostituzione deve essere un atto libero, similmente a quello che ha originato la disgregazione iniziale. È necessario, a questo punto, che vi siano dei *soggetti*, liberi nell'esercitare la propria volontà, come lo è, per l'appunto, l'Uomo, inteso come genere umano. Se, tuttavia, il primo Uomo, l'idea dell'uomo, o "l'uomo eterno", come lo chiama Solov'ev, permaneva (e in verità permane tutt'ora, non può non permanere) presso Dio nell'ingenuità, dopo il distacco cosciente, vi deve anche ritornare consapevolmente, il che non può più accadere in un solo gesto, bensì all'interno di un faticoso percorso storico. Come Dio ricostituisce l'universo frantumato, così ora l'Uomo, immagine di Dio, partecipa alla creazione, deve ricomporre l'unità originaria tramite una lunga serie di atti della volontà. Ora il ritorno deve compiersi e per farlo deve nascere dall'interno della creatura. Deve, dunque, fare ingresso nella storia un Secondo Adamo, non più privo della conoscenza del bene e del male, ma un uomo reale, in carne e ossa, soggetto alle leggi del tempo, come ogni altro essere umano, per ricondurre l'umanità al Padre dell'essere.

La figura del Cristo diventa centrale in Solov'ev. Tramite l'adesione al suo corpo, risorto nella storia sotto forma della Chiesa, l'uomo può essere ricondotto a quel principio unificante che ha perduto. In Cristo, l'uomo abbandona l'arroganza della *uomodivinità* (divinizzazione della propria autonomia) e si riappropria della natura interiore a lui congenita, quella dell'idea dell'uomo eterno e, quindi, riacquista l'Unità in quanto garantita da colui che è davvero Uno, la *Divinumanità*. Ma come avviene questo ritorno all'interno della storia?

Chiaramente si può vedere come nella realtà effettiva non tutti gli uomini aderiscano ai precetti cristiani, anzi, il mondo contemporaneo a Solov'ev vedeva predominanti le nascenti

idee materialiste su basi socialiste e positiviste. Come è possibile allora che vi sia un progresso all'interno di questo cammino verso l'Origine?

La risposta per Solov'ev è semplice. Il primo tentativo di unificazione, dopo la rivelazione in Cristo [6], era garantito dalla preminenza della Chiesa Cattolica nel mondo. Tuttavia, questa Chiesa non era stata capace di infondere quell'unità interiore, richiesta per il vero ritorno presso la Casa Paterna. Questa Chiesa, di conseguenza, è caduta in uno dei tre peccati, tracciati nel racconto della tentazione di Cristo del deserto: cosciente di ciò che costituisce il bene supremo, ovvero dell'unità in Dio, ma incapace di realizzarla, ha fatto ricorso alla forza, riconoscendo così che il male della costrizione sia più potente del bene della Verità eterna. Ecco perché la Riforma ha voluto, con giustizia, liberare l'uomo singolo, dalle catene del cattolicesimo. Rinasce, così, una forte coscienza personale, nonché fede nella ragione, ma viene perduta quell'unità cui la Chiesa Cattolica tendeva. Da qui, logicamente, segue la comparsa di un periodo storico, in cui l'uomo celebra l'individuo, il potere della ragione, la materia e i suoi beni. Il progresso, dunque c'è, ma attende ancora di giungere al proprio culmine.

All'interno dello scritto considerato [7], la prospettiva è chiara: sarà il risveglio della Chiesa d'Oriente, vera portatrice dell'unità spirituale, non esteriore, al momento assopita, a garantire l'unità vera tra le chiese. In tal modo, l'esteriorità (il cattolicesimo), l'interiorità (l'ortodossia) e la ragione (il protestantesimo), ricomponendosi in uno, porteranno l'umanità verso la celebrazione di una Chiesa universale, verso, cioè, gli ultimi tempi.

Rimane, però, da discutere che cosa ne sarà del potere temporale. Per Solov'ev, nella prima fase del suo pensiero, non ci sono dubbi: lo stato deve rimettersi nelle mani della Chiesa universale, deve diventare Teocrazia [8].

Risulta chiaro, come veramente la prospettiva di Solov'ev rispecchi ciò che è stato preannunciato nell'introduzione: le sue attese messianiche sembrano essere tutte volte a quel chiliasmo che nell'unione dell'umanità in una chiesa unica dovrà preparare l'arrivo della Fine dei tempi.

Bisogna, però, accennare al fatto che nella sua ultima opera, i celebri *Tre discorsi* (1899), Solov'ev abbandona l'entusiasmo iniziale, delineando in un modo vivido, quanto tragico, i tempi dell'Anticristo e quindi un'attesa della Fine ultima, volta piuttosto al superamento della storia, che non ad un tempo di gloria al Padre.

In quest'ultima opera, a discapito di tutto il discorso precedente, sembra prevalere il carattere escatologico dell'apocalittica. Sorge una riflessione che potrà essere ripresa solo al termine di questo percorso: non è forse un destino inevitabile per il chiliasmo, quello di riversarsi nell'escatologia?

## **II. L. Šestov. Il guardare indietro e l'attesa della fede.**

Una posizione diametralmente opposta a quella di Solov'ev, nonché apertamente critica nei suoi confronti, è presentata dal pensiero di Lev Šestov (1866-1938). Qui prenderemo in considerazione la sua ultima, nonché la più celebre, opera *Atene e Gerusalemme* (1938) [9],

dove egli analizza principalmente le due vie della conoscenza: la via della ragione, propria della filosofia, sorta sulle radici greche, e la via della fede.

È necessario notare che leggere Šestov significa immergersi in un pensiero privo di esplicazioni di carattere logico-sistematico, già questo ci porterà su un piano di pensiero ben diverso, rispetto a quello cosmogonico di Solov'ev, tuttavia, non è semplicemente una scelta espositiva dell'autore. In questo suo metodo di scrittura si nasconde, infatti, una concezione dello stesso pensiero, in contrasto con quella soloviana, che va ora compresa a fondo.

Bisognerebbe aprire queste righe, dedicate al grande maestro di origine ebraico-ucraina, con una citazione, per capire come il suo capolavoro sia in diretta relazione con il tema dell'Inizio e della Fine qui trattato:

“Tutti sanno che la storia è alquanto più importante della verità. Da qui una nuova definizione della verità: la verità è ciò che passa davanti alla storia e di cui la storia non si accorge” [10].

La storia, dunque, è consegnata nelle mani di un errore che deve essere superato, per giungere all'unione paradisiaca con il creato. Ma l'errore di cui si parla è all'origine della storia stessa, per cui la sua eliminazione non potrà che accadere alla Fine della storia, al suo termine definitivo, nel mondo trasfigurato.

L'autore vuole farsi difensore del vero pensiero biblico che, per secoli, è stato contaminato dai presupposti di una filosofia che affonda le sue radici nella lontana antichità socratica. Se l'origine della storia è descritto nell'Antico Testamento come un atto in cui l'uomo attinge dall'albero della conoscenza, forse allora bisogna proporre una vera critica del sapere, una critica della ragione che neppure Kant è stato in grado di dare in modo consequenziale.

Il vero sospetto non deve cadere sulla struttura e le capacità della ragione, ma sulla sua stessa autorità, relativamente alla possibilità di attingere la verità.

La filosofia sorge sull'equazione proposta da Socrate in cui i due termini equipollenti sono il Bene e la Conoscenza. Ma che tipo di conoscenza vi è in gioco? Quale verità essa presuppone e vuole raggiungere? La verità ricercata dalla filosofia è una verità assoluta e necessaria. Questa è la verità cui tende la ragione umana: una verità dogmatica, non soggetta ai cambiamenti, ferma e fondata.

Si tratta di una visione che elide la possibilità di un *altrimenti*, ovvero la stessa *libertà* dell'Inizio incondizionato, costringendolo nella morsa delle categorie necessarie. Nell'opposizione tra il sapere fondato e la fede, secondo Šestov, si nasconde la biblica differenza tra la premunizione divina verso l'albero della conoscenza “nel giorno in cui tu mangerai di esso, tu morirai” (Gen 2, 17) e l'albero della vita. L'uomo, dunque, dovrebbe comprendere una verità, obliata da lunghi secoli di ricerche teoretiche: è l'essere effettivo dello stesso sapere a dover trovare un fondamento, la stessa esistenza del sapere è in posta in questione. Il sapere non giustifica l'esistenza, ma deve trovare esso stesso una giustificazione. L'esistenza è vita, e l'uomo dovrebbe pensare all'interno delle categorie in cui vive, e non vivere stringendosi entro i limiti delle categorie tramite le quali è abituato a pensare [11].

Così Šestov enuncia la necessità di una vera filosofia della religione, che denunci il timore, del tutto infondato e infuso nell'uomo dal tentatore biblico in quel lontano giardino dell'Inizio, verso la volontà irrefrenabile e illimitata del Creatore. Solo la fede, infatti, ovvero la rinuncia a qualsiasi tentativo di fondazione e all'idolatria dei fatti, può portare l'uomo a riacquistare l'unione con il divino. Solo nel momento in cui la comprensione giunge a vedere che i fatti non hanno alcun potere sul mondo, che le verità della ragione sono segni di morte, posti dall'uomo sulla vita, solo allora si comprende il più grande degli errori umani: la paura della libertà di Dio. Infatti, la conoscenza umana viene vista dall'autore come un "guardarsi le spalle", un "guardare indietro" per la paura, paura che deve essere abbandonata in protesa verso un futuro glorioso.

Šestov afferma che la nostra ragione ci ha strappati alla partecipazione attiva alla creazione, consegnando il divino "e così sia" al piano unidimensionale e pietrificato dell' "è". Ecco perché la maggior parte delle persone, non sono persone vive, ma delle pietre dotate di coscienza. L'uomo libero, partecipe all'*atto creativo*, aveva il potere di dare nomi agli essenti (Gen 2, 19-20), quest'uomo poteva anche non permettere al male di far ingresso nel mondo, ma una volta assaggiato il frutto dall'albero della conoscenza, l'uomo non può che *scegliere* tra quel bene e quel male che, entrambi, sono fuori dal suo diretto controllo, che hanno un'esistenza da lui indipendente. Il serpente aveva promesso all'uomo che sarebbe diventato come Dio, ma quello che in realtà l'uomo ha ricevuto in eredità è stata la schiavitù dalla sua stessa ragione, chiusa in se stessa. La libertà sta, infatti, nel potere di una creazione attiva, non nella scelta tra ciò che già preesiste ad essa.

Gli uomini che non sono capaci di guardare oltre le verità assolute e necessarie, rimangono ancorati a un mondo in cui è la morte a regnare: qui, al posto di un'etica della vita, è in vigore un'etica del puro e cieco dovere, al posto della fede nella verità creata, e quindi serva del suo stesso Creatore, valgono le sole dimostrazioni scientifiche.

Šestov insiste sul fatto che nella Bibbia ogni male umano è derivato dalla conoscenza e nel corso della sua opera incessantemente cita le parole di Paolo: "tutto quello che non viene dalla fede è peccato" (Rm 14, 23). I precetti paolini accompagnano tutta la trattazione: si richiama l'attenzione del lettore sull'esegesi che Paolo dà del cammino di Abramo verso la terra promessa. Questi, infatti, non sapeva dove stava andando, il che significa che solo colui che è libero da ogni sapere può conquistare la terra promessa. Dio stesso, infatti, non sa niente, ma crea tutto. Così anche Adamo, quando ancora si cullava nel grembo del giardino Paterno, partecipava alla creazione, alieno dal sapere, inteso come sapere delle verità assolute e necessarie, per sé sussistenti.

Per liberarci dalle catene della necessità e approdarci verso l'unica fonte della verità, verso quell'inizio incondizionato che l'umanità sembra aver abbandonato, dobbiamo innanzitutto sbarazzarci dalle categorie tipiche del pensiero ellenico [12].

Šestov sostiene che all'interno della storia della filosofia, più volte si è giunti alla crisi di tali categorie: Plotino e Nietzsche sono i due nomi preponderanti in tal senso. Tuttavia, il pensiero umano sembra non essere in grado di oltrepassare la barriera della conoscenza "naturale". Forse è la stessa storia a non poter offrire altra comunione con quel sublime Inizio che nella fede, in attesa della visione (una conoscenza di tutt'altro carattere rispetto a quello mondana) alla Fine dei tempi.

Quello che dunque l'uomo può fare qui ed ora è semplice: bisogna imparare a domandare, senza poter sempre rispondere, bisogna credere, senza addurre certezze a fondamento della fede, bisogna imparare a ridere e a piangere, insomma, a vivere, senza lasciarsi tentare dalla serietà delle lapidarie conoscenze scientifiche.

Il pensiero di Solov'ev in una simile prospettiva diventa il più puro ritratto dell'orrore: innanzitutto il concetto di una Chiesa universale spaventa Šestov. In essa egli vede l'incatenamento della libertà umana a delle verità assolute e necessarie sempre più potenti ed esigenti. Inoltre, la Teocrazia decantata dal filosofo russo, presenta un'altra forte difficoltà. Grande lettore e ammiratore di Dostoevskij, Šestov ricorda bene le pagine dei *Fratelli Karamazov* in cui lo *starez*, il celebre Zosima, descrive i pericoli che si preannunciano nelle teorie teocratiche, riportate in un articolo per mano di Ivan Karamazov. Se, infatti, lo stato deve rimettersi al potere della Chiesa, si rischia la Chiesa stessa si trasformi in uno stato totalitario, obliando il proprio significato spirituale.

Secondo Šestov, nel pensiero di Solov'ev il criterio principale e necessario per giungere a vedere la verità sta nell'annientamento dell'individuo, mentre solo l'uomo in quanto singolo, nell'intimo raccoglimento con se stesso (a richiamo di Kierkegaard, un altro grande maestro di Šestov), può toccare i vertici della fede.

Qui, dunque, il panorama è del tutto diverso rispetto a quello visto prima con la proposta teorica di Solov'ev: nessun chiliasmo, nessuna pienezza dei tempi, solo fede e speranza escatologica salvano l'uomo dal mondo delle verità morte e umbratili. Tuttavia, il cosiddetto pensiero "tragico" di Šestov non sembra togliere all'uomo la tranquillità di una vita spirituale, rettammente condotta. Forse neppure un forte escatologismo come questo toglie al mondo la gioia esistenziale.

### **La filosofia della storia cristiana e l'apocalittica**

In questo percorso si sono mostrati due volti opposti di una stessa figura, ovvero della storia, letta all'interno di una cornice del tutto particolare. Il pensiero dei due pilastri della filosofia russa del Secolo d'Argento, rappresentano due estremi, entro i quali questa filosofia si svolge e ne delineano le problematiche principali. È una filosofia, cristiana e anche platonica, che vuole capire il significato della Fine dei tempi in quanto ritorno verso il lontano Inizio. Il pensiero della creatura che cerca di tratteggiarsi il cammino per tornare nella casa del proprio Creatore, che sembra aver perduto. Ma le due prospettive davvero si escludono a vicenda?

Bisogna tornare alle riflessioni proposte, fin dall'*inizio* di questo viaggio nel tempo e nei tempi, da tanto discusso e criticato autore quale è stato S. Bulgakov. Tralasciando i dibattiti connessi con le teorie avanzate da questo illustre filosofo e teologo, dovremmo soffermarci sulle parole con le quali egli chiude la sua trattazione sull'apocalittica [13].

Qui, l'autore ci ricorda che il problema della filosofia della storia cristiana, che concerne la questione dell'Inizio e della Fine della storia, nonché del suo significato che da questi è determinato, non può essere risolto in modo univoco. Ogni soluzione in tal senso, scoprirà ben presto al proprio interno delle antinomie irrisolvibili. Nessun immanentismo chilastico, quanto nessuna teoria della trascendenza escatologica, potrà mai diventare una risposta

assoluta al domandare della filosofia della religione, come intesa da questi autori russi. Questa ineludibile antinomia, infatti, compone, per Bulgakov, la stessa esperienza religiosa dei singoli individui. Ecco perché l'invito dell'autore è quello di vivere con il rispetto e la cura assoluti per la vita, ma senza mai dimenticare della morte, preparando se stessi per affrontare la Fine, con la vita stessa. Questo, il cerchio dell'Inizio e della Fine, tra l'umanità e il singolo, nella storia e fuori di essa.

## NOTE

1. S. Bulgakov, *Dva grada. Issledovanija o prirode obshiestvennyh idealov* (Mosca 1911) (*Le due città. Uno studio sulla natura degli ideali sociali*), Astrel', Moskva 2008.
2. V. Solov'ev, *Chtenija o Bogochelovecstve* (1878-1881) (*Lezioni sulla Divinumanità*), AST, Moskva 2006.
3. V. Solov'ev, *Tri Razgovora* (1899) (*Tre discorsi*), AST, Moskva 2007.
4. Un interessante parallelismo può essere ritrovato nelle teorie di Schelling relative alla volontà e alla libertà di Dio, sicuramente note a Solov'ev. A questo proposito si confronti *Philosophie der Offenbarung*, 1858 a cura di K.F.A. Schelling in *Schellings Sämtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, 14 Bde., Cotta, Stuttgart und Augsburg 1856-1861, trad. it. *Filosofia della rivelazione*, a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano 2002.
5. Si tratta di un argomento complesso all'interno delle teorie soloviane. Non mancano ripensamenti e contraddizioni nel corso dello sviluppo del pensiero di questo autore, che rimane sempre vivido e poco ancorato ad un "sistema" fisso. Alcune opere sembrerebbero consegnare l'ambito della Sofia direttamente alla creazione, altre la vedono in qualità della terza ipostasi divina nel puro ambito trinitario. In questo luogo ci atteniamo all'argomento come viene trattato all'interno dell'opera considerata (Solov'ev, 1878-1881), in cui le sue teorie non vacillano più come nei primissimi scritti, né si riversano in quel pessimismo tipico dell'ultimo Solov'ev. Sofia qua è quel luogo delle idee, la cui autonomia permette la creazione. Sembra riecheggiarvi la teoria di Plotino sull'Anima del mondo e la sua discesa. Si confronti Plotino, *Enneadi*, II 3,8, IV 3, 6 e simili.
6. Non percorriamo in questa sede tutte le tappe della rivelazione divina precedenti alla venuta di Cristo, che seguono le linee tracciate soprattutto in Schelling (op. cit). Si tratta di svariate manifestazioni del divino all'interno della storia dell'umanità che rispecchiano lo sviluppo della presa di coscienza dell'uomo in quanto persona.
7. Qui parliamo, infatti, di uno degli elementi soloviani più fragili. Le sue posizioni verso la Chiesa Orientale spesso acquistano svariate sfumature, anche se, in realtà, la maggior parte delle sue critiche sono volte non tanto verso il dogma ortodosso, quanto verso la situazione storica di questa Chiesa, tuttavia è difficile determinare un rapporto univoco di Solov'ev verso l'ortodossia.
8. Sugli sviluppi di questo sofferto tema in Solov'ev è interessante seguire l'ultimo lavoro di uno dei suoi allievi più celebri, ovvero A. F. Losev, *Vladimir Solov'ev i iego vremia* (*Vladimir Solov'ev e il suo tempo*), Molodija gvardija, Moskva 2009.
9. L. Šestov, *Afiny i Ierusalim*, AST, Moskva 2007.
10. *Ibid.*, parte IV, LV (p. 403).
11. *Ibid.*, Introduzione, II (p. 24).
12. Bisogna notare che Šestov intravede già delle crisi delle categorie della filosofia greca nel pensiero di Platone e di Plotino, ma si tratta di un'interpretazione molto particolare, la discussione della quale non può aver luogo in questa sede, si rimanda il lettore direttamente al testo.
13. S. Bulgakov, op. cit., pp.345-403.