

PONTIFICIA UNIVERSITAS LATERANENSIS
FACULTAS PHILOSOPHIAE

Svetlana Gretchoukhina

**FONDAZIONE DI UNA METAFISICA CRISTIANA NEL
PENSIERO DI VLADIMIR SOLOV'EV.**

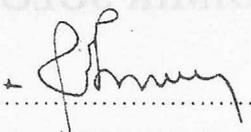
**Dissertatio ad Doctoratum in Facultate Philosophiae apud Pontificiam
Universitatem Lateranensis**

ROMAE 2002.

Ad normas Statutorum Pontificiae Universitatis
Lateranensis perlegimus et adprobavimus

- Aniceto Molinaro , Professore di Metafisica
- Georges Cottier , Professore di Storia della Filosofia Medievale
- Angela Ales Bello , Professoressa di Filosofia Contemporanea

IMPRIMI POTEST


....., Rector Universitatis
(+ Rinaldo FISICHELLA)

Roma, die 31.7.2002

CON APPROVAZIONE ECCLESIASTICA

INDICE

INTRODUZIONE

- 1.1. Nota biografica.....
- 1.2. Problema.....
- 1.3. Metodo.....
- 1.4. Nota terminologica.....

CAPITOLO I. CONTESTO STORICO-CULTURALE DELLA VITA E DELLE OPERE DI VLADIMIR SOLOV'EV.....

- 1.1. Ambiente culturale della Russia del fine dell'Ottocento.....
 - 1.1.1. Situazione socio-politica.....
 - 1.1.1.1. Statalizzazione della Chiesa ortodossa.....
 - 1.1.1.2. Burocratizzazione statale.....
 - 1.1.1.3. Movimenti rivoluzionari.....
 - 1.1.2. Rinascita culturale e spirituale nell'ambito dell'intelligenza russa.....
 - 1.1.3. Principali correnti filosofiche negli ambienti universitari e accademici.....
- 1.2. Personalità di Vladimir Solov'ev.....
 - 1.2.1. Formazione filosofica.....
 - 1.2.2. Inclinazione al misticismo.....
 - 1.2.3. Collocazione storica dei scritti filosofici.....

CAPITOLO II.

PRINCIPIO SUPREMO E FONDANTE DELLA CONOSCENZA INTEGRALE E DELL'ESSERE.....

2.1. Critica dei principi astratti.....	
2.1.1. Critica del fenomeno.....	
2.1.2. Critica del concetto.....	
2.2. Dimostrazione dell'esistenza di un Principio Assoluto a priori e la sua giustificazione.	
2.2.1. Principio assoluto come fondamento della conoscenza. Il criterio della verità.....	
2.2.1.1. Principio supremo come oggetto assoluto della conoscenza.....	
2.2.1.2. Definizione del principio assoluto.....	
2.2.1.3. Principio assoluto come criterio della verità.....	
2.2.2. Principio assoluto come fondamento dell'essere. La verità.....	
2.2.2.1. Essente come principio dell'essere.....	
2.2.2.2. Essente assoluto come potenza dell'essere.....	
2.2.2.3. Essente Assoluto e il Divenire Assoluto.....	
2.2.3. Origine del Principio assoluto nella mente umana.....	
2.3. Natura del Principio Assoluto e la sua dialettica interna.....	
2.3.1. Concetto dell'Essente Assoluto.....	
2.3.2. Tre categorie del Principio Assoluto.....	
2.3.3. Dialettica interna del Principio Assoluto.....	
2.3.3.1. Tre principi positivi dell'Assoluto.....	
2.3.3.2. Tre categorie dell'essere.....	
2.3.3.3. Tre categorie dell'essenza.....	
2.3.3.4. Tre categorie dell'essente.....	

2.3.3.5. Categorie dell'idea.....

2.4. Sapere integrale o teosofico come articolazione del Principio fondante.....

CAPITOLO III. PROBLEMA DEL PRINCIPIO RIVELATO COME FONDAMENTO DI UN SISTEMA RAZIONALE.

3.1. Struttura di un possibile sistema filosofico cristiano. La teosofia.....

3.1.1. Schemi delle sequenze ternarie.....

3.1.1.1. Prima sequenza ternaria.....

3.1.1.2. Seconda sequenza ternaria.....

3.1.1.3. Terza sequenza ternaria.....

3.1.2. Intuizione mistica come principio della conoscenza razionale.....

3.1.3. Dottrina dell'unità di tutto.....

3.1.3.1. Unità di tutto come oggetto.....

3.1.3.2. Unità di tutto come soggetto.....

3.2. Invasione di campo.....

CONCLUSIONE.....

BIBLIOGRAFIA.

INTRODUZIONE.

1.1. *Nota biografica.*

In qualunque discorso in cui si tocca l'argomento riguardante la filosofia russa, il termine correlativo sarà sempre "Vladimir Solov'ev". Egli non soltanto rappresenta per antonomasia la filosofia russa, ma, in un certo senso, è la sua incarnazione. In tanto perché è l'unico pensatore in tutta la storia del pensiero russo di tale portata, cioè semplicemente non ce ne sono altri con cui confrontarsi, d'altra parte, gli capitò la fatalità, dal punto di vista dell'evoluzione di pensiero, aprendo il nuovo periodo nello sviluppo del pensiero filosofico russo, dando il nuovo impulso a tale sviluppo, grazie al cambiamento del modo di filosofare, offrendo, in effetti, alla filosofia russa un nuovo statuto, di rimanere sempre lì, sulla vetta, da solo, malgrado i tantissimi seguaci.

Secondo l'opinione di Semion Frank, uno dei discepoli del filosofo, Solov'ev nella storia del pensiero russo, fu il primo, (restando tale), il più spiccato indipendente filosofo, la prima rivelazione del genio filosofico russo. Prima di lui il pensiero russo, pur rivelando un intenso interesse verso la filosofia, in quanto ad originalità non andava più lontano di progetti non realizzati, e abbozzi mai finiti¹.

Il grande merito di Solov'ev era stato di portare il discorso filosofico russo al livello della filosofia occidentale, dandole l'apparato terminologico e il linguaggio appropriato. Egli era stato il primo in Russia, ad essersi confrontato direttamente con il pensiero occidentale, nel modo autonomo e qualche volta anche originale. Perciò il significato, che ha il suo pensiero per la filosofia russa, è enorme, ma ciò sicuramente non si può dire riguardo alla filosofia occidentale, perché per il "processo filosofico europeo il sistema di Solov'ev non proponeva le possibilità nuove e non era molto vicino alle contemporanee correnti filosofiche"².

¹ ФРАНК С.Л., *Духовное наследие Вл. Соловьева*, in: **Вестник РХД**, 181 (2000), p.121.

² "Общепризнано, что философия Соловьева открыла новый период русского философского развития, она изменила сам тип русского философствования и вывела русскую мысль не только на новый этап, но и в новый статус. Труды Соловьева доставили русской религиозной мысли язык и аппарат для выражения ее, тем и создали рабочий фонд для ее развития на уровне профессионального дискурса европейской философии. Они несли призыв к продолжению работы, начатой в них, и этот призыв подхвачен был скоро и энергично. Напротив в контексте европейской философии система Соловьева никак не могла иметь такого звучания. Все новое, что было в ней для России, не было столь новым для Запада. Для

Vladimir Solov'ev nacque il 16 gennaio 1853 a Mosca. Suo padre fu un famosissimo storiografo russo Sergej Michajlovich Solov'ev, di origine ecclesiastica, che ricevette onori di nobiltà grazie ai suoi meriti, concernenti lo studio e la ricerca sulla storia russa. La madre di Vladimir, apparteneva ad un'antica famiglia di nobili ucraini, ed uno degli antenati in linea materna di Vl. Solov'ev fu il primo filosofo ucraino Grygorij Skovoroda. La famiglia di Solov'ev fu molto religiosa e devota, come fu lo stesso Vladimir fino all'età adolescenziale, quando visse una crisi di fede, diventando "convinto" materialista. Nel 1869 conosce le opere di Spinoza, e da materialista si trasforma, convertendosi, in appassionato spiritualista. Questa passione per Spinoza, fu probabilmente il motivo per cui Solov'ev, anche se più portato per le Lettere, decise di iscriversi alla facoltà di scienze fisico-matematiche dell'Università di Mosca. All'interno di questa facoltà passò alla sezione di scienze naturali. Ma vivisezionare ranocchi non era occupazione che gli si confacesse, tanto vero, che Solov'ev non avendo superato l'esame di matematica al terzo anno, lasciò anche questa sezione di facoltà, con la convinzione che le scienze come tali non servissero a niente. Come egli stesso scrisse in una lettera alla cugina Ekaterina Romanova, esortandola: "per amor di Dio, non occuparti mai delle scienze naturali, esse danno il sapere vuoto e apparente"³. Subito dopo Vladimir in un anno sostenne tutti gli esami nella facoltà delle Lettere, laureandosi.

Nel 1873 Vladimir Solov'ev salutano l'università, già ebbe il progetto chiaro della sua vita: decise di ottenere il diploma di "magistro" in teologia, per questo dovette prepararsi per sostenere gli esami all'Accademia Ecclesiastica di Mosca, per poi difendere in tale sede la dissertazione magisteriale. Per raggiungere tale scopo, per un anno Solov'ev si ritirò nel monastero della SS.Trinità a Sergieev Posad, dove oltre allo studio della teologia, si dedicò con maggior passione all'approfondito studio dei filosofi tedeschi. Ancora nella lettera alla cugina K. Romanova, egli confessò di aver cominciato a parlare a voce alta con i filosofi

европейского философского процесса она не предлагала свежих возможностей и не имела особой близости с современными ей течениями". In: ХОРУЖИЙ С.С., *Наследие В.Соловьёва сто лет спустя*, in: **Вестник РХД**, 182 (2002), p.132.

³ "Занимайся (...) ради Бога не естественными науками; это знание само по себе совершенно пустое и призрачное. Достойны изучения сами по себе только человеческая природа и жизнь, а их всего лучше узнать в истинных поэтических произведениях..." in: *Письма Владимира Сергеевича Соловьёва*, Тип."Общественная польза", С.Петербург, 1911, Т.3, p. 57.

tedeschi e con i teologi greci, che in una commovente unione riempivano la sua stanza"⁴ In ogni modo, invece di una dissertazione in teologia, Solov'ev difese con grande successo, il 24 novembre del 1874 la dissertazione magisteriale in filosofia alla facoltà di Lettere dell'Università di San Pietroburgo. La sua dissertazione si intitolava " *La crisi della filosofia occidentale. Contro il positivismo*". E già, il 19 dicembre fu ammesso come docente alla facoltà di filosofia dell'università di Mosca. Ma l'insegnamento non fu il suo forte. Tanto è vero, che gli studenti si lamentarono di capire ben poco delle sue lezioni, che in realtà erano assai complicate⁵. Così l'8 marzo 1875, Solov'ev chiese all'autorità dell'Università di concedergli un periodo di congedo retribuito di un anno e tre mesi per andare all'estero, a Londra, a studiare la filosofia indiana, gnostica e medioevale.

Un anno all'estero fu per Solov'ev notevolmente intenso dal punto di vista dell'esperienza. Il giovane filosofo si dedicò con la solita passione allo studio della Cabala, varie sapienze mistiche o misteriosofiche, nella sala di lettura del British Museum, fino al punto di avere una visione soprannaturale della Sofia Divina, che le ordinò di andare in Egitto. Solov'ev lasciò improvvisamente Londra. Al Cairo si recò nel deserto, dove rischiò la vita, poichè i beduini nel vedere una figura solitaria vestita con un cappotto nero e un capello, girovagare per il deserto, lo avevano preso per il diavolo e avevano tutta l'intenzione di ucciderlo. In ogni caso Solov'ev rimase al Cairo per più di tre mesi, vivendo all'ambasciata russa. Poi tornando in Russia attraversò Italia, si fermò a Sorrento per un mese, dove cominciò a scrivere un'opera "di contenuto mistico-teosofico-filosofico-teurgico-politico e di forma dialogica", che non fu mai compiuta, né pubblicata durante la vita di Solov'ev. Ma che ha un significato importantissimo, perché in quest'opera Solov'ev aveva già formulato tutti i principi fondamentali del suo sistema metafisico. Questa opera, che si intitola "Sofia" venne pubblicata nella sua lingua

⁴ "Я стал громко разговаривать с немецкими философами и греческими богословами, которые в трогательном союзе наполняют мое жилище" Ibidem, p.100. ""Продолжаю заниматься немцами и пишу статью о современном кризисе западной философии, которая потом войдет в мою магистерскую диссертацию; конспект этой последней уже написан." Ibidem, p.105 106.

⁵ Uno dei studenti, A.I. Sobolevskij, che seguì nel 1876 il corso della logica dato da Solov'ev così lo ricordava: "Чтения не отличались ясностью, не были достаточно понятны неподготовленным слушателям и поэтому были скучны. Как всегда в таких случаях, многие из слушателей стали отлынивать... сколько я мог подметить, Соловьев обратил на это внимание..." in: ЛУКЪЯНОВ С.М., *О Вл. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии*, Книга, Москва 1990, vol.3, p.38.

originale, in francese, solo nel 1978 grazie allo sforzo di F.Rouleau, che decifrò un manoscritto non facile di Solov'ev.⁶

Nell'anno accademico 1876 – 1877 Solov'ev riprese le lezioni all'Università di Mosca., ma per poco, il 14 febbraio 1877 ricevette il congedo, da lui richiesto. Si trasferì a San Pietroburgo, dove prestò servizio nel Comitato Scientifico presso il Ministero della Pubblica Istruzione.

In questo periodo, la passione di Solov'ev fu l'idea di un sistema filosofico cristiano, col quale, egli credeva, che si potesse rinnovare la teologia e la vita ecclesiastica della Chiesa ortodossa in Russia. Nel 1877 fu pubblicata la sua opera "I principi filosofici della conoscenza integrale", che doveva diventare lo scritto filosoficamente più impegnativo e che doveva porre la base al suo sistema, ma anche questo rimase incompiuto. Solo la parte delle questioni poste in questo libro fu più tardi elaborata nella sua dissertazione dottorale, difesa nel 1880, che fu poi pubblicata sotto il titolo: "*La critica dei principi astratti*". A quanto pare, dopo questo libro Solov'ev non ritornò più all'idea di un sistema filosofico cristiano. Probabilmente a causa del modo in cui quest'idea venne accolta negli ambienti intellettuali russi, ovvero negativamente per un verso, con indifferenza per un altro. In ogni modo senza grandi entusiasmi.

Il primo marzo del 1881 un gruppo di anarchici organizzò l'attentato mortale contro lo zar Alessandro II. Gli attentatori furono arrestati, giudicati e condannati a morte. Il 28 marzo Solov'ev durante una lezione pubblica si rivolse allo zar Alessandro III, che aveva ereditato il trono, con l'appello di perdonare gli attentatori, come Cristo aveva perdonato i suoi carnefici. Gli attentatori furono impiccati, e quindi Solov'ev fu costretto a ritirarsi dall'impiego al Ministero, e come se non bastasse, gli venne anche proibito qualsiasi insegnamento nell'ambiente universitario, ma malgrado ciò per il filosofo cominciò un ricchissimo periodo di lavoro letterario. Si appassionò ad una nuova idea – l'idea di una teocrazia universale, di un progetto d'unione delle Chiese cristiane, riflettendo sulla situazione interna della Chiesa ortodossa, sul suo rapporto con lo Stato, e con le altre chiese cristiane.

⁶ DELL'ASTA ADRIANO, *Introduzione*, in: *Opere di Vladimir Solov'ev*, ed. La Casa di Matriona", Seriate, 1998, vol.IV, p.XXI.

Dal 1881 al 1883 esce una serie di pubblicazioni, dove Solov'ev analizza la spiritualità della Chiesa ortodossa in Russia, cominciando dalla riforma del patriarca Nikon e finendo con le nuove correnti spiritualistiche. Nel 1883 Solov'ev pubblicò un'altra serie di articoli sotto il titolo comune: "La grande discussione nella politica cristiana", dove difendeva le ragioni del primato di Roma, nel mondo cristiano⁷. Dal 1882 al 1884 lavorò intensamente sull'opera "*Fondamenti spirituali della vita*". In questi anni entrò in polemica con i principali esponenti della corrente slavofila, come Kireev A.A., Aksakov I.S, procurandosi così la reputazione di occidentalista, e creandosi tanti nemici in patria. Nel settembre del 1884 viaggiò in Croazia dove conobbe il vescovo Strossmayer, avvicinandosi così al cattolicesimo. Un'utopia teocratica dominò le opere di Solov'ev negli anni 80. Nel 1884 egli lavorò sulla "Storia e futuro della teocrazia" opera in tre volumi, che non potette però essere pubblicata in Russia, in quanto proibita dalla censura, perché simpatizzava in modo lampante col cattolicesimo, e così venne pubblicata nel 1887 a Zagreb, in Croazia, grazie all'aiuto del vescovo cattolico Strossmayer.

Nel 1887 Solov'ev si recò a Parigi, dove nel salotto di una nobile russa, tenne una lezione pubblica "L'Idée russe", nella quale criticò la Chiesa ortodossa, e probabilmente, questo fu uno dei motivi dei corteggiamenti da parte dei gesuiti. Questi promisero di aiutarlo nella pubblicazione a Parigi della sua opera fondamentale "La Russie et l'Eglise Universelle" tutto andava per il verso giusto, finché Solov'ev non ultimò la terza parte del libro sulla Sofia⁸. Nella quale i gesuiti intravidero una eresia vera e propria, dato che, secondo loro, aveva carattere troppo teosofico la definirono pertanto "La pillola del veleno orientale bagnata nell'oro latino"⁹.

Solov'ev, deluso, chiamato eretico sia dai cattolici, sia dagli ortodossi, (nel 1896, quando andò a confessarsi dal sacerdote ortodosso A.M.Ivanov-Platonov, professore dell'Accademia Ecclesiastica di Mosca, e questi non gli diede la

⁷ ЗЕНЬКОВСКИЙ В.В. *История русской философии*. Т. 2., Ленинград, 1991, p.15.

⁸ Ibidem, p.16.

⁹ Nella lettera alla S.M. Martynova Solov'ev scrisse nell'estate di 1892: "Бог превратил для меня латинский камень в хлеб и иезуитскую змею в рыбу, а дьявол сделал для них мой хлеб камнем преткновения и мою рыбу – ядовитую змеею. Один езуит так прямо и говорил мне: "Ваши идеи тем более опасны, что они кажутся католическими. Вы пользуетесь самым чистым латинским золотом, чтобы позолотить пилюли, заключающие в себе ваш восточный яд. Но мы его не проглотим никогда..." in: ЛОСЕВ А.Ф., *Жизненный путь Вл. Соловьева*, in: *Страсть к диалектике*, Москва, 1990, p.180.

assoluzione a causa "degli errori dogmatici"¹⁰) lasciò l'idea di un'utopia teocratica, e a poco a poco si allontanò dalla questione ecclesiale.

Negli anni Novanta Solov'ev si dedicò completamente all'elaborazione di una dottrina morale. In questo periodo scrisse le opere, che hanno segnato il pensiero filosofico e spirituale russo: "La bellezza nella natura" (1889), "Il senso dell'amore"(1892-1894), "Il concetto di Dio." in difesa della filosofia di Spinoza(1897), "Giustificazione del bene"(1899). Nell'ultimo anno della sua vita Solov'ev sembra ritornare sui suoi passi iniziali con un progetto di una teoria della conoscenza, lasciando un piccolo scritto: "La filosofia teoretica" (1899), che è una specie di introduzione all'opera che doveva seguire, ma che non fu mai terminata. In quest'introduzione già si possono intravedere alcuni spunti di una possibile fenomenologia. Nello stesso periodo Solov'ev intraprese la traduzione di tutte le opere di Platone, ma riuscì a pubblicare soltanto il primo volume¹¹, il secondo fu pubblicato dopo la sua morte, completato da suo fratello M.Solov'ev e dal principe S. Trubezkoj¹².

Alcuni studiosi chiamano pessimistico o escatologico l'ultimo decennio della vita di Solov'ev, un po' per il contenuto dei suoi ultimi scritti, per esempio "Tre discorsi", un po' per le sue condizioni di salute e psichiche. Egli fu una persona solitaria, senza famiglia, senza casa, visse, vagabondando di casa in casa, presso i suoi amici. Sopportava la sua solitudine con fatica, molto spesso ebbe difficoltà di tipo materiale. Fu stanco e malato, soffriva di insufficienza cardiaca, arteriosclerosi e nevrite. Ma continuò a viaggiare, andò nel 1895 in Finlandia, nel 1898 in Egitto per poter rivivere l'esperienza della giovinezza. Dopo questo viaggio scrisse il poema "Tre incontri", che è fondamentale per capire le sue visioni mistiche di Sofia. Nell'aprile del 1899, visitò la Riviera, Cannes (dove scrisse la prima parte di "Tre discorsi") e la Svizzera. Tornò in San Pietroburgo l'estate 1899. L'ultimo anno della sua vita le sue condizioni di salute peggiorarono, non poté scrivere senza il supporto di una bottiglia di vino rosso¹³, le persone, che gli furono accanto

¹⁰ Ibidem, p.168.

¹¹ *Творения Платона*, пер. Вл. Соловьева, Москва, 1899, т.1.

¹² *Творения Платона*, пер. Вл. Соловьева, М.С. Соловьева и кн. С.Н. Трубецкого, Москва, 1903, т.2.

¹³ "... здесь ("Три разговора") все автобиографично: и слабое здоровье, и 45 лет, и крепкие напитки. Действительно, Соловьев для поддержания нервной энергии не мог последние годы обходиться без вина, и не принято было приглашать его к обеду, не заготовив бутылку красного вина", СОЛОВЬЕВ С.М., *Жизнь и творческая эволюция Владимира*

testimoniaron, che lo tormentavano visioni dei suoi cari morti e visioni del diavolo¹⁴. Malgrado questo Solov'ev continuò a lavorare, fare progetti per il futuro: per esempio, la traduzione commentata della Bibbia, e l'opera "La giustificazione della verità".

Il 31 luglio 1900 all'età di 47 anni, Vladimir Solov'ev morì nella tenuta del suo amico, il principe S.N. Trubezkoj. Prima di morire si confessò, riconoscendo gli errori dogmatici che gli erano stati contestati, e ricevette l'estrema unzione.

Ma dopo la sua morte è cominciata la leggenda di Solov'ev, che allontanandosi dalla persona vera e reale del filosofo, lo ha trasformato in un mito, in un simbolo. Come ha notato Sergej Choruzyj, il continuo rivolgersi alla persona di Solov'ev, da parte dei pensatori russi, di tutti le correnti, è diventato una forma di presa di consapevolezza della coscienza russa, una specie di autoresoconto di fronte a questo filosofo. Solov'ev diventò un canone, col quale bisognava misurarsi. Esiste il fenomeno Solov'ev, che ha diverse dimensioni: Solov'ev come cavaliere della Sofia, Solov'ev – profeta, Solov'ev – paladino dell'unità delle chiese, il mistico visionario, pellegrino, asceta, eccentrico, santarello.¹⁵, il fenomeno, che molto spesso ormai non dipendeva più dai suoi testi, ma dalla sua persona. Come ha detto Johann Fischl, il segreto, unico nel suo genere, dell'influsso di Solov'ev sul pensiero e sulla coscienza russa – è la sua personalità "¹⁶

Соловьева, Изд."Жизнь с Богом", Брюссель, 1977, pp.411-413. "Он к сорока годам имел эту физику в руинах, выглядел вдвое старше чем был и не мог работать без помощи красного вина" ХОРУЖИЙ С.С., *Op.cit.*, 182 (2002), p.130.

¹⁴ Ibidem p.127. "Ему являлись и страшные (видения), притом не только во сне, но и на яву. В.Л. Величко, как и многие другие, рассказывает, что "Он видел дьявола и пререкался с ним", некоторые друзья знали заклинание, которое он творил в подобных случаях..."Кн.Евг. ТРУБЕЦКОЙ, *Личность В.С. Соловьева*, in: *Сборник статей о Вл. Соловьеве*, Изд."Жизнь с Богом", Брюссель, 1994, pp. 81-82.

¹⁵ "...обращение к памяти Соловьёва стало одной из форм самосознания русской мысли, как некий периодический самоотчет, осуществляемый в виде отчета Соловьёву, самоотнесения с Соловьёвым... роль Соловьёва в русской философии и культуре никак не сводится к воздействию его текстов. Существует феномен Соловьёва, имеющий множество измерений и получивший бесспорное значение культурного символа "ХОРУЖИЙ С.С., *Op.cit.*, 182 (2002), p.120.

¹⁶ JOHANN FISCHL. *Geschichte der Philosophie*, Bd.V, Wien-Koln, 1954, p.72.

1.2. Problema.

Ormai è dato per scontato, che esiste un fenomeno Solov'ev, ed è interessante chiedersi perché. Ossia, chiedersi a cosa è dovuta la sua incomparabilità con gli altri pensatori russi.

Per rispondere, a nostro parere, è necessario dare uno sguardo generale sulla situazione storica e culturale della Russia della seconda metà dell'Ottocento, questo spiegherebbe molte cose. Poiché sembra, che l'unicità di Solov'ev maggiormente dipendesse proprio dalle circostanze storiche nelle quali si era formato e maturato il suo genio. Cominciando dalla specifica situazione politica di totale burocratizzazione statale, che ancorava anche lo sviluppo, prima di tutto spirituale, della Chiesa ortodossa, che in quei tempi era rappresentata da un Dipartimento ministeriale di Stato. Burocratizzazione, che immobilizzava ambiente intellettuale in genere, particolarmente lo sviluppo della filosofia. Ed è questo il motivo, per il quale è necessario aver chiaro l'ambiente storico, nel quale viveva e creava Solov'ev. Ciò può aiutare anche a capire se, in qualche modo, le idee, che appassionavano il filosofo erano evocate dalle circostanze storiche e culturali del suo tempo, e se queste possono spiegare, perché Solov'ev decise di occuparsi di un sistema filosofico cristiano.

Si deve sempre ricordare, inoltre, la specificità dello spirito russo in genere, che si caratterizza, se si può dire, dalla sua attitudine alla generalizzazione delle idee. Questa caratteristica era immortalata nel concetto "Sobornost'" degli slavofili. Con questo vogliamo dire, che per un intellettuale russo è impossibile cercare l'ideale della verità per puro amore della verità, ciò che aveva contraddistinto il pensiero antico greco e quello medioevale occidentale. Un russo cerca la verità per metterla in pratica, e non soltanto nella vita propria, ma anche nella vita degli altri. E molto spesso le sue idee sorgono proprio a partire dalla vita pratica: vale a dire dalla situazione sociale, politica etc. La cosa peggiore che può capitare a un intellettuale russo è rimanere inascoltato o incompreso. Ciò si può osservare nella vita dello stesso Solov'ev, quando dopo la pubblicazione della sua opera filosofica più fondamentale riguardo all'idea di creare un sistema, che era praticamente

passata inosservata, Solov'ev abbandonò in sostanza, quest'idea, per dedicarsi poi alla pubblicistica, che concluse comunque alla stessa maniera. Per questo è necessario analizzare la situazione politica, sociale e culturale della Russia del tempo di Solov'ev.

Un'altra questione da porre, riguardo al sistema filosofico di Solov'ev è stabilire se veramente si tratta di un sistema. Dunque intendiamo un sistema, come "un sapere sistematico, che riconduce tutte le scienze all'unità, cioè le fonda tutte nel senso che deduce dai propri principi i principi di ciascuna"¹⁷

Domandandosi se Solov'ev veramente cercava di fondare un sistema filosofico, la prima cosa da fare è individuare quest'unico principio, che sta alla base di tutto, e analizzarlo.

Ci interessa, quindi, prima di tutto, proprio questo Principio Assoluto, noi ci limitiamo a fare un 'esame approfondito delle due opere principali, dove Solov'ev tratta direttamente di questo principio, e cioè "*I principi filosofici della conoscenza integrale*", e "*La critica dei principi astratti*", con qualche riferimento alle altre opere filosofiche, che in qualche modo si avvicinano a questo problema.

La domanda successiva sarà se è possibile considerare questo sistema come un sistema della metafisica cristiana. E alla fine, per quanto è possibile porremo sotto questione la coerenza del sistema come tale nel suo insieme. In altre parole il presente lavoro cerca di rispondere alle seguenti domande:

- 1) perché alla fine dell'Ottocento nella Russia è sorta la necessità di formulare un sistema della filosofia cristiana.
- 2) se veramente Solov'ev è riuscito ad elaborare tale sistema;
- 3) su quale principio questo sistema si fonda, e come si sviluppa al suo interno;
- 4) se questo sistema è valido e coerente al suo interno, e qual'è il suo significato.

¹⁷ BERTI Enrico, *Le vie della ragione*, Il Mulino, Bologna, 1987, p.201.

1.3. Metodo.

Innumerevoli opere dedicate alla vita e al pensiero di Solov'ev ritornano ancora e ancora a riflettere, analizzare, indagare sulle sue idee. Ma dando un sguardo all'enorme bibliografia, colpisce la completa mancanza di un'analisi approfondita delle sue opere puramente filosofiche. Cominciando dalle prime recensioni sulla sua dissertazione magistrale "*La crisi della filosofia occidentale*" l'attenzione al suo pensiero filosofico era quanto mai sporadica. In pratica non esiste un'opera, escludendo qualche articolo, o un autore che si dedicasse completamente all'analisi e all'approfondimento del pensiero filosofico di Solov'ev.

E' stata prodotta notevole letteratura vertente intorno alla questione del rapporto tra la Chiesa cattolica e quella ortodossa, e cioè il problema della Chiesa universale, di cui si occupava Solov'ev nel secondo periodo della sua carriera, ovvero intorno alle questioni spirituali, morali e escatologiche dell'ultimo Solov'ev.

Ma proprio nelle sue prime opere giovanili filosofiche Solov'ev getta le fondamenta, formula i principi, sulla cui base, costruisce poi l'edificio di tutto il suo pensiero sia socio-politico, sia spirituale, sia escatologico.

Quando si tratta di qualunque grande pensatore, autore di una ricchissima opera, esistono sempre moltissimi approcci allo studio della loro eredità di pensiero. Solov'ev è uno di questi, dunque le sue opere filosofiche si possono studiare, analizzare da molti punti di vista e usando diversi metodi.

Tra questi metodi, il più importante, quando si parla di Solov'ev, è l'approccio comparativo. Vale a dire cercar di capire la genesi del pensiero di Solov'ev, le influenze che gli altri filosofi hanno sulla sua formazione, che erano tante, specialmente Spinoza, Schelling, Hegel, Platone etc. In parte questa analisi è già fatta, giudicando dai numerosi articoli e libri dedicati a questa questione¹⁸. Per

¹⁸ АКУЛИНИН В.Н., *Русское "академическое" неокантианство и философия всеединства*, in: **Кантовский сборник**, Калининград 1987, вып.12, pp.76-85; ГАЙДЕНКО П.П., *Искушение диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Соловьева*, in: **Вопросы философии** 4(1998), pp.75-93; ГУЛЬГА А.В., *Вл.Соловьев и Шеллинг*, in: **Историко-философский ежегодник**, Москва 1987, pp.266-271; ЙОВЧУК М.Т., *Диалектика Гегеля и русская домарксистская философия XIX века*, in: *Русская прогрессивная философская мысль XIX века*, Москва 1959; РОЦИНСКИЙ С.В., *Владимир Соловьев и западная мысль: Критика. Примирение. Синтез*. Москва 1999; РОЦИНСКИЙ С.В., *Вл. Соловьев и О. Конт: через критику к конвергенции*, in: *Огюст Конт: взгляд из*

capire a fondo il significato del pensiero di Solov'ev in genere è necessario procedere con quest'analisi, perché così si può trovare la giusta collocazione storica di questo pensatore anche nelle schiere dei filosofi occidentali. Sarebbe anche interessante analizzare le opere di Solov'ev nel suo sviluppo genetico, o fare l'analisi testuale, ermeneutica, che porterebbe sicuramente all'approfondimento del pensiero di questo filosofo.

Si potrebbe studiare le opere di Solov'ev anche da un altro punto di vista. Per esempio, tentando di mettere insieme due modi di approccio immediato ai testi di Solov'ev, analizzando questi testi (nel nostro caso le opere giovanili, vale a dire, del periodo, in cui egli stesso si era proposto di elaborare un sistema), quindi sintetizzando ciò che può rappresentare il tracciato generale di questo sistema, per mezzo della individuazione del Principio Assoluto – fondamento di tutto il sistema; della individuazione dei principi comuni, che stanno alla base di ragionamento del filosofo e che mantengono la coerenza logica di questo sistema, per poi sulla base degli stessi principi comuni provare la coerenza intrinseca di questo sistema.

1.4. Nota terminologica.

La difficoltà di un'esatta comprensione di Solov'ev, nella lingua italiana, dipende in gran parte dalla difficoltà di tradurre alcuni termini essenziali, usati dal filosofo.

Come abbiamo accennato nell'introduzione, Solov'ev è considerato il primo filosofo in Russia ad elaborare un sistematico apparato terminologico. In Russia non era ancora stato elaborato al tempo di Solov'ev un linguaggio filosofico, dato che la filosofia come disciplina era giunta in questo paese dall'Occidente abbastanza tardi, quando la lingua russa era già formata. Il linguaggio filosofico russo assimilò la maggior parte dei termini stranieri introducendogli accanto ai

России, Москва 2000, pp.67-87; РОЦИНСКИЙ С.В., *Русские версии монадологии и идея всеединства*, in: *Метафизика Г.В. Лейбница: современные интерпретации*, Москва 1998, pp.119-141; СЕРБИЕНКО В.В., *Гегель и русская религиозная метафизика XIX века*, in: *Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном*, Москва 2000, pp.162-175; ТРИАНДАФИЛИДИС Д.В., *Платон в философии всеединства Владимира Соловьева*, in: *Греческая культура в России XVII-XX веков*, Москва 1999, pp.87-95; ДАНМ Helmut, *Vladimir Solovyev and Max Scheler: attempt at a comparative interpretation: a contribution to the history of fenomenogy*, Reidel ed., Dordrecht Boston 1975..

termini russi, dando diverse sfumature al significato di uno stesso concetto. Per questo, molti termini, che erano direttamente assunti nella forma latinizzata nel linguaggio filosofico russo, hanno un'accezione spesso differente, da quello che si intende, ad esempio nella lingua italiana.

Per far un esempio, le parole "realtà", "reale" presentano nella forma latinizzata nella lingua russa (realnost', realnyj), ha un significato di una realtà apparente e contingente che esiste non necessariamente. Per indicare una realtà veramente esistente sia spirituale sia materiale si usa la parola russa "dejstvitiel'nost'", che in italiano si può tradurre come "realtà effettiva". Siccome Solov'ev usa entrambe queste parole, con differente significato, sorge una difficoltà di comprensione in alcuni passi nella traduzione italiana. Per questo proponiamo la spiegazione di alcuni termini, adoperati da Solov'ev.

L'unità di tutto - in tutti i testi di Solov'ev, tradotti in italiano, si usa il termine di "unitotalità", per descrivere questo principio, il quale a nostro avviso non è preciso. In primo luogo, perché in russo il termine "unitotalità" si traduce con una parola differente (vsezlost') da quella "vsijedinstvo", che invece usa Solov'ev, e in secondo luogo, perché il termine "unitotalità" ha una sfumatura di significato diversa, da quello di "vsijedinstvo". Anzi, Solov'ev stesso lo sottolinea, spiegando il suo principio, e anche perciò usa i termini greci per specificare il senso del suo pensiero: *έν και πᾶν* – uno e tutto.

Solov'ev per descrivere l'unità di tutto di Dio usa l'aggettivo "vsiejedinyj", e per descrivere l'unità di tutto del mondo creato usa il sostantivo "vsiejedinstvo". Vista questa differenza, proponiamo l'Unità-di-Tutto riferendoci a Dio, e l'unità di tutto riferendoci alla realtà contingente.

Essente - la parola russa "сущий", è un participio sostanziale dal verbo "suščestvovat'" uguale "esistere" (al contrario il verbo "byt'" uguale "essere", "bytie"-- "l'essere", o "byt" --"ente") implica tre significati: autentico o vero, esistente nel senso di un soggetto concreto che esiste o di un essere determinato, infine nel senso di qualcosa di essenziale. Si potrebbe dire anche in un altro modo "essente" è essenza che ha esistenza, essenza che esiste veramente e realmente,

essenza che esiste per sé, ovvero un essere determinato; un soggetto esistente per essenza. Solov'ev lo traduce in greco come *ὄν τῶς ὄν*, e in latino come *ens*, ma non si riferisce al concetto astratto di ente, ma ad un soggetto esistente in modo determinato e concreto: l'essente¹⁹.

Essere - Solov'ev intende l'essere non come l'essere in quanto essere, ma come un concetto astratto, non realmente esistente, una mera relazione o un predicato che si predica all'essente determinandolo. **Un essere** invece è un ente esistente, un ente concreto, la sostanza esistente, che ha essere²⁰.

Reale - in Solov'ev è, il mondo contingente, oggetto dell'esperienza sensibile, quindi materiale, apparente, che non esiste veramente.

Realtà effettiva o veramente esistente (*dejstvitielnost'*) - la parola ha anch'essa ha molti significati: reale – attuale - vero - esistente; ciò che partecipa all'essente, ciò che veramente e concretamente esiste, cioè una realtà effettiva, ma non necessariamente materiale. Così Solov'ev spiega questa differenza tra realtà e realtà effettiva nella nota conclusiva dei *Principi filosofici della conoscenza integrale*: "Tra i concetti di realtà effettiva (*dejstvitielnost'*) e di realtà (*realnost'*) c'è una differenza. (...) la realtà effettiva e la realtà hanno tra di loro lo stesso rapporto tra ciò che produce, a ciò che è prodotto, tra la natura naturans e la natura naturata. Mentre in russo e in tedesco, oltre alle parole *realnost'*, *Realität*, realtà, che sono comuni anche al francese *réalité* e all'inglese *reality*, in quanto vengono tutte da un'unica fonte comune – il latino—mentre, dicevo in russo e in tedesco, oltre a questa parola comune, c'è una parola speciale, tipica di queste due lingue,

¹⁹ "L'oggetto nella realtà, genuina e piena si definisce in primo luogo incondizionatamente essente (*ens*, *ὄν τῶς ὄν*), in secondo luogo una certa essenza immutabile e una (*essentia*, *ὄνσια.*) o idea, in terzo luogo un certo essere attuale o fenomeno (*actus*, *phaenomenon*". In: SOLOV'EV V.S., *Lezioni sulla Divinumanità*, Jaca Book, Milano 1990, p. 218.

²⁰ "in francese, *suščestvo*, ente, e *bytie*, essere, vengono espressi con un'unica parola *être*, mentre *duch* – spirito, e *um* – mente, intelletto si esprimono con l'unica parola *esprit*. Non v'è da stupirsi che con una simile povertà linguistica, i francesi si siano fermati nel campo della filosofia ai primi elementi della speculazione (...), allo stesso modo gli inglesi, a causa del realismo volgare che caratterizza il loro spirito e che si è espresso nella loro lingua, poterono soffermarsi solo sulla superficie della problematica filosofica, mentre i temi più profondi della speculazione, per loro, è come se non esistessero affatto". In: SOLOV'EV V., *I principi filosofici della conoscenza integrale*, in trad. di Adriano Dell'Asta, "La casa di Matriona", Milano 1998, pp.127-128.

dejstviteľnosť, *Wirklichkeit*, realtà effettiva, così entrambi questi concetti, affini ma diversi, hanno un'espressione determinata loro corrispondente, in francese e in inglese, al contrario, unica parola, che indica la realtà, serve per indicare anche la realtà effettiva, così in questo caso entrambi i concetti finiscono con l'identificarsi"²¹.

Rappresentazione immaginata (*predstavlenije*) e **immaginazione** (*voobraženije*) sono due termini diversi che significano la stessa cosa, cioè immaginazione. Ma Solov'ev utilizza *predstavlenije* per indicare la rappresentazione immaginata o, l'immaginazione di Dio, *voobraženie* per quella dell'uomo.

verità - in Solov'ev, si tratta sempre della somma verità, giacché egli usa sempre la parola "istina", che ha proprio questo significato, a differenza dalla "pravda" che è la verità del discorso etc. Premesso questo, non ci è sembrato necessario caratterizzare questo termine nel testo con i caratteri maiuscoli. Solov'ev intende la verità come ciò che è; nella relazione formale è la corrispondenza tra il nostro pensiero e la realtà effettiva (non la realtà delle cose, la realtà effettiva dell'idea)²².

²¹ Ibidem, p.127.

²² " Истина сама по себе – то, что есть, в формальном отношении – соответствие между нашей мыслью и действительностью. Оба эти определения представляют истину как искомое. Ибо во 1-х спрашивается, в чем состоит и чем обусловлено соответствие между нашей мыслью и ее предметом, а во 2-х, спрашивается, что же в самом деле есть". In: *Статьи из энциклопедического словаря Брокгауз-Эфрон*, In: СОЛОВЬЕВ В.С., *Собрание сочинений*, Просвещение, Изд-е 2-е, С-Петербург, 1911, vol XII, p.592.

*CONTESTO STORICO-CULTURALE DELLA VITA E DELLE OPERE DI
VLADIMIR SOLOV'EV.*

1.1. *Ambiente culturale nella Russia della fine dell'Ottocento.*

Vogliamo qui parlare dell'ambiente culturale russo, senza farne un'approfondita analisi storica, dando semplicemente uno sguardo generale su alcuni aspetti della situazione della Russia dell'Ottocento per meglio comprendere il motivo per cui nasce in Solov'ev l'idea di un sistema della filosofia cristiana, che vada a sostituire, secondo il suo progetto, la teologia 'ufficiale' della Chiesa ortodossa.

Se Solov'ev in qualche modo, come abbiamo detto, appare come un fenomeno sull'orizzonte del pensiero russo, la Russia medesima come paese rappresenta un fenomeno geo-politico, qualche volta incomprensibile per gli altri popoli, e ancor più per lo stesso popolo russo. E' l'enormità geografica di questo stato, sotto certi aspetti, la fonte stessa del suo predominio nel continente euro-asiatico, che non una volta salva la Russia dalle occupazioni straniere, ed è proprio quest'enormità la fonte delle persistenti e travagliate contraddizioni interne che contraddistinguono la storia di questo paese. Come diceva Berdjaev "L'uomo russo è caduto vittima dei propri spazi". Semplificando un po' le cose, si può dire, che la causa di questo probabilmente è una sola ossia la non coincidenza della grandezza dello spazio geografico con la popolazione russa, che rappresentava in realtà una minoranza etnica. Vale a dire che la Russia come Impero si forma, all'inizio, inglobando le altre etnie di diverse culture, tradizioni e religioni, poi incorporando come colonie interne, gli altri stati, alcuni aventi un livello culturale di gran lunga superiore della Russia stessa. Tutto ciò alla fine ha creato una situazione abbastanza strana e chiaramente non a vantaggio dei russi stessi: dire Russia e dire popolo russo non è la stessa cosa. Tant'è vero che nella lingua russa

esistono due parole differenti, per designare la cittadinanza russa (rossijskij) e la nazionalità russa (russkij).

Così la Russia del fine dell'Ottocento al massimo del suo potere come impero, rappresentava uno stato dove l'etnia dominante politicamente era una minoranza etnica, in altre parole uno stato che abbracciava una smisurata diversità di culture, tradizioni, religioni, aventi diversi gradi di sviluppo economico nelle diverse regioni, per non parlare della grande disparità tra i diversi stati sociali. Risulta evidente che l'unico modo per mantenere tutto questa eterogeneità in coesione era il potere forte.

1.1.1. La situazione socio-politica.

1.1.1.1. Statalizzazione della Chiesa ortodossa.

La Chiesa ortodossa è un classico esempio di come lo stato gradualmente poteva asservire a suo favore una struttura, che al principio della storia russa, fu un grande potere indipendente e in qualche momento critico capace di sostituire lo stato stesso.

La storia della Chiesa ortodossa russa, si può in modo molto impreciso dividere in due periodi: il primo periodo che va dal primo patriarcato alla fine del Seicento, e il secondo quello della trasformazione della Chiesa in una struttura statale. Nel primo periodo la Chiesa ebbe il ruolo di ideologo dello stato, di conservatrice delle tradizioni più profonde culturali russe. Proprio in questo periodo dominò l'idea della Mosca come la "Terza Roma", che legalizzò lo status della Chiesa ortodossa nella monarchia, il che da un lato, affermava il potere della Russia rispetto agli altri stati, dall'altro, affermava l'indipendenza della Chiesa ortodossa Russa dalle altre Chiese Ortodosse, in primo luogo, dalla Chiesa di Costantinopoli. Lo zar Ivan IV il Terribile, fondando uno stato centralizzato russo, pose la Chiesa ortodossa al centro, per essere la pietra angolare del futuro impero, fece tutto per ottenere dai patriarchi orientali l'elevazione del metropolita di Mosca al grado di patriarca, il che finalmente avvenne dopo la sua morte nel 1589. Tanto è vero, che proprio allora, con la fine della dinastia di Riurik, nel

periodo dei così detti "Tempi Torpidi", con i vari tentativi da parte di diversi personaggi di occupare il trono, fu proprio il Patriarca di Mosca Iov ad avere un ruolo decisivo nel porre fine a queste lotte, appoggiando la presa di potere della dinastia dei Romanov nel 1613. Il giovane zar Michail, non poteva sicuramente conservare il trono senza tutto il sostegno della Chiesa, così nel 1619 fu scelto il nuovo patriarca di Mosca, il metropolita Filaret, che era suo padre. Praticamente per un secolo in Russia coesistevano due poteri che non aiutavano ovviamente a mantenere la stabilità dello stato che si stava ingrandendo. La Chiesa diventò proprietaria di grandissimi possedimenti.. Già il padre di Pietro il Grande lo zar Aleksej Michajlovich, si preoccupò per le ambizioni del patriarca Nikon e per la sua enorme influenza. Fu lo zar Pietro il Grande che a risolvere il problema nel modo più semplice, abolendo il patriarcato. Dopo la morte del patriarca Adriano, lo zar non nominò un patriarca nuovo, ma istituì nel 1721 "Il Collegio Ecclesiastico" rinominato poi "Il Sacro Sinodo", che fu una specie di dipartimento di Stato, il quale amministrava quasi tutti i possedimenti della Chiesa e dei monasteri e regolava perfino la loro vita interna²³. Il capo supremo di questo dipartimento era lo stesso imperatore, che delegava un procuratore generale (un impiegato statale, laico), che in sua vece presiedeva il Dipartimento costituito da un'assemblea di vescovi e prelati nominati anche loro dall'Imperatore e da lui passibili di essere destituiti²⁴. (Dal XIX secolo, dopo che lo zar Alessandro I istituì i ministeri, il procuratore generale diventò ministro del Sacro Sinodo).

Il rapporto tra Chiesa e stato veniva regolato dal "Regolamento ecclesiastico", che manteneva regole del tipo, che l'imperatore è un Dio, quindi nel momento dell'ordinazione sacerdotale, il candidato doveva far il giuramento, con cui prometteva di difendere i diritti e le prerogative del supremo monarca. Il procuratore generale doveva incaricare i cosiddetti sovrintendenti fiscali, il cui obbligo era quello di verificare l'adempimento del Regolamento²⁵.

Secondo il decreto del 17 maggio del 1722, un sacerdote, che durante la confessione veniva a conoscenza di un crimine contro lo stato o contro

²³ ХОСКИНГ Джефри, *Россия: Народ и империя. 1552-1917*, Изд."Русич", Смоленск 2000, p.237.

²⁴ BOLSHAKOFF Serge, *Incontro con la spiritualità russa*, Società Editrice Internazionale, Torino 1990, p.43.

²⁵ ХОСКИНГ Джефри, op.cit., p.239.

l'imperatore, aveva il dovere non soltanto di non dare l'assoluzione, ma anche quello informare le forze dell'ordine di tale delitto, in caso contrario il sacerdote stesso poteva essere punito a seconda della gravità della pena o con le punizioni corporali, o con la galera, oppure con la pena di morte²⁶.

Dal 1797 il Sacro Sinodo decideva le nomine dei parroci nelle parrocchie, e anche le nomine degli amministratori ecclesiastici che dovevano amministrare tutto il lato finanziario della parrocchia.

Lo zar proibì la fondazione di nuovi monasteri senza uno speciale permesso del Sacro Sinodo e dell'imperatore; inoltre le piccole comunità dovevano fondersi con le più grandi e le loro chiese, rimaste libere, essere adibite a parrocchie²⁷. I monasteri dai tempi di Pietro il Grande furono privati di tutte le loro ricchezze, di tutte le possibili entrate. Ogni monaco o monaca riceveva lo stipendio dallo stato, con la condizione obbligatoria di occuparsi dell'attività caritativa, cioè i monasteri furono obbligati dal potere dello stato di accudire handicappati, veterani di guerra, e poveri. Lo stato mise anche un limite di entrata in monastero dei nuovi novizi: gli uomini più giovani di 30 anni, e le donne con età inferiore ai 50 anni non potevano dedicarsi alla vita consacrata. Inoltre ai monaci era proibito scrivere, e persino avere carta e penna. I monaci privi d'istruzione furono obbligati ad occuparsi di lavori agricoli e artigianali e le monache a dedicarsi al lavoro manuale, mentre i monaci colti erano destinati alle prelature. Lo zar Pietro aveva fondato nel 1712 il monastero di San Pietroburgo "Santo Alessandro Nevskij", primo modello nel suo genere della riforma imperiale destinato a preparare monaci di più monasteri alle cariche vescovili²⁸. I monaci colti divenuti professori o rettori di collegi teologici o divenuti vescovi formarono così una classe privilegiata e ben retribuita²⁹.

Ma l'espropriazione ufficiale di tutti i beni della Chiesa fu compiuta ai tempi di Caterina la Grande. Dei 953 monasteri esistenti in Russia la metà fu soppressa, 224 furono lasciati funzionanti a mezzo del sussidio governativo³⁰. Lo stesso destino toccò al clero diocesano. Da questo momento in poi la Chiesa visse soltanto grazie alle offerte, che a loro volta erano controllate, perché distribuite

²⁶ Ibidem, p.240.

²⁷ BOLSHAKOFF Serge, op.cit., p.43.

²⁸ Ibidem, p.44.

²⁹ Ibidem, p.77.

³⁰ Idem.

secondo le assegnazioni dello stato. Soltanto un metropolita di Rostov, il metropolita Arsenij, ebbe il coraggio di protestare contro questi provvedimenti, e pertanto finì scomunicato come ergastolano con l'accusa di *lèse majesté*³¹.

Il risultato fu che il clero diocesano gradualmente si trasformò in un ceto sociale povero e circoscritto, ciò che in Russia si chiamava ceto dei servitori, i quali non avevano un rango ufficiale, non potevano fare nessuna carriera, giacché il sacerdote sposato non poteva diventare vescovo. Ogni parroco aveva un pezzo di terra, e lui e la sua famiglia vivevano soltanto grazie ai pagamenti per i sacramenti da parte dei fedeli, dipendendo totalmente dalla ricchezza dei propri parrocchiani o dalla generosità del proprietario terriero. Già all'inizio dell'Ottocento il ceto sacerdotale diventò una specie di casta chiusa, anche se non esistevano proibizioni per entrarvi o uscirne. I nobili non diventavano sacerdoti per il semplice motivo che per loro era un abbassamento sociale, i contadini non avevano i mezzi per studiare in seminario. I figli dei sacerdoti non avevano altra via d'uscita che seguire le orme dei loro genitori. L'assenza dei mezzi necessari non gli permettevano di cominciare una carriera statale, dall'altra parte l'uscita dal ceto sacerdotale comportava il rischio di essere arruolato nell'esercito³². Cosicché nell'Ottocento il ceto ecclesiale fu gonfiato all'inverosimile. Non bastavano le parrocchie per tutti, e ciò creava continui competizioni tra le famiglie e dava origine agli infiniti conflitti interni.

È chiaro che una tale decadenza allontanava i fedeli. Alla fine dell'Ottocento il numero delle sette in Russia crebbe in modo incontrollato, nei ceti sociali poveri aumentava l'attrazione per i seguaci degli *starovery*; invece negli ambienti aristocratici e intellettuali sempre di più si manifestava l'interesse sia per il cattolicesimo, sia per le diverse pratiche esoteriche, le sedute spiritiche etc. In questo periodo la necessità di una riforma della Chiesa era più che evidente.

³¹ Ibidem, p.242.

³² Ibidem, pp. 247-248.

1.1.1.2. *Burocratizzazione statale.*

Liquidando il potere rivale, lo stato aveva finalmente un controllo totale. La struttura dell'apparato statale della Russia Imperiale fu edificata sempre dallo zar Pietro, ed rimase tale fino alla Rivoluzione di 1917. Secondo la concezione dello zar, lo stato doveva prevalere su tutto, ed essere non soltanto al di sopra degli interessi privati, individuali, ma persino al di sopra delle differenze etniche e religiose, e addirittura al di sopra del monarca, ammettendo qualche eccezione, cioè se stesso, seguito poi da altre eccezioni fino all'ultimo Romanov.

Negli interessi dello stato, e cioè per il suo mantenimento, facilitando il sistema della tassazione, lo zar divise tutta la popolazione in due categorie: nella prima entravano l'aristocrazia, i commercianti e il clero, nella seconda i piccoli borghesi delle città e i contadini. Ogni ceto aveva una sua determinata funzione, e una fissa residenza. Tutta la vita dei sudditi doveva servire allo stato e non poteva essere diretta che dallo stato. Questo "naturalmente avveniva per il bene comune, ma lo stato non ammetteva che i sudditi si domandassero in che cosa questo "bene comune" consistesse"³³.

Così per il bene comune, si decise che l'aristocrazia dovesse diventare europea di cultura, prescrivendo nei minimi dettagli come dovesse essere il taglio della barba, l'abbigliamento, la vita sociale, l'educazione, vietando severamente qualunque comportamento all'antica, tradizionale, sostituendolo con quello della Germania e della Francia. All'inizio malvolentieri ma poi sempre con più piacere la nobiltà russa si trasformò, nell'Ottocento, in una classe, che pur avendo le radici nella tradizione russa, culturalmente era totalmente differente dalle sue origini etniche. I nobili usavano il russo quasi esclusivamente per comunicare con la servitù, mentre tra loro la lingua parlata era prevalentemente il francese. Non esiste un altro esempio nella storia europea di una tale assimilazione culturale. Ciò inevitabilmente creò un abisso tra l'aristocrazia e gli altri ceti sociali, incluso il clero.

Così come lo stato s'intrometteva nella vita dell'aristocrazia, allo stesso modo regolava l'esistenza degli altri ceti. I commercianti erano legati al costume e

³³ TSCHIŽEWKIJ Dmitrij, *Storia dello spirito russo*, Sansoni, Firenze 1965, p.201

alle regole dei cosiddetti "ghildii", i contadini, a parte del loro stato di servi della gleba, (fino alla 1861 nella Russia "europea" si poteva ancora comprare e vendere i contadini, persino ammazzarli impunemente) erano legati alla comunità rurale (*obščina*), nel senso che essi pagavano le tasse in modo comunitario, cosicché se un contadino si sottraeva dal tributo, l'onere della sua tassa cadeva sulla comunità, ciò implicava che tutti i membri di essa si sorvegliavano avvicenda.

Il meccanismo principale di controllo dei sudditi da parte dello stato fu l'istituzione nel 1711 dei così detti sovrintendenti (*fiskal*), che dovevano sorvegliare segretamente i processi, gli uffici, le finanze, il buon costume, i monasteri, le parrocchie, praticamente tutto e poi denunciare agli appositi organi di controllo. Il sovrintendente riceveva la metà della pena pecuniaria pagata dalla persona dichiarata colpevole. Il sistema di sorveglianza segreta, nel quale restavano impunte le denunce infondate si diffondeva sempre di più³⁴. Non si trattava dei normali controlli degli uffici più alti, ma di un sistema di spionaggio interno, al di sopra di qualunque ufficio e che diventata una parte indispensabile dell'organico burocratico della Russia e che ci permette di definire lo stato russo come poliziesco. Il culmine di questo stato poliziesco fu l'istituzione da parte dello zar Nicola I (imperatore negli anni 1825-1855) del III Dipartimento di Stato, una specie di servizio segreto, che sorvegliava non soltanto la sicurezza statale, ma perfino i possibili umori e le intenzioni anti-statali, "adottando così misure per prevenire e reprimere i delitti"³⁵. Il III Dipartimento si occupava tra le altre cose, anche della censura, che mostrò meglio di qualunque altra cosa, l'esercizio di sorveglianza in senso lato, poiché voleva non soltanto impedire determinate azioni da parte dei sospetti, bensì bloccare pensieri e opinioni considerati "indesiderati". Dal momento che il maggior pericolo consisteva nel pensare. Una poesia poteva essere proibita non perché conteneva qualcosa di criticabile, ma perché poteva dare adito a commenti, come fu nel caso di una poesia del famoso slavofilo Chomiakov. Cioè non si perseguitavano solo le azioni punibili, ma anche le intenzioni, o le disposizioni dello spirito e i pensieri semplicemente sospetti, secondo il criterio: "utilità per lo stato"³⁶. E secondo questo criterio, le persone più inutili erano quelle

³⁴ Idem.

³⁵ Ibidem, p.249.

³⁶ Ibidem, p.250.

che poi, in seguito, sono diventate la gloria di questo paese: gli scrittori, di diverso stampo. Persino la pubblicazione delle canzoni popolari raccolta dal fratello di Ivan Kireevskij, noto slavofilo, Pjotr non era autorizzata. All'ormai anziano, famoso poeta S.T. Aksakov, soltanto perché padre degli slavofili Konstantin e Ivan, nonostante non condividesse assolutamente le idee dei figli, non fu concessa la pubblicazione di una raccolta di scritti sulla caccia. Sicuramente la caccia poteva essere interpretata in molti sensi, col pericolo dell'equivoco. E tutto ciò sebbene si trattasse degli slavofili – ideologi della monarchia ortodossa della Santa Rus'. Per non parlare dei così detti occidentalisti, che *guardavano altrove*. Conosciamo bene la vita di Puškin, Lermontov, Dostoevskij e di altri.

"Dal momento che ogni parola risultava pericolosa, particolarmente pericolosa doveva apparire la parola che esprimeva un pensiero"³⁷.

Perciò nel 1850 si vietò l'insegnamento della filosofia nelle università. Il motivo venne spiegato nel decreto ufficiale: "L'utilità della filosofia non è dimostrata e suoi danni sono possibili".(...) La filosofia "a causa della instabilità delle sue basi e del carattere conturbante dei suoi risultati e in mancanza di un contenuto determinato e di limiti esatti" darebbe sempre "adito a pericolose velleità"(...) ³⁸"

L'atmosfera era diventata oltremodo opprimente, a questo punto fu chiaro per tutti, finanche all'Imperatore, che così non si poteva più continuare. C'era anche un'altra ragione: la Russia aveva perso la guerra di Crimea, a causa della sua arretratezza economica e tecnica legata alle antiquate strutture amministrative e sociali di tipo feudale.

Dopo secoli di stagno lo stato doveva muoversi nuovamente attuando riforme, che dovevano sconvolgere tutta la sua impalcatura diventata ormai arcaica, (per esempio l'abolizione dei servi della gleba) fu un atto quasi eroico da parte di Alessandro II, figlio di Nicola I. E' chiaro che non esistevano ancora i presupposti per riforme troppo radicali. Lo stato non poteva da subito concedere il favore di ammorbidire la propria rigidità, trasformandosi in una monarchia costituzionale, ciò esigeva un tempo di evoluzione, ma le riforme di Alessandro II perlomeno dettero l'avvio a una tale trasformazione. Lo stato momentaneamente allentò le sue

³⁷ Ibidem, p.274.

³⁸ Ibidem, p.275.

prese. Il 1 marzo 1881 contro la carrozza dello zar fu gettata una bomba, rivendicata dai gruppi anarchici. O tutto o niente. Così al successore al trono Alessandro III (1881-1894), non rimase che limitare ancor più ciò che era già limitato nelle riforme del fratello assassinato, alcune delle quali furono semplicemente abrogate. Il movimento rivoluzionario fu soffocato, la letteratura fu sottoposta a misure di sempre maggiore portata da parte della censura. L'attività dei liberali nell'amministrazione autonoma fu limitata sempre di più. Le università e le scuole furono controllate, ci si preoccupava maggiormente di eliminare il pensiero libero, piuttosto che educare i giovani, anche per questo si limitava l'ingresso dei ceti più svariati nelle scuole. Per lo Stato, furono indesiderati tutti partiti politici sia liberali sia radicali, e neppure i conservatori vennero accettati senza qualche sospetto.

Secondo Pobedonoszev K.P. (1827-1907), il procuratore generale del Sacro Sinodo, ideologo principale dei due ultimi imperatori, persino la teologia, poiché appagava esigenze spirituali soltanto delle persone colte, doveva essere considerata irrilevante, o addirittura dannosa³⁹. Per lui la Russia era composta dallo zar e dal popolo semplice con una fede ingenua che accomunava Dio e lo zar. Tutto il resto non fu che apparenza e illusione⁴⁰. Proprio in questo periodo, contro le nuove idee che arrivavano dall'Europa Occidentale, la Chiesa cominciò ad essere usata come un potere ideologico e allo stesso modo vennero usate le idee scioviniste della seconda generazione degli slavofili.

Così alla fine dell'Ottocento, nella Russia degli ultimi due zar, l'atmosfera diventò irrespirabile, lo Stato soffocava tutto ciò che non corrispondeva all'idea del potere assoluto. E pure non fu una dittatura, come lo zar non fu un dittatore. La misteriosa eccezionalità della Russia, probabilmente sta in questo graduale, quasi naturale sviluppo di uno Stato in organismo apparentemente occidentale, ma di matrice di tipo asiatico-bizantino, che voleva regolare la vita dei suoi sudditi in tutti i settori, e che con la stessa naturalezza veniva accettata dalla maggioranza. Ma come qualunque organismo complesso, come può esserlo un popolo, un paese, troppo controllato e oppresso, prima o poi, esplose, così nella Russia dell'Ottocento si misero in movimento tutte le forze antagoniste dello stato.

³⁹ Ibidem, p.297.

⁴⁰ Idem.

1.1.1.3. *Movimenti rivoluzionari.*

La seconda metà dell'Ottocento fu segnata da una grande crescita del dissenso verso lo stato, di tutte le classi sociali, a partire dalle vere e proprie insurrezioni dei contadini per finire col costante mormorio della nobiltà e dell'élite intellettuale, e alla fine tutto quanto sfociò inevitabilmente nella rivoluzione del 1905. L'idea che la Russia avesse bisogno di essere cambiata era genericamente diffusa, purtroppo però nessuno sapeva cosa e come cambiare. Poiché qualunque attività politica era proibita, i movimenti rivoluzionari che sorgevano dovevano per forza svolgersi clandestinamente, e questo fu il motivo per cui l'elaborazione di un programma, da tutti riconosciuto, era pressoché impossibile⁴¹.

A cominciare dagli anni settanta del XIX sec. in Russia si moltiplicarono i numerosi singoli gruppi rivoluzionari, quasi tutti formati dai giovani intellettuali di diversa origine sociale, che si dedicavano e si sacrificavano in nome del popolo. L'idea del popolo era la loro bandiera. La maggior parte di questi gruppi si riunirono in un movimento chiamato "narodniki" o "populisti"(nel senso positivo della parola). Questi credevano fermamente, che tutti i problemi della Russia provenivano dall'ignoranza dei contadini e degli operai. A loro parere, bastava illuminare questi ultimi, per risolvere tutti i problemi. Era questo il periodo del famoso "andare verso il popolo" ("choždenie v narod"), quando i giovani intellettuali cercavano di addentrarsi nelle classi sociali inferiori, adattandosi al loro ambiente, assimilandosi a loro nel modo di vivere e finanche nell'abbigliamento, cercando di superare in questo modo l'abisso che divideva intellettuali e popolo, organizzando le scuole, e allo stesso tempo, facendo propaganda delle idee rivoluzionarie. Il tutto non giunse a buon fine giacché i contadini li guardavano con sospetto e diffidenza, mentre lo stato gli trattava come se fossero terroristi, condannandoli ai lavori forzati negli stabilimenti penali siberiani, infliggendo loro diverse pene detentive, esili negli eremi siberiani, e in alcuni casi condannandoli a morte⁴².

⁴¹ Ibidem, p.285.

⁴² Ibidem., p.287.

Il contrasto tra le forze reazionarie e l'intelligenza s'inaspriva. Cominciarono, così, a formarsi nuclei di terroristi, che ebbero nel movimento dei populistici "Terra e Libertà" (fondato nel 1877), l'ala più radicale. Quest'ala nel 1880 si staccò dal movimento, prendendo il nome "La volontà del popolo", e puntò non soltanto sull'assassinio di alti funzionari, ma attentò addirittura alla vita dello zar Alessandro II, il quale dopo essere sfuggito a diversi tentativi falliti, venne colpito e ucciso nel 1881. La polizia con grand'efficienza, scoprì quasi immediatamente l'organizzazione terroristica, mandò alla forca il gruppo dirigente, e nel corso degli anni successivi annientò ciò che restava dell'organizzazione. Nel 1887 fu individuato un altro gruppo terroristico, formato da cinque studenti, tra questi il fratello maggiore di Lenin, Aleksandr Ul'janov, che progettò un attentato contro Alessandro III. Tutti i cinque furono impiccati⁴³. Fu proprio, la morte del fratello che spinse Lenin ad entrare in politica: fatto, che cambiò la storia della Russia.

Dopo 1881 l'ideologia rivoluzionaria subì un notevole cambiamento. Il reduce dell'organizzazione "Terra e libertà" G.Plechanov, emigrando all'estero, formò il primo partito marxista, la cui evoluzione portò alla nascita del partito comunista e dei diversi partiti socialisti, così detti, "bolsceviki". Da questo momento in poi quasi tutti i movimenti rivoluzionari in Russia soggiacquero alla forte influenza dell'Occidente, e in primo luogo, all'influenza del marxismo e del materialismo. In pratica i primi veri partiti politici furono formati dagli emigranti politici, che vivevano in Svizzera, Francia, Germania, Svezia e in altri paesi d'Europa, poiché in Russia qualunque partito di qualunque stampo era costretto alla clandestinità, fino al 1905, quando Nikolaj II, fu obbligato dagli avvenimenti della Rivoluzione, ad istituire una parvenza di parlamento, e a proclamare la libertà dei partiti e della parola.

La durezza con cui lo stato puniva qualunque manifestazione di dissenso, o qualunque dissidenza, invece di intimorire, ebbe un effetto contrario, i rivoluzionari e specialmente i terroristi giustiziati furono visti come martiri, sacrificati per l'idea del popolo, diventarono una specie di simbolo, specialmente negli ambienti della gioventù universitaria. Tanto che in quel tempo, la parola "studente" e quella "rivoluzionario" vennero considerate quasi sinonimi. Il materialismo e il marxismo,

⁴³ Ibidem, p.289. PIOVESANA Gino, *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Ed.Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1992, p. 280.

e dietro questi l'ateismo, proliferavano tra i giovani e non solo. Persino grandi pensatori cristiani (come Berdiajev, Sergiej Bulgakov), Solov'ev stesso, subirono in gioventù il fascino del materialismo, che in questo periodo rappresentava un pensiero nuovo, fresco, in paragone con la rigidità dell'ideologia di stato della Russia imperiale. Bisogna sottolineare l'ateismo di i tutti movimenti rivoluzionari in Russia. Come scriveva Sergiej Bulgakov, analizzando la situazione socio-politica nella seconda metà del XIX sec., rilevando, che "l'ateismo è la fede comune, nella quale venivano battezzati tutti coloro che entravano nella Chiesa umanistica dell'intellighenzia, e non soltanto quelli appartenenti al cetto intellettuale, ma anche quelli del popolo. (...) Una certa educazione e l'illuminismo, dal punto di vista della nostra intellighenzia, è il sinonimo di indifferenza religiosa e di nichilismo. Tra le diverse fazioni, partiti, "correnti", non c'è alcuna discussione su tale argomento, questo li unisce tutti. (...) Oltre a ciò, bisogna ammettere, che l'ateismo russo non è per niente una negazione consapevole (...).No, molto spesso si apprende come la verità di fede, e conserva tutte le caratteristiche di una fede religiosa e ingenua. (...) a questo bisogna aggiungere il rapporto sospettoso nei riguardi della filosofia, specialmente verso la metafisica, che già a priori viene rifiutata e condannata. Impressiona anche l'ignoranza della nostra intellighenzia nelle questioni della religione"⁴⁴.

Tutto questo fermento nella società non poteva non suscitare un risveglio negli ambienti intellettuali, nella ricerca del senso della vita.

⁴⁴ "Известно, что нет интеллигенции более атеистической, чем русская. Атеизм есть общая вера, в которую крещаются вступающие в лоно церкви интеллигентски-гуманистической, и не только из образованного класса, но из народа. (...) Известная образованность, просвещенность есть в глазах нашей интеллигенции синоним религиозного индифферентизма и отрицания. Об этом нет споров среди разных фракций, партий, "направлений", это все их объединяет. (...) И вместе с тем приходится признать, что русский атеизм отнюдь не является сознательным отрицанием (...) Нет, он берется чаще всего на веру и сохраняет эти черты наивной религиозной веры, только наизнанку (...) Поразительно невежество нашей интеллигенции в вопросах религии." In: БУЛГАКОВ С.Н., *Героизм и подвижничество*, in: *Вехи. Интеллигенция в России, Сборники статей 1909-1910*, Молодая Гвардия, Москва 1991, pp.49-51.

1.1.2. Rinascita spirituale nell'ambito dell'intelligenza russa.

La situazione politica e sociale nella seconda metà dell'Ottocento, ha raggiunto il massimo della conflittualità. Da una parte abbiamo il soffocante controllo dello stato, la rigidità del sistema burocratico, il silenzio della Chiesa, e il divario tra i diversi ceti sociali, (non solo economico, ma anche culturale); dall'altra il continuo fermento, il sorgere di diversi movimenti, rivoluzionari, culturali, spirituali, settarie.

Proprio questo fu il periodo storico in cui si è formata la così detta *intelligenza*, fenomeno specificamente russo. All'inizio negli anni sessanta del XIX secolo, il termine *intelligenza* si riferiva a un gruppo di persone, di origine non aristocratica, che riuscivano ad ottenere un titolo di studio. Erano questi originari da famiglie di commercianti, di sacerdoti, qualche volta, e più raramente, anche di contadini e di operai. Loro, appunto, a causa dell'umile provenienza sociale, spesso poco agiata, furono i principali antagonisti della classe dominante, della monarchia e della Chiesa. Furono i primi ad accogliere il materialismo e poi il marxismo. Il loro principale mantenimento fu la pubblicistica, anche questo spiega come mai il marxismo e materialismo si sia diffuso così rapidamente in Russia. I più famosi esponenti di questa parte dell'intelligenza furono Černyševskij, Belinskij, Dobrolubov, tutti figli dei sacerdoti, i loro pensieri dominavano specialmente negli ambienti studenteschi, luogo privilegiato di reclusione per i movimenti rivoluzionari.

Verso la fine dell'Ottocento, l'inizio del Novecento, il confine dell'intelligenza si allarga, riferendosi ormai a tutta l'élite culturale del paese, indipendentemente dall'appartenenza sociale. Fu un fenomeno, come abbiamo appena detto, specificamente russo, causato dalla profonda crisi religiosa della società, anche se è difficile valutarne la profondità. Dmitrij Čiževskij nella *Storia dello spirito russo* così descrive la vita spirituale in quegli anni: "è fuor di dubbio che, durante il periodo dell'illuminismo, la vita religiosa russa abbia attraversato una crisi. (...) è significativo come esponenti rappresentativi dell'illuminismo, del materialismo e dell'ateismo provenissero prevalentemente da famiglie di religiosi, figli di preti o comunque istruiti in seminari religiosi! (...) Più diffuso dell'ateismo

era l'indifferentismo religioso e soprattutto l'indifferenza nei confronti della Chiesa. I genitori riducevano i loro obblighi religiosi a visite più o meno irregolari alle chiese, i figli trascuravano anche queste visite. La Chiesa da parte sua era diventata indifferente agli interessi spirituali degli intellettuali e per loro non mostrava alcun interesse. Dopo la morte di Dostoevskij, la cui parola cristiana era pur sempre ascoltata dagli intellettuali, il metropolita di Pietroburgo espresse il proprio giudizio sul defunto poeta, dicendo che era soltanto un romanziere e che non aveva scritto "nulla di speciale!"⁴⁵.

La Chiesa ufficiale non fu capace di dare un riscontro adeguato alle aspirazioni spirituali né delle classi colte né di quelle del popolo, rimanendo in generale nel suo dorato isolamento, quasi identificandosi con lo stato, che la cominciò ad usare come potere ideologico. Ma non si trasformò in una guida spirituale, capace di cercare, trovare e proporre le risposte alle questioni fondamentali della vita.

Fu l'intelligenza a prendere questo ruolo su di sé. L'intelligenza esprimeva lo spirito della ricerca del senso d'esistenza, dei valori spirituali per mezzo della letteratura, dell'arte, della musica, della poesia, che fino ad ora sono incomparabili nell'orizzonte della cultura universale. Senz'altro questo stato di cose influì moltissimo sulla formazione della particolarità della mentalità russa che si distingue per la sua continua inquietudine rispetto alla comprensione di se stessi e della vita in genere.

La stessa l'intelligenza cercò di riempire il vuoto, lasciato dalla Chiesa ufficiale, riguardante la questione della fede e la sua attualizzazione nella vita quotidiana. La Chiesa ortodossa racchiudeva dentro la propria cerchia la vita della fede, separando in modo netto il sacro dal profano. All'élite intellettuale, che aveva sete della vita spirituale, non rimaneva nient'altro che cercare le risposte ai suoi desideri più alti oltre la Chiesa.

L'unica corrente spirituale, riaccesa in questo periodo, e aperta ai fedeli, fu quella degli starzy, che non furono ben visti dalla Chiesa ufficiale, ma a causa della loro popolarità sia tra il popolo semplice, sia tra gli intellettuali, furono, in un certo modo, sopportati dalla gerarchia. Starzy, o monaci eremiti, vivevano nelle

⁴⁵ TSCHIŽEWKIJ Dmitrij, Op.cit., pp.299-300.

vicinanze dei grandi monasteri, avevano come scopo della loro missione e del loro carisma, servire tutti i fedeli che venivano a trovarli con consigli sia spirituali che esistenziali. Gli Starzy passavano tutta loro vita in continua preghiera, osservando una stretta asceti, che faceva sì che Dio li illuminava nel momento di incontro con persone sconosciute, donando loro il dono della veggenza. Nel periodo di Solov'ev il più famoso monastero, dove vivevano i starzy, fu la Optina Pustyn, e dove nel giugno del 1879, Solov'ev insieme con Fiodor Dostoevskij visitò il famoso starez Amvrosij.

Ma anche se gli starzy potevano dare risposte di tipo morale e spirituale, mancava fortemente la parte intellettuale della comprensione della fede. Molto spesso, la fede negli ambienti ortodossi, almeno in quei tempi, fu considerata autentica soltanto quando era la semplice fede della preghiera, quasi ceca, che non si poneva in questione. Anzi le persone che cercavano di avvicinarsi alla fede in modo intellettuale, erano spesso incolpati del peccato di orgoglio. Come abbiamo già notato, pure negli ambienti ecclesiali, la teologia non venne tenuta in gran considerazione, e si limitava allo studio dei Padri e alla loro interpretazione. Tant'è vero che la più grande accusa rivolta alla Chiesa cattolica fu, appunto, l'intellettualismo, considerato proveniente dal diavolo.

Ed ecco che, di nuovo, l'intelligenza, doveva colmare questa mancanza. La persona, che per primo si rende conto di tale mancanza, e che pertanto si pone come scopo di vita quello di avvicinare la filosofia e la teologia, anche se a suo modo, fu proprio Vladimir Solov'ev. Essendo nato filosofo, e convertitosi poi al cristianesimo dopo una crisi di fede, portato all'esperienza mistica, non poté ritenersi soddisfatto, delle risposte già pronte. Anzi già nel 1873, a soli vent'anni, decise di dedicare la propria vita al rinnovamento del cristianesimo universale: "Il cristianesimo assolutamente vero in se stesso, fino ad ora ha avuto un'espressione unilaterale, e insoddisfacente a causa delle condizioni storiche (...). (...) per la maggioranza, il cristianesimo fu soltanto un impegno della fede semplice, quasi inconsapevole, e del sentimento indeterminato, che non diceva niente alla ragione, e non entrava nella ragione. Come conseguenza esso fu incluso in una forma irragionevole, che non gli corrisponde, e fu riempito di qualunque insensata spazzatura. (...) Il compito futuro è introdurre il contenuto eterno del cristianesimo

nella forma, che gli corrisponde, cioè nella forma assolutamente ragionevole. Per questo è necessario usare tutto, quel che è stato elaborato negli ultimi secoli dalla ragione umana: occorre assimilare tutti i risultati universali dello sviluppo scientifico, occorre studiare tutta la filosofia. Questo io sto facendo e farò ancora. (...) E quando il cristianesimo veramente sarà espresso in questa forma nuova, e rivelerà nel modo autentico, ed allora scomparirà da sé ciò, che impedisce ad esso fin ad ora di entrare nella coscienza comune, appunto la sua apparente contraddizione con la ragione. (...) adesso è necessario lavorare molto dal punto di vista teorico, e sulla dottrina teologica della fede. Questa è la mia vera opera. Il monachesimo a suo tempo aveva il suo alto significato, ma adesso è giunto il periodo in cui non si deve fuggire dal mondo, ma andare nel mondo, per trasformarlo"⁴⁶.

Se negli anni settanta, ottanta del XIX sec. c'erano ancora poche persone, di spiccato talento, come Dostoevskij, Solov'ev, Tolstoj, Leontjev, che ponevano sul serio il problema della fede, già negli anni novanta cominciarono a crescere sempre di più movimenti laici di rinascita religiosa. Questi movimenti si assumevano il compito di portare la fede cristiana negli ambienti, dove di solito la Chiesa non entrava, cioè nel sociale e nella politica, ma anche nella vita intellettuale.

Da una parte questi movimenti si opponevano ai gruppi marxisti e atei, d'altra parte cercavano di influire sulla Chiesa ufficiale, per promuovere le riforme. Alla fine dell'Ottocento, secondo lo storico americano Putnam G.F, specialista in questa problematica, questi movimenti si configurarono in tre forme principali: il gruppo di D. Merežkovskij e Z. Gippius, i quali cercarono la nuova coscienza religiosa; il socialismo cristiano di Sergej Bulgakov, radicato nella esperienza

⁴⁶ "Христианство, хотя безусловно-истинное само по себе, имело до сих пор вследствие исторических условий лишь весьма одностороннее и недостаточное выражение. (...) для большинства христианство было лишь делом простой полусознательной веры и неопределенного чувства, но ничего не говорило разуму, не входило в разум. Вследствие чего оно было заключено в несоответствующую ему, неразумную форму и загромождено всяким бессмысленным хламом. (...) Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т.е., разумную безусловно, форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработало за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию. Это я делаю и еще буду делать (...) Теперь нужно еще сильно поработать над теоретической стороной, над богословским вероучением. Это мое настоящее дело. Монашество некогда имело свое высокое значение, но теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его." In: *Письмо к К. Романовой, от 2 августа 1873 года*, in: *Письма*, Op.cit., vol.III, pp.88-89.

religiosa, e nella filosofia politica e sociologia, e infine il liberalismo etico di P. Novgorodzev⁴⁷.

Tutti questi gruppi furono promotori di discussioni, a cui invitarono anche i rappresentanti della Chiesa ufficiale, per discutere i problemi, che sono diventati i principali della filosofia russa religiosa: libertà e necessità; autorità e individualità – sobornost'; la consapevolezza religiosa e la giustificazione della cultura; la verità sociale e la questione sociale; la rivoluzione, come problema religioso, il problema dello stato cristiano; l'Ortodossia e la vita.

In queste discussioni si constatarono i giudizi negativi dell'intellighenzia russa sulla Chiesa ortodossa, giudizi che ben presto sono diventati dei luoghi comuni:

- il pieno assorbimento della Chiesa da parte dello Stato, che la trasformò in uno degli istituti burocratici del potere monarchico.
- la regolamentazione estrema degli diritti del clero, e la sua umiliante chiusura in casta.
- la mancanza nell'ambito della Chiesa di una chiara dottrina sociale⁴⁸.

Fu proprio l'intellighenzia russa, e non la Chiesa, a costringere lo zar Nicola II, a introdurre la legge della libertà religiosa nel 1905, e poi nel 1917 a spingere la gerarchia ecclesiastica a convocare il concilio, nel quale finalmente fu restaurato il Patriarcato russo, e scelto il patriarca Tichon, anche se purtroppo per poco tempo.

In sostanza in molte questioni, che riguardano la vita spirituale, e le scelte esistenziali, non fu la Chiesa che fungeva da autorità, ma l'élite intellettuale, che elaborava le mete più alte anche per la Chiesa stessa. Questo fa capire, come mai Solov'ev si appassionò all'idea di un rinnovamento del cristianesimo, e spiega anche il motivo per cui egli decise di creare una metafisica cristiana, essendo convinto che la teologia dogmatica non era che una conoscenza astratta, che non avvicina quindi la Chiesa alla vita, contrapponendo la fede alla ragione.

⁴⁷ PUTNAM G.F. *Russian alternatives to Marxism: Christian socialism and idealistic liberalism in twentieth-century Russia*, in: *Проблемы православия в зарубежных исследованиях*, Реферативный сборник, ИНИОН, Москва 1988, pp.215-238.

⁴⁸ КЕЙДАН В.И., *У истоков христианской политики*, In: *Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках*, Школа "Языки Русской Культуры, Москва 1997, p.6.

1.1.3. Principali correnti filosofiche negli ambienti universitari e accademici.

La specificità del pensiero russo da sempre consisteva nel continuo sforzo d'auto-affermazione nei confronti della filosofia occidentale. Ciò sicuramente era condizionato dalla stessa storia di questo paese, essendo stato questo separato dal contesto culturale europeo fino alla fine del secolo sedicesimo, dopo aver subito due secoli di dominio dei tartari, con la Chiesa divisa da quell'occidentale e fortemente tradizionalista, la Russia in sostanza non aveva avuto nessuno sviluppo paragonabile a quello europeo nell'ambito intellettualistico di riflessione filosofica. Anche dopo, quando lo zar Pietro il Grande "apre" la cosiddetta "finestra nell'Europa"(l'inizio XVIII), ancora per quasi un secolo, non si parlò di filosofia.

Soltanto dopo la guerra con Napoleone (1812) cominciarono a spuntare i primi tentativi di speculazione intellettuale, quando in 1823 a Mosca fu fondato il circolo "La società dei filosofi". I membri di questo circolo (e tra questi: il principe V.F. Odojevski, I B. Kirijevski – il fondatore dei slavofili etc.) studiavano le opere di Spinoza e dei filosofi tedeschi. Quasi subito sorse una specie di tensione intellettuale, tra coloro che prendevano come modello la filosofia occidentale e quelli che la negavano completamente. Storicamente fu la "Lettera filosofica" di Ciaadajev, pubblicata nel 1829 che segnò l'inizio della formazione delle due correnti principali del pensiero russo quella degli "zapadniki"(occidentalisti) e quella degli "slavofili"⁴⁹. In realtà fu il tardo ingresso della Russia nel pensiero filosofico dell'occidente a lasciare delle impronte, determinando queste due tendenze. La dialettica di Hegel e il materialismo di L.Feuerbach fu la base filosofica dei occidentalisti, che tentavano di assorbire il pensiero occidentale e di farsi assorbire da esso, mentre gli slavofili cercavano di elaborare un pensiero, fortemente anti-occidentale, secondo la mentalità ecclesiastica ortodossa⁵⁰, per affermare l'unicità del pensiero russo, mescolandolo con le dottrine nazionaliste e la religiosità popolare. Da notare, che entrambe le correnti sia degli occidentalisti sia degli anti-occidentalisti o concordavano o entravano nelle polemiche con il pensiero europeo ottocentesco, dominato da razionalismo e positivismo. Ciò

⁴⁹ АА.VV., *История Русской Философии XIX–XX веков*, Киров 1998, p.13.

⁵⁰ Idem, p.14.

influenzò tantissimo lo sviluppo del pensiero russo tanto che è rimasto tale fino all'inizio di XX secolo. Ad ogni modo, l'Ottocento ha lasciato un'eredità filosofica non indifferente, ormai tutte le correnti del pensiero occidentale avevano i propri rappresentanti anche in Russia⁵¹.

Discorrendo del significato della filosofia russa in questo periodo, rispetto a quella occidentale, nessuno meglio di Solov'ev poté darne una valutazione complessiva e stabilire il posto appropriato del pensiero russo nell'ambito filosofico; riconoscendogli la poca originalità e l'assoluta mancanza di sistematicità. Egli affermava ciò, polemizzando sia con occidentalisti, sia con gli slavofili. Le sue conclusioni, espresse nell'articolo, dedicato al problema delle relazioni culturali e politiche tra Russia ed Occidente possono sembrare abbastanza drastiche, per il tono polemico rivolto contro l'opera "Russia e Europa" scritta dallo slavofilo Danilevski: "Ma io voglio soltanto rilevare il fatto indiscutibile, che nel secondo periodo della nostra letteratura contemporanea non si trovano neanche cenni sull'originale filosofia russa, né era stata creata alcun'opera filosofica significativa e imperitura ... Questa piena dipendenza del nostro pensiero dalle idee e dalle scuole altrui, l'autore della "Russia ed Europa" (s'intende Danilevski), l'attribuisce esclusivamente al rifarsi da parte degli occidentalisti, dimenticando, che anche i pensatori slavofili non avevano a questo riguardo nessun vantaggio, poiché tutte loro idee guide filosofiche, teologiche erano prese in prestito in parte dagli scrittori francesi, come Lamennais, Borda- Demoulin etc, in parte dai tedeschi, come Sartorius, Meler.⁵² "Tutto ciò che è filosofico in queste opere assolutamente non è russo, e tutto ciò che è russo non somiglia affatto alla filosofia e qualche volta non somiglia proprio a niente."⁵³

⁵¹ "La seconda tappa della filosofia russa – meta – fine XIX. Apparsa una gamma dei correnti filosofici: filosofia della religione di Vl. Solov'ev, materialismo di Bakunin, Cernyscevskij, Pisarev etc., la scuola positivista di Michajlovskij, Lavrov, Kavelin, tutt'un gruppo dei slavofili minori: Danilevskij, Strachov, Leont'ev; il personalismo di Vvedenskij, Lapsin ..." in: Idem, p.11

⁵² "Но я хочу лишь отметить тот бесспорный факт, что и в этом периоде нашей новейшей литературы никаких задатков самобытной русской философии не обнаружилось и никакого значительного и долговечного памятника философской мысли не создано...Такую полную зависимость нашей мысли от чужих идей и школ автор «России и Европы» приписывает исключительно западной подражательности, забывая, что и славянофильские мыслители не имели в этом отношении особенного преимущества, ибо все их руководящие и философские, и богословские идеи могут быть найдены частью у французских писателей, как Ламеннэ, Борда-Демулен и др., частью же и у немцев, как Сарториус, Мелер.", Владимир СОЛОВЬЕВ, *Россия и Европа*, in: **Европейский альманах**, Наука, Москва 1990, pp.95-96.

E' evidente, secondo l'opinione del filosofo, che il pensiero occidentale del XIX secolo è stato decisivo nella formazione della filosofia russa, dall'inizio piuttosto eclettica, sia nella sua corrente occidentalistica, sia in quella slavofila.

Parlando invece dell'università, la proibizione dell'insegnamento della filosofia nel 1850 fu un momento cruciale per il retrocesso sviluppo della filosofia. Soltanto due discipline filosofiche erano rimaste nelle facoltà di lettere: psicologia e logica. Ambedue insegnate non dagli specialisti in filosofia, ma dai professori dell'Accademia ecclesiastica, che non era autorizzata ad assegnare i gradi accademici in filosofia, ma soltanto in teologia. L'insegnamento della filosofia ritornò nelle università soltanto nel 1863, con l'introduzione del nuovo liberale statuto dell'università. Ma 13 anni erano stati sufficienti a determinare un danno notevole. Come scriveva un importante esponente del idealismo hegeliano Boris Čičerin riferendosi alla proibizione della insegnamento della filosofia: "L'università di Mosca, e anche tutta il sistema di istruzione nella Russia ha subito un danno da cui non si sono mai ripresi"⁵⁴. Lo stesso Solov'ev riferendosi a questo periodo, lo caratterizzò in una delle sue lettere così: "con l'abolizione della filosofia, la scienza russa cominciò ad accrescersi di una massa d'opere casuali senza scopo, senza progetto, e in genere, senza un nesso logico dei particolari"⁵⁵.

Da tutta questa situazione sorta nella seconda metà del XIX deriva un fenomeno alquanto particolare: il duplice ritardo della filosofia universitaria, rispetto alla filosofia occidentale in genere, e alla filosofia che si sviluppava fuori dell'università: nella letteratura e nella pubblicistica. In quest'ultima predominavano le discussioni di stampo marxista, hegeliano, positivista, nel momento in cui la letteratura poneva le questioni sul senso profondo, trascendentale dell'esistenza umana.

Nonostante la restituzione delle cattedre filosofiche nelle università, il danno non venne riparato, poiché non si potette contare su un corpo docente abbastanza preparato, tanto da elevare l'insegnamento della filosofia a certi livelli⁵⁶.

⁵³ "Но все философское в этих трудах вовсе не русское, а что в них русского, то ничуть не похоже на философию, а иногда совсем ни на что не похоже», Idem, p.94.

⁵⁴ "Московскому университету, да и всему просвещению в России нанесён был удар, от которого они никогда не оправились", in: *Воспоминания Бориса Николаевича Чечерина. Москва сороковых годов*, Москва, 1929, p.84.

⁵⁵ *Письма Владимира Сергеевича Соловьёва*, Op.cit., vol.III, p.260.

⁵⁶ АСМУС В. *Борьба философских течений в Московском университете в 70-х годах XIX века*, in: *Вопросы истории* 1(1946), pp. 56-85.

I primi professori provenivano dalle Accademie Ecclesiastiche, dove lo studio della filosofia a differenza che nelle università, non aveva subito interruzioni, ciò faceva sì, che le Accademie in un certo senso risultavano essere superiori a quest'ultime, perlomeno in quanto alla continuità della tradizione e dello sviluppo dei metodi, ma poiché si trovavano sotto la stretta sorveglianza del Sacro Sinodo, non avevano alcuna indipendenza di pensiero, né libertà di sviluppo delle idee. Solov'ev che seguiva le lezioni nella Accademia Ecclesiastica di Mosca, così descriveva la personalità del rettore di quegli anni Gorskij A. nell'articolo, che commemorava suo padre Sergej Michajlovič Solov'ev, in quei tempi rettore dell'università di Mosca:

"con un'immensa conoscenza, con una chiara comprensione delle questioni più difficili e una bontà di cuore eccezionale", Gorskij "portava su di sé le tristi impronte dell'anima oppressa, la singolare pusillanimità della ragione e della infertilità del pensiero imparagonabile con il suo brillante talento: egli capiva tutto, ma aveva paura di qualunque giudizio originale, di qualsiasi decisione da prendere"⁵⁷

Nello stesso articolo Vladimir cita suo padre, che descrisse così la situazione nella Accademia Ecclesiastica di Mosca:

"I professori di talento furono martiri, che la storia delle passioni umane ancora non immagina, Filaret (il metropolita di Mosca) spremeva, goccia a goccia, dalle loro lezioni, dalle loro opere qualunque elemento vitale, qualunque pensiero vivo, finché, non trasformava la persona in una mummia"⁵⁸.

Nonostante questo nelle Accademie circolarono liberamente tutte le traduzioni delle opere filosofiche di Kant, Schelling, Hegel etc., benché la Chiesa ufficialmente approvò un solo tipo di filosofia, a suo parere non nocivo, ovvero la metafisica di Wolf, che sopraggiungeva in Russia per mezzo dei manuali stampati in Germania, per uso degli studenti delle Accademie. Ma ancora di più i filosofi

⁵⁷ "При необъятной учености, ясном понимании труднейших вопросов и необыкновенной сердечной доброте этот превосходный старец носил на себе печальные следы духовного гнета – в крайней робости ума и малоплодности мысли сравнительно с его блестящими дарованиями: он все понимал, но боялся всякого оригинального взгляда, всякого непринятого решения". In: *Сергей Михайлович Соловьев*, in: СОЛОВЬЕВ В.С. *op.cit.*, vol.VII, p.365.

⁵⁸ "Преподаватели даровитые здесь были мучениками, каких нам не представляет еще история человеческих мучений. Филарет по капле выжимал из них, из их лекций, из их сочинений всякую жизнь, всякую живую мысль, пока, наконец... не превращал человека в мумию". *Idem*.

accademici furono propensi a Jacobi, con la sua critica del razionalismo, e l'affermazione della fede, come una speciale forma dell'esperienza e della conoscenza immediata. Anche Kant, come il trascendentalismo in genere, lasciò una profonda impronta nelle loro ricerche. Questa predilezione del pensiero tedesco nelle accademie si spiegava con un motivo un po' speciale, la Chiesa ortodossa essendo da sempre in polemica con la Chiesa cattolica trovava nei pensatori protestanti argomenti contro quelli cattolici⁵⁹.

Uno dei più importanti esponenti del corpo docente delle accademie, fu Pamfil Danilovič Jurkievič (1827-1874), professore di filosofia dell'Università di Mosca, maestro di Vladimir Solov'ev, a dare inizio a una delle principali correnti nelle Università della seconda metà del XIX - la corrente idealista. Fu egli accanito nemico del materialismo, quasi tutti i suoi scritti delle polemiche coi diversi seguaci di quell'ultimo. Nella sua opera principale "La ragione secondo Platone e l'esperienza secondo Kant", passa dall'idealismo trascendentale di Kant all'idealismo Platonico, affermando l'insufficienza dell'affermazione dell'esistenza del mondo delle idee, introducendo il concetto dell'essente come principio, dato a noi nelle idee⁶⁰. Concetto che poi riprende Solov'ev, costruendo la sua metafisica.

Negli anni settanta, un'altra corrente filosofica entra con forza nelle università: il positivismo, sia francese che inglese. Diventando talmente popolare, che tutte le difese delle dissertazioni si trasformavano in accese polemiche, che andavano poi a riempire riviste e giornali⁶¹.

Il positivismo, così come fu presentato nelle università russe, bisogna intenderlo in un senso più largo, giacché il positivismo così, come lo proponeva Comte praticamente non attirava il pubblico russo. Il positivismo russo prendeva come punto di partenza il pensiero di Comte, poi lo diluiva con quello di Stuart Mill e quello di Spenser, aggiungendo qualcosa del criticismo di Kant⁶². Gli esponenti più importanti furono Troizkij M., e Lesievič V., col quale polemizzò poi Solov'ev.

⁵⁹ЗЕНЬКОВСКИЙ В. *История русской философии*, Изд."Феникс", Москва, Ростов на Дону, 1999, vol.1, pp.346-347.

⁶⁰ Ibidem, p. 364.

⁶¹ АСМУС В., *Op.cit.*, pp.64-67.

⁶² Зеньковский В., *Op.cit.*, vol.II, p.282.

Da notare il fatto, che in questo periodo nessuno mai parlò della filosofia russa come tale, accettando, di fatto, la sua inesistenza. Soltanto dopo la morte di Solov'ev, i suoi discepoli e seguaci proclamarono il loro maestro artefice della nuova concezione della metafisica cristiana propriamente russa, erigendo a sistema tutte le caratteristiche della precedente riflessione filosofica russa, giudicate dallo stesso Solov'ev come poco originali.

Ma prima le Università e le Accademie furono dominate dal pensiero occidentale, anche se in Russia la conoscenza della filosofia europea era abbastanza circoscritta dando la scarsa importanza alla filosofia precartesiana. La maggior parte dei pensatori russi subirono un forte influsso dal razionalismo tedesco, dal positivismo francese e dall'empirismo inglese⁶³. Molti di loro insoddisfatti di questa concezione dualistica della conoscenza, cercarono di elaborare una nuova visione della realtà, nondimeno rimanendo prigionieri dell'esistente dualismo nella filosofia occidentale.

⁶³ “Никогда в Европе германский философский идеализм в своей окончательной форме – гегельянстве – не вызывал такого живого сочувствия и не нашёл такого глубокого понимания, как в учёно-литературном кружке московских западников (а частью и славянофилов)», in: СОЛОВЬЕВ В. Op.cit., p.94

1.2. *Personalità di Vladimir Solov'ev.*

"Il segreto dell'unica, nel suo genere, influenza di Solov'ev, è contenuto nell'unicità della sua personalità"⁶⁴.

1.2.1. **Formazione filosofica.**

Solov'ev fu un geniale autodidatta per ciò che concerne la sua formazione filosofica. Grazie ad una famiglia di altissima cultura, e in primo luogo, grazie al padre, famoso storico, il primo decano della facoltà di filosofia, dopo la sua riapertura, poi rettore dell'Università di Mosca, membro dell'Accademia delle Scienze, uomo dalle vedute molto aperte. Solov'ev ricevette un'educazione intellettuale elevatissima. In casa regnava un'atmosfera spirituale, che influì moltissimo sul suo precoce sviluppo intellettuale, e non solo. Tutti i dodici figli di Sergej Solov'ev si distinguevano per un non indifferente talento nella letteratura e nella poesia.

Nella formazione filosofica di Vladimir né il ginnasio, né l'università ebbero alcuna influenza. Anni dopo egli confidava nella lettera all'amico S.N. Polakov: " Sono cresciuto in un ambiente culturale, molto più alto di quello medio, dalla prima infanzia aveva la passione per la lettura, e la tendenza a riflettere e a sognare. In queste condizioni io non posso attribuire alla scuola qualche notevole influsso sul mio sviluppo intellettuale. ... Il significato educativo della scuola per me è uguale a zero, probabile anche un segno negativo"⁶⁵. Tutta la preparazione filosofica del filosofo fu il frutto di un intenso lavoro intellettuale e di una graduale maturazione spirituale. Essendo un spirito molto irrequieto per natura, Solov'ev da adolescente si interrogava sulle profondissime questioni esistenziali, e cercava le soluzioni nelle letture dei grandi filosofi, molto diffusi in quei tempi in Russia, e lo

⁶⁴ JOHANN FISCHL. *Geschichte der Philosophie*, Bd.V, Wien-Koln, 1954, p.72.

⁶⁵ "Я вырос в среде образованной выше обычного уровня и с раннего детства имел страсть к чтению, а также склонность к размышлению и мечтательности. При таких условиях не могу приписать школе сколько-нибудь заметного влияния на мое умственное развитие. (...) Воспитательное значение школы равняется нулю, а то и отрицательной величине." In: НОСОВ А., В.С. Соловьев. *Начало творческого пути*, in: СОЛОВЬЕВ В.С., *Собрание сочинений*, Наука, Москва 2000, vol.1, p.251-252.

faceva non passivamente, ma assimilandone in modo profondo le idee, i concetti, e molto spesso facendole proprie.

Il giovane Vladimir iniziò molto presto a leggere i filosofi, principalmente gli slavofili e gli idealisti tedeschi. Negli ultimi anni di ginnasio, diventando un convinto materialista, dedicò tutto il suo tempo allo studio della teoria darvinista, e delle opere dei famosi teoretici del socialismo, ed era profondamente persuaso, che il movimento socialista dovesse far rinascere tutta l'umanità, rinnovando radicalmente la storia⁶⁶.

Ma fu proprio la filosofia a portarlo nuovamente dall'ateismo alla fede. Le letture privilegiate degli ultimi anni di ginnasio e dei primi di università, appunto gli anni del suo convinto materialismo: furono Spinoza, Comte, Feuerbach, Stuart Mill, Kant, Schopenhauer, von Hartmann, e poi Fichte, Hegel, Schelling.

Spinoza fu letto da Solov'ev dapprima in chiave materialista, poi una volta abbandonata quest'impostazione, egli fece il primo passo verso un concetto di Dio, ammettendo che il concetto di Dio, così, come lo proponeva Spinoza, con "tutta la sua incompletezza e imperfezione, rispondeva, tuttavia, ad una prima e inevitabile richiesta della vera venerazione di Dio e pensare Dio. Molte persone religiose trovavano in questa filosofia l'appoggio spirituale", così Solov'ev scrisse molti anni dopo nella sua difesa della filosofia spinosiana. E poi continua: "ero riconoscente allo spinosismo nel periodo transitorio della mia giovinezza, e non soltanto nel senso filosofico, ma anche in quello religioso"⁶⁷. In Spinoza, probabilmente, Solov'ev trovò una prima formulazione della sua idea dell'unità spirituale di tutto il mondo.

A liberarlo dal materialismo dovette contribuire anche Comte le cui idee si diffondevano allora in Russia. La filosofia positiva, secondo il nostro filosofo, si è rivelata per lui, come la rinnovazione dello scetticismo ragionevole, liberandola dal

⁶⁶ "Он внимательно изучал сочинения знаменитых теоретиков социализма и был глубоко убежден, что социалистическое движение должно возродить человечество и коренным образом обновить историю", ЛОПАТИН Л.М., *Философские характеристики и речи*, Москва 1911, p.123.

⁶⁷ "То понятие о Боге, которое дает нам философия Спинозы, при всей своей неполноте и несовершенстве, отвечает однако первому и неперемennomu требованию истинного богочитания и богомыслия. Многие религиозные люди находили в этой философии духовную поддержку. (...) я был обязан спинозизму в переходную эпоху моей юности – не только в философском, но и в религиозном отношении". In: *Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы)*, in: СОЛОВЬЕВ В.С., *Собрание сочинений*, op.cit., vol. IX, p.29.

dogmatismo idealista e materialista, la cui regola è quella di non avere pregiudizi e di indagare su tutto. Ed è questo, a parere di Solov'ev, la prima elementare regola della filosofia autentica⁶⁸.

Liberato così dal "dogmatismo", Solov'ev si concentrò su Feuerbach, accettando la sua idea della materia, come una parte necessaria dell'unità di tutto, confermandosi nel suo desiderio della fede rinnovata di non abbandonare il mondo, ma di entrare nel mondo per trasfigurarla:

"Noi *conosciamo* la natura e la materia, separate da Dio e travisate in se stesse, ma noi *crediamo* nella sua redenzione, e nella sua unione con la divinità, la sua trasfigurazione nel *Dio-Materia*, e il mediatore di questa redenzione e restaurazione noi lo riconosciamo nell'uomo perfetto e autentico, cioè nel *Dio-Uomo (...)*"⁶⁹.

Alla liberazione dal materialismo l'aiutò anche Stuart Mill, che con il suo scetticismo "gli fece intendere che l'essenza della materia è altrettanto inattuabile dell'essenza dello spirito e che tra la materia e la realtà ultima e autentica non v'è rapporto di corrispondenza immediata"⁷⁰. Allo stesso tempo Solov'ev si immerse nella problematica Kantiana, rimanendo convinto per sempre dell'idea di una fenomenicità del mondo, di non conoscenza delle cose in sé, e della astrattezza totale delle forme a priori. Ma l'autore preferito e più amato di Solov'ev fu sicuramente Schopenhauer, a lui congeniale con il suo pessimismo e "la dottrina dell'assoluta vanità di tutto ciò che esiste"⁷¹. L'idea del male radicale in cui si trova il mondo sarà molto frequente nelle problematiche religiose, che Solov'ev affronterà più tardi, probabilmente anche questo influì nella sua visione

⁶⁸"Позитивная философия явилась после увлечения идеалистическими и материалистическими догмами, как возобновление того разумного скептицизма, которого общее правило состоит в том, чтобы ничего не предрешать и все исследовать. Это есть, несомненно, первое элементарное условие истинной философии (...)", In: *Письмо к Н.Я. Гроту*, in: СОЛОВЬЕВ В.С., *Собрание сочинений*, op.cit., vol. VI, pp.272-273.

⁶⁹"Мы знаем природу и материю, отделенную от Бога и извращенную в себе, но мы верим в ее искупление и ее соединение с Божеством, ее превращение в *Бого-материю*, и посредником этого искупления признаем истинного и совершенного человека, т.е. *Бога человека (...)*". In: *Три речи в память Достоевского, Третья речь*, in: СОЛОВЬЕВ В.С., *Собрание сочинений*, Op.cit., vol.III, p.212.

⁷⁰ DELL'ASTA Adriano, *Introduzione*, in: SOLOV'EV Vladimir, *La crisi della filosofia occidentale e altri scritti*, "La casa di Matrona, Milano 1989, p.18.

⁷¹"Вообще учение о совершенной негодности всего существующего составляло главную тему моих разговоров...", In: *На заре туманной юности*, in: СОЛОВЬЕВ В.С., *Собрание сочинений*, Op.cit., vol.XII, p.291.

apocalittica della storia, che emerge nelle ultime opere del filosofo. Occorre, d'altra parte dire, che Solov'ev si staccò da Schopenhauer, criticandolo nella sua *Crisi della filosofia occidentale*, grazie alle letture di von Hartmann,

Il filosofo che segnò in modo più decisivo il pensiero di Solov'ev fu certamente Schelling. Non tanto rispetto al sistema stesso del pensiero, ma rispetto all'idea, di Solov'ev, come di Schelling, che l'origine dei mali, che affliggevano la coscienza contemporanea, e la fine della filosofia teoretica come tale, stava nel fatto che la religione era stata emarginata, ridotta a "una cosa accanto alle altre". Solov'ev, come Schelling riteneva che "il cristianesimo doveva diventare tutto per noi" e "compenetrare la filosofia"⁷². Per questo motivo Solov'ev studiò a fondo tutti gli scritti degli slavofili, che furono radicati nella tradizione cristiana orientale.

Secondo alcuni studiosi di Solov'ev, il filosofo sarebbe un ultimo "scellinghiano russo"⁷³. Durante la difesa della tesi dottorale "La critica dei principi astratti, a Solov'ev fu fatto notare, che stava difendendo le proposizioni molto vicine a Schelling. Rispondendo a questa osservazione Solov'ev distinse tra l'"astratto panteismo" del primo Schelling e "le costruzioni teosofiche" del secondo Schelling, ammettendo la profonda affinità delle sue convinzioni con l'ultimo sistema di Schelling⁷⁴. Non è un caso che Solov'ev chiama la sua filosofia, filosofia dell'unità di tutto.

Senz'altro, Solov'ev fece suoi, alcuni argomenti del secondo Schelling nella polemica contro Hegel. Anche se Hegel per Solov'ev ebbe "il grandissimo merito di istituire il concetto vero e fecondo del processo e dello sviluppo e della storia, come conseguente realizzazione del contenuto ideale sia nella scienza sia nella coscienza comune"⁷⁵, e per di più nella filosofia di Hegel, "<l'identità tra soggetto e

⁷² ТРУБЕЦКОЙ Е.Н. *Мирозерцание Вл.С.Соловьёва*, Москва 1913, vol-I, pp.57-58.

⁷³ ГУЛЬГА А.В. *Вл. Соловьёв и Шеллинг*, in: *Историко-философский ежегодник*, Москва 1987, p.266.

⁷⁴ "Религиозные взгляды докторанта, по мнению о. Рождественского, близко сродные с воззрениями Шеллинга и Шлейермахера, могут быть поняты в пантеистическом смысле и дать повод к заблуждениям. Докторант ответил, что напрасно оппонент смешивает столь разнородные вещи, как религиозный взгляд Шлейермахера с умозрительным пантеизмом первой Шеллинговой системы (*Identitätsphilosophie*) и с теософическими построениями второй Шеллинговой системы (так называемой положительной философией); докторант признал сродство своих взглядов с этой последней системой Шеллинга, в которой этот философ уже освободился от ложного пантеизма своих прежних теорий." In: СОЛОВЬЕВ В.С. *Письма*, Op.cit., vol. II, p. 100.

⁷⁵ "За Гегелем должна быть признана огромная заслуга решительного установления в науке и общем сознании истинных и плодотворных понятий процесса, развития и истории как последовательного осуществления идеального содержания" In: *Статьи из*

sostanza>, che è la verità assoluta, assume una forma perfetta, incondizionatamente appartenente ad essa, del pensiero dialettico o della scienza assoluta. In questo modo si chiude il cerchio di questo sistema omnicomprensivo e autosufficiente, unico nella sua perfezione formale in tutta la storia intellettuale umana"⁷⁶. Ciò con cui Solov'ev polemizzava, fu la pura astrattezza del concetto, e la non presa in considerazione da parte di Hegel della base empirica della natura. Ma il rapporto di Solov'ev con la filosofia di Hegel fu ambiguo, se da una parte, Solov'ev rifiutava il panlogismo del filosofo tedesco, d'altra parte, subì un grande influsso della dialettica hegeliana, che fu decisiva per il suo modo di argomentazione⁷⁷.

E' evidente, che è impossibile elencare tutte le letture fatte dal nostro filosofo, ma risulta ormai chiara la direzione verso cui si muoveva il suo pensiero. Come abbiamo detto Solov'ev, anche essendo iscritto alla facoltà di filosofia non frequentò mai l'università. Si preparò da solo e in un anno sostenne gli esami per tutti i quattro anni di studi. In un anno preparò la dissertazione magisteriale, dove analizzò in modo brillante quasi tutta la filosofia occidentale.

L'anno decisivo per la sua formazione filosofica, fu sicuramente quello, in cui frequentò l'Accademia Ecclesiastica di Mosca. Solov'ev entrò nell'Accademia per studiare teologia, ma stando a quanto ricorda P.A. Florenskij, là Solov'ev si "imbatte nell'idea della Sofia, idea centrale delle riflessioni dei professori dell'Accademia: Golubinskij F.A. e M.A. Bucharev. Dopo che egli scoprì per sé l'idea della Sofia, lasciò l'Accademia"⁷⁸ Ma indipendentemente dalla questione del grado e di cosa Solov'ev fu obbligato per la formazione accademica, senza dubbio, proprio in accademia Solov'ev trovò l'atmosfera dell'idealismo tradizionale e il rapporto critico verso il positivismo⁷⁹.

Due persone, dell'ambiente accademico, particolarmente influirono sulla sua visione del mondo: Pamfil Danilovič Jurkevič (1827-1874) e Aleksandr

энциклопедического словаря, СОЛОВЬЕВ В. С. Собрание сочинений, op.cit., vol. X, p. 318.

⁷⁶ "(...) это тождество (субстанции и субъекта), составляющее абсолютную истину, получает в философии Гегеля совершенную, безусловно ему присущую форму диалектического мышления или абсолютного знания. Таким образом замыкается круг этой всеобъемлющей и самодовлеющей системы, единственной по своему формальному совершенству во всей умственной истории человечества", Idem.

⁷⁷ ГАЙДЕНКО П.П. *Искушение диалектикой, пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева*, in: **Вопросы философии** 4 (1998) p.84.

⁷⁸ АСМУС В.Ф., В.С. Соловьев: *Опыт философской биографии*, In: **Вопросы философии** 6(1988), p.72.

⁷⁹ Idem.

Michajlovič Ivanzov-Platonov (1835-1894), ambedue professori delle Accademie Ecclesiastiche, rispettivamente di Kiev e di Mosca.

Pamfil Jurkevič prima insegnò all'Accademia ecclesiastica di Kiev, dal 1861, quando furono riaperte le cattedre di filosofia, fu professore ordinario dell'università di Mosca, quella stessa che frequentò Vladimir Solov'ev. Jurkevič fu uno spietato avversario del materialismo, e la sua nomina alla cattedra moscovita sicuramente fu legata al desiderio del governo di combattere le nuove tendenze materialiste⁸⁰.

Solov'ev si riavvicinò al professor Jurkevič durante la sua preparazione dell'esame magisteriale. Nel maggio del 1873 trascorrevano tutte le sere insieme passeggiando per le strade di Mosca, come ricordava lo stesso Vladimir, e durante queste passeggiate il maestro cercava di trasmettere al suo discepolo i valori e il senso di essere filosofo⁸¹. Il suo insegnamento, fu più che una teoria d'insieme, una serie di concetti, che spinsero Solov'ev a riscoprire la tradizione cristiana. L'idea fondamentale di Jurkevič fu l'unità dell'uomo, l'unità sul piano empirico, razionale e mistico. L'uomo è uno nell'"unità del cuore". Solov'ev nell'articolo dedicato al suo maestro scrive, che porre la radice della vita spirituale nel cuore e non nell'intelletto fu l'idea affine alla "dottrina biblica del cuore, luogo da dove nascono i pensieri, i desideri e le azioni umane"⁸². E proprio di Jurkevič fu la convinzione "che in modo immediato, nell'interno della coscienza attraverso la realtà del nostro spirito si rivela a noi lo spirito sovraessente, *che è ciò, che può essere (idea), diventa ciò, che è (realtà attuale) per mezzo di ciò che deve essere*"⁸³.

Jurkevič convinse il suo discepolo, che la filosofia di buon senso era quella prima di Kant, e che gli ultimi veri filosofi dovevano essere considerati soltanto Jacob Boehme, Leibniz e Swedenborg. "Da Kant in poi la filosofia comincia ad

⁸⁰ PIOVESANA Gino, Op.cit., pp.243-244.

⁸¹ *Три характеристики*, in: СОЛОВЬЕВ В.С., *Собрание сочинений*, Op.cit., vol.IX, p.392.

⁸² "(...)библейское учение о сердце, как месте рождения мыслей, желаний и дел человеческих", in: *О философских трудах П.Д. Юркевича*, in: СОЛОВЬЕВ В.С., *Собрание сочинений*, Op.cit., vol.I, p.178..

⁸³ "Только в непосредственном, внутреннем сознании через действительность нашего собственного духа открывается нам тот сверхсущетвенный дух, который то, что может быть (идея), переводит в то, что есть (действительность) посредством того, что должно быть". Ibidem, p.195.

impazzire, e questa pazzia prende la forma di una *mania di grandezza* nella filosofia di Hegel”⁸⁴.

Anche se in seguito Solov'ev non condivise molte delle idee del maestro, non si può negare che il pensiero, e la personalità di Jurkevič senza altro hanno lasciato un segno profondo, perlomeno riguardo alla direzione mistica del suo sistema filosofico cristiano.

L'aspirazione a riunificare fede e ragione che è anche uno dei motivi principali dell'affinità spirituale di Solov'ev con Aleksandr Ivanzov-Platonov, professore di storia della Chiesa dell'Università di Mosca, e professore dell'Accademia Ecclesiastica, dove Solov'ev passò quasi un anno nella preparazione della sua tesi magisteriale. Protojerej Aleksandr, fu anche una persona importante per il nostro filosofo per la sua formazione cristiana, giacché non fu soltanto l'amico, ma anche l'esempio di una profonda vita spirituale. Grazie alla sua autentica vita di fede, Ivanzov-Platonov poté intravedere l'errore degli slavofili, in quei tempi molto in voga, di considerare la Russia come un popolo messianico prescelto. La dottrina secondo lui, non fu soltanto in disaccordo col cristianesimo, ma anche con tutti i principi morali⁸⁵. Questa l'idea che diventò leitmotiv di Solov'ev, in molte sue opere dedicate al rapporto tra le chiese: orientali e occidentali. Un'altra idea che colpì il giovane filosofo, fu quella secondo cui la tensione a "realizzare il bene e la verità non solo nella vita privata ma anche in quella sociale (il servizio alla scienza, alla cultura e al mondo) è un servizio reso alla Chiesa”⁸⁶.

Negli anni Ottanta dopo la pubblicazione di alcune opere di Solov'ev, riguardanti la questione dell'unità delle chiese, il rapporto con il maestro si guastò definitivamente. Fu proprio protejerej Aleksandr a rifiutare di dargli l'assoluzione,

⁸⁴ "Я помню, как в мае 1873 года, он (Юркевич) целый вечер объяснял мне, что здоровая философия была только до Канта, и что последними из настоящих великих философов следует считать Якоба Бёма, Лейбница и Сведенборга. От Канта же философия начинает сходить с ума, и это сумашествие принимает у Гегеля неизлечимую форму *мании величия*". in: *Три характеристики*, in: СОЛОВЬЕВ В.С., *Собрание сочинений*, Op.cit., vol.IX, p.395.

⁸⁵ "Основную ошибку славянофилов он видел в том, что они высокое призвание России считали как бы какою-то неотъемлемою покровною привилегиею нашего народа, что, по справедливому мнению А.М., было несогласно ни с христианством, ни с нравственным принципом вообще". *Профессор прот. А.М. Иванцов-Платонов, некролог*, in: СОЛОВЬЕВ В.С., *Собрание сочинений*, Op.cit., vol.IX, p.414.

⁸⁶ D'ASTA Adriano, *Introduzione*, Op.cit., p.23.

durante la confessione, a causa delle sue convinzioni eretiche. Nonostante ciò Solov'ev rimase per sempre riconoscente al maestro per avergli insegnato "l'autentica tolleranza, senza che si debba minimamente dubitare dell'assoluta giustizia della propria fede, che permette di riconoscere i diritti relativi della opinioni altrui"⁸⁷.

Oramai, quando all'età di 21 anni Solov'ev difese la sua dissertazione magisteriale " *La crisi della filosofia occidentale, Contro i positivisti*", tutti si accorsero di trovarsi di fronte ad un filosofo maturo, già formato. In pratica, Solov'ev formula tutte le sue idee principali da giovane, e durante il resto della sua vita cerca con le sue opere aventi diversi indirizzi di trovare la dimostrazione a queste sue idee⁸⁸. L'idea principale o il principio fondamentale, su cui Solov'ev basò tutte le sue riflessioni filosofiche senz'altro fu il principio dell'unità di tutto, percepito attraverso l'intuizione mistica.

1.2.2. Inclinazione al misticismo.

Vladimir nacque nella famiglia di Sergej Michajlovich Solov'ev, il cui padre, protojerej Michail Vasiljevich Solov'ev († 1861), fu sacerdote, insegnante di catechismo nella scuola commerciale di Mosca. Per questo la famiglia fu tradizionalmente religiosa, o almeno molto riverente verso l'ortodossia e verso l'adempimento di tutti gli obblighi religiosi. Nonostante ciò, sia il padre, sia il nonno di Vladimir, lasciavano liberi i figli nelle loro scelte.

Secondo ciò che riportano alcuni ricordi dei suoi famigliari, Vladimir da piccolo fu molto religioso, ebbe una certa predisposizione al misticismo, ad avere sogni profetici e visioni. All'età di nove anni durante la celebrazione liturgica egli ebbe la visione della Sofia e si innamorò di Lei, la Sapienza di Dio, che divenne

⁸⁷ "(...) естественно производили у покойного А.М. Иванцова ту истинную терпимость, которая позволяет, не поступаясь ничуть безусловною правотой своей веры, признавать относительные права чужого мнения". In: *Профессор прот. А.М. Иванцов-Платонов, некролог.*, Op.cit., vol.IX, p.414.

⁸⁸ Per esempio, ancora 24 gennaio 1873, Solov'ev già rivolse a F.M. Dostoevskij, che in quel epoca fu il redattore della rivista "Il Cittadino", con una proposta di pubblicazione "La breve analisi dei principi negativi del sviluppo occidentale", che nel 1880 diventerà la sua tesi dottorale.

"l'eterna sposa" della sua vita⁸⁹. Solov'ev stesso descrisse questa esperienza nel suo poema "Tre appuntamenti", scritta due anni prima della sua morte:

*"Messa dell'Ascensione. L'anima ribolle
Scossa dal corruccio dell'amor ferito
"adesso ... deponiamo... del mondo ogni cura":
il cantico solenne s'innalza, scema e tace
L'altar è spalancato, non vedo celebranti,
la folla è scomparsa dei fedeli oranti,
scomparsa la tempesta della passion ferita
Azzurro intorno, azzurro dentro l'alma placata.
D'azzurro circonfusa come oro,
stingendo un fior di celestial giardino,
tu m'apparisti e il raggio del sorriso
a me volgesti e nell'incenso dileguasti"⁹⁰.*

A tredici anni Solov'ev cominciò ad avere forti dubbi sulle verità di fede, che si trasformarono in un totale rigetto del cristianesimo. Come egli stesso scriveva nella lettera alla cugina C. Romanova:

" in quanto a me personalmente, io in quell'età non soltanto dubitavo delle mie credenze di prima e le negavo, ma le odiavo con tutto il mio cuore, mi vergogno soltanto di ricordare, che stupidi sacrilegi io dicevo e facevo (...) "⁹¹.

Uno di quei sacrilegi di cui il filosofo parla, fu quello, quando egli buttò da una finestra della casa tutte le icone. Il suo amico L.Lopatin racconta anche un'altra scena di espressione della "libertà di pensiero" di Solov'ev: durante una passeggiata vicino al cimitero, il giovane Solov'ev, buttò a terra una croce tombale, e cominciò a saltare su di essa, finché uno dei contadini non se ne accorse e non lo scacciò via⁹².

Il periodo di nichilismo di Solov'ev durò tre anni, durante cui, uno dei libri che preferiva era "La vita di Gesù" di Renan. Il filosofo diventò un convinto

⁸⁹ Владимир Сергеевич Соловьёв, in: АА.ВВ. История Русской Философии XIX-XX веков, Изд. ВГПУ, Киров 1998, p. 33.

⁹⁰ *Tre appuntamenti*, trad. di Petro Modesto, in: SOLOV'EV V.S., *Sulla divinoumanità*, Op.cit., p.18

⁹¹ "Что касается до меня лично, то я в этом возрасте не только сомневался и отрицал свои прежние верования, но и ненавидел их от всего сердца, – совестно вспоминать, какие глупейшие кощунства я тогда говорил и делал." In: СОЛОВЬЕВ В.С. *Письма*, Op.cit., vol. III, pp.74-75.

⁹² ЛОПАТИН Л.М., *Вл.Соловьёв и князь Е.Н. Трубецкой*, in: *Вопросы философии и психологии*, 4 (1913), pp. 355-356.

materialista appassionato della teoria di Darwin, e come egli diceva in una delle sue lettere, in questo periodo sostituì il catechismo del metropolita Filaret, con quello di Ludvig Büchner⁹³, finché non li capitarono tra le mani le opere di Spinoza. Da quest'autore Solov'ev assorbì il vivo sentimento della realtà di Dio come unità spirituale di tutto.

Dopo la difesa della sua dissertazione magisteriale, Solov'ev comincia fortemente ad interessarsi della gnosi orientale, di spiritismo, dei mistici protestanti. Parte per Londra con l'intenzione di studiare nel British Museum i manoscritti della filosofia indiana, gnostica e medioevale, e con uno speciale interesse per l'ermetismo e la Cabala. Secondo la testimonianza di un suo conoscente francese, Solov'ev "voleva trovare non si sa quale tribù, dove, secondo quanto aveva sentito, erano conservati alcuni segreti della dottrina mistica della Cabala e anche alcune leggende massoniche, che questa tribù avrebbe ereditato direttamente dal re Salomone"⁹⁴.

L'interesse di Solov'ev per tutte queste cose fu legato alle proprie esperienze di fenomeni spiritici. Egli stesso diceva di avere il potere di un medium, anche se medium passivo, e involontario.

Da giovane egli fu attirato da diverse rivelazioni spiritiche. A Londra visitava le sedute spiritiche del famoso medium Williams, da cui fu deluso, e che ritenne quindi un ciarlatano. In ogni modo, come ricordano i suoi amici, Solov'ev scorgeva spiriti dappertutto e in tutto, avere le allucinazioni per lui fu una cosa alquanto consueta.

A Londra studia i mistici protestanti Boehme, Swedendborg, Paracelso, e si appassiona di meister Eckhart.

A un certo punto sente un forte richiamo di andare in Egitto, che molto più tardi attribuisce a un secondo incontro con la Sofia, descrivendola sempre nei "Tre appuntamenti":

*(...) In sala di lettura di solito ero solo.
(Credete se volete, lo sa soltanto Iddio),
una forza misteriosa sceglieva tra i libri*

⁹³ СОЛОВЬЕВ В.С. *Письма*, Op.cit., vol. III, p.74.

⁹⁴ ЛУКЪЯНОВ, Op.cit., vol.3, pp. 260-261.

*per me quel che cercavo su lei soltanto.(...)
le disse:"il volto tuo m'apparve
ma tutta contemplarti agogna la mia anima
ti sei tutta mostrata a me ancor fanciullo,
rivelati così a me ormai adulto".
Nell'intimo una voce rispose: "Va'in Egitto!"⁹⁵*

Solov'ev lascia tutto all'improvviso, e con pochi soldi parte per Il Cairo. In Egitto vide la Sofia per la terza volta, rimanendo nel deserto dopo l'avventura con i beduini, di notte:

*O lungo tormento tra gl'incubi del dormiveglia!
Ma poi udì la voce: "Amico caro, dormi"
Io presi sonno e quando, spavento! Mi svegliai
La terra e il cielo intorno sentivano di rose
Nel rosso porpora del cielo scintillante
Ripiene gli occhi d'infuocato azzurro
Guardavi tu, come brillar premevo
Del giorno della creazione universale.
Compresi tutto d'un sguardo solo
Immoto quel che fu, che è e che sarà...
Lo vidi tutto il tutto era
un'unica persona di muliebre bellezza...
Entrava a farne parte l'infinito,
davanti a me e dentro a me tu sola"⁹⁶.*

Nella "Sophia", opera che fu il frutto della sua visita in Egitto, così risponde alla domanda che gli pone la Sofia:

"Sophie: Entre l'Orient pétrifié et l'Occident qui se décompose, pourquoi cherches –tu le vivant parmi les morts?

Le philosophe: Un rêve vague m'a mené aux bords du Nil. Ici dans le berceau de l'histoire je croyais trouver quelque fil qui à travers les ruines et les tombeaux du présent rattacherait la vie (ancienne) primitive de l'humanité à la vie (avenir) nouvelle que j'attende"⁹⁷.

⁹⁵ *Tre appuntamenti*, Op.cit., p.19.

⁹⁶ *Ibidem*, p.21.

⁹⁷ *La Sophia*, in: СОЛЛОВЬЕВ В.С, Op.cit., vol.II, p.74.

Rimanendo in Egitto per qualche mese Solov'ev visitò alcuni eremiti asceti, cercando di paragonare la loro esperienza estatica con le sue visioni. L'intenzione del filosofo era di vedere la famosa luce di Tabor, e secondo alcune testimonianze delle persone a lui vicine in questo periodo, lo vide⁹⁸.

Al Cairo egli comincia a scrivere un capitolo, che entrerà poi nel suo primo scritto fondamentale *"La Sophia. La prima triade. I primi principi"*, e che non concluse mai. In quest'opera Solov'ev sviluppa la cosmogonia, usando la terminologia gnostica e mitologica, schematizzando le sue idee gnostiche sulla creazione del mondo da parte del Demiurgo e di Satana, sulla caduta nel peccato della Sofia. In questo periodo gli viene idea di un'opera sui principi della religione universale, e del cristianesimo universale e che rimane però come *La Sophia* soltanto in manoscritto⁹⁹.

Dopo il suo ritorno in Russia, Solov'ev si avvicinò alla famiglia del duca Aleksej Tolstoj, famosissimo poeta della metà del secolo XIX. Il poeta e la moglie Sofja Andrejevna furono appassionati di occultismo e di mistica naturale. Dall'inizio degli anni sessanta Tolstoj studiò Swedenborg, Van-Gelmont, "La magia magnetica" di Cahagnet, "La magia naturale" di Du Potet, e di Paracelso e diverse altre dottrine sulla magia, esorcismi, talismani, allucinazioni, materializzazioni degli spiriti e così via. Quando Solov'ev entrò nella famiglia di Tolstoj, il poeta era già morto, ma l'atmosfera della casa rimase piena della mistica spiritualità, che affascinò il nostro filosofo. E secondo il biografo di Solov'ev Močulskij K., proprio nell'atmosfera di questa romantica misteriosità e di poesia cosmica, maturò la dottrina della Sofia¹⁰⁰.

In questo periodo Solov'ev prepara per la pubblicazione *I principi filosofici della conoscenza integrale*. Preparando il libro egli continuò a lavorare sul tema della Sofia, e a studiare la letteratura mistica occidentale, come confida nella lettera al S.A. Tolstaja,:

"In queste tre settimane ... io ho studiato molto... In biblioteca finora non ho trovato niente di interessante. Nei mistici ci sono molte conferme delle mie idee, ma non c'è nessuna nuova luce, e inoltre, tutti loro hanno un carattere

⁹⁸ ПЫПИНА-ЛЯЦКАЯ В.А. Владимир Сергеевич Соловьев. Страничка из воспоминаний, in: Книга о Владимире Соловьеве, "Сов.писатель", Москва 1991, p.208.

⁹⁹ КОЗЫРЕВ А.П., КОТЛЕРЕВ Н.В., *La Sophia, Примечания*, Op.cit., vol.II, pp.320-321.

¹⁰⁰ МОЧУЛЬСКИЙ К., *Владимир Соловьев. Жизнь и учение*, Париж 1951, p.78.

estremamente soggettivo, e voglio dire, stucchevole. Ho trovato i tre specialisti della Sofia: Georg Gichtel, Gottfried Arnold, e John Pordage, tutti e tre hanno avuto un'esperienza personale, quasi uguale alla mia, ma ciò che è più interessante, nella teosofia, propriamente detta, tutti e tre sono abbastanza deboli, tutti seguono Boehme, ma sono più bassi di lui. Io penso, che la Sofia si è occupata di loro, soltanto per la loro innocenza e per nient'altro. Come risultato i veri uomini sono alla fine solo Paracelso, Boheme e Swedenborg, allora anche per me rimane un campo di studio molto ampio"¹⁰¹.

Come si vede l'interesse di Solov'ev per i mistici occidentali, e la Cabala in sostanza fu dettato dalle proprie esperienze. Tutta la vita egli cercò di spiegare o esprimere attraverso il pensiero tutto ciò che sperimentava spiritualmente. Queste esperienze aumentarono negli ultimi anni della sua vita. In modo particolare le visioni nel sogno, che furono per lui "le finestre nell'altro mondo". Nel sogno egli spesso parlava con i morti, riceveva rivelazioni profetiche. Qualche volta incontrava e discuteva con Satana¹⁰². Molto spesso Solov'ev ebbe allucinazioni visive o uditive, in presenza degli amici, che se ne accorgevano e sapevano come reagire in questi casi. Egli stesso ammetteva che queste allucinazioni, molto spesso, erano legate a dolori fisici, visto che Solov'ev era molto malato nei suoi ultimi anni. Ma questo non gli impediva di credere nella realtà oggettiva delle rivelazioni¹⁰³.

Secondo il parere del suo amico, Evgenij Trubezkoj, le allucinazioni di Solov'ev furono strettamente legate alla sua visione del mondo:

"Il mondo spirituale non fu per lui una rappresentazione astratta della ragione, ma una realtà viva e oggetto dell'esperienza. Egli non ammetteva l'esistenza di qualcosa di non spirituale: il mondo corporale si presentava ai suoi

¹⁰¹ "Эти три недели я занимался довольно много, ... В библиотеке пока не нашел ничего особенного. – У мистиков много подтверждений моих собственных идей, но никакого нового света, к тому же почти все они имеют характер чрезвычайно субъективный и, так сказать, слюнявый. Нашел трех специалистов по Софии: Georg Gichtel, Gottfried Arnold, e John Pordage. – Все трое имели личный опыт, почти такой же, как мой, и это самое интересное, но собственно в теософии все трое довольно слабы, следую Бэму, но ниже его. Я думаю, София возилась с ними больше за их невинность, чем за что-нибудь другое. В результате настоящими людьми все-таки оказываются только Парацельс, Бэм, и Сведенборг, так что для меня остается поле очень широкое", In: *Письма*, Op.cit., vol. II, p.200.

¹⁰² ТРУБЕЦКОЙ Евг., *Личность Владимира Соловьева*, Op.cit., p.80-81.

¹⁰³ Ibidem, p.82.

occhi non come un intero indipendente e autogovernato, ma come una sfera di rivelazione e incarnazione di invisibili forze spirituali"¹⁰⁴.

Evidentemente, il misticismo di Solov'ev non era quello propriamente cristiano, o ortodosso. Non a caso, uno dei più affermati studiosi della mistica ortodossa Serge Bolshakoff incluse Solov'ev tra i mistici religiosi non ortodossi, scrivendo tra l'altro:

" Alcuni di questi, in particolare Scovoroda, Solov'ev e Fedorov, furono dei robusti pensatori e membri, di nome, della Chiesa ortodossa, ma non cristiani di fatto; essi furono semplicemente dei dotti professanti una curiosa mistura di teorie teosofiche, panteistiche e sofianiche"¹⁰⁵.

Solov'ev stesso non fu un credente esemplare nel suo rapporto con la Chiesa. Egli più che irregolarmente si confessava e comunicava, e come ha notato Leonid Vasilenko, lo faceva "in una spazio interconfessionale, al limite dell'Ortodossia"¹⁰⁶. Perché Solov'ev partecipò ai sacramenti sia nella Chiesa cattolica, sia ortodossa, sia greco-cattolica, la qual cosa in quei tempi non era ben vista da nessuna delle tre chiese. Finora continuano le discussioni degli storici, se Solov'ev abbia aderito alla Chiesa cattolica o no, questione che non sembra poi tanto essenziale, visto che Solov'ev stesso non fu un uomo di Chiesa, e si sentiva libero rispetto alla disciplina ecclesiale. Egli criticò duramente la Chiesa ortodossa, ma la criticò con dolore e sofferenza, consapevole del vicolo cieco in cui l'ortodossia russa si era trovata. Solov'ev scriveva in un articolo, dedicato al 900° anniversario del battesimo della Russia "*Vladimir il Santo e lo stato cristiano*" (1888):

" Soltanto la Chiesa orientale disertò", "La Chiesa orientale rinunciò al suo potere, a vantaggio del potere laico", "giunto necessariamente all'assolutismo anticristiano", e come conseguenza "lo stato del cesaropapismo e la Chiesa ufficiale come suo strumento rappresentano il regno dell'Anticristo"¹⁰⁷.

Non fu meno tenero nella critica alla Chiesa cattolica, accusandola del papismo, e della "gelosa e meschina relazione verso il potere", della tendenza di

¹⁰⁴ Ibidem, p.84.

¹⁰⁵ BOLSHAKOFF Serge, Op.cit., p.83.

¹⁰⁶ ВАСИЛЕНКО Леонид, *Вл.Соловьев: православный или католик?*, in: **Вестник Русского христианского движения**, 181 (2000), p.139.

¹⁰⁷ *Владимир Святой и христианское государство*, СОЛОВЬЕВ В.С., Собрание сочинений, Op.cit., vol. XI, p.125-134.

"rafforzalo con un'astuta politica, e difenderlo con la forza delle armi. La Chiesa militante si trasforma nella Chiesa militare, (...) invece dello zelo per la fede e per la Chiesa, si rivela lo zelo per il potere, l'altezza spirituale si trasforma nell'orgoglio corporale"¹⁰⁸.

L'unica via d'uscita per la Chiesa ortodossa e per quella cattolica era secondo Solov'ev l'unione delle chiese cristiane, la teurgia universale, e la teocrazia come espressione del potere terrestre della Chiesa. Papa Leone XIII, così caratterizzò l'idealismo religioso di Solov'ev: "L'idea è bellissima, ma senza un miracolo è una cosa impossibile"¹⁰⁹.

Sergej Choružij così sintetizza la personalità di Solov'ev:

"Il mistico di stampo *protestante*, geneticamente appartenuto *all'Ortodossia*, ma teoricamente convinto, che tutti i cristiani devono unirsi con il Papa, cioè con il *cattolicesimo*. In questo quadro noi riconosciamo un'altra immagine di Solov'ev, la quale, prima, non si sa perché non abbiamo notato: davanti a noi *un vagabondo senz'atetto nello spazio interconfessionale*"¹¹⁰.

¹⁰⁸ *Великий спор и христианская политика*, Ibidem, vol.IV, p.86.

¹⁰⁹ Ibidem, p.119.

¹¹⁰ "(...) мистик *протестантского* типа, принадлежащий генетически к *Православию* и теоретически убежденный, что все христиане должны присоединиться к Папе, т.е. к *католичеству*. И в этой картине мы сразу же узнаем другой лик Соловьева, которого здесь раньше отчего-то не разглядели: перед нами -- *бездомный странник в межконфессиональном пространстве*", ХОРУЖИЙ С.С., Op.cit., p.147.

1.2.3. Collocazione storica degli scritti filosofici.

Gli scritti filosofici di Solov'ev, sono le sue prime opere, che egli scrive nel periodo dal 1874 al 1880. Vale a dire, dalla prima dissertazione magisteriale fino alla dissertazione dottorale. Proprio in questo periodo Solov'ev con tutta la sua passione si dedicò completamente alla filosofia, occupandosi della critica della filosofia occidentale, e tentando di formulare il proprio punto di vista, tentando quindi di creare un sistema teosofico, basato su un unico principio, che doveva spiegare il senso non soltanto dell'esistenza umana, ma anche l'esistenza necessaria del mondo soprannaturale, trascendentale, attraverso l'intima unione dell'uomo con Dio nell'unità di tutto.

Dopo la pubblicazione della dissertazione dottorale, Solov'ev non ritornò più sulle questioni puramente razionali, rivolgendosi piuttosto al problema ecclesiastico e morale. Ma il periodo filosofico senz'altro è un periodo fondamentale, come anche gli scritti di questo periodo. Sono fondamentali per capire, la genesi del principio dell'unità di tutto, che penetra tutto il pensiero del filosofo, fino alle sue ultime opere.

Come abbiamo visto nei precedenti paragrafi, gli anni settanta in Russia furono anni di gran fermento liberale, a causa delle riforme introdotte dallo zar Alessandro II. Appena riaperte le facoltà di filosofia si riempirono delle polemiche tra materialisti e idealisti, nonostante la mancanza di una seria preparazione filosofica, causata dalla quasi ventennale chiusura di queste facoltà.

Vladimir, liberatosi dal materialismo, s'interessò tantissimo alla discussione, specialmente dopo che in scena entrò il positivismo, che imprigionando tutti le menti della gioventù studentesca e non solo, in quel momento sembrò potesse dare la soluzione a tutte le aspettative intellettuali. Siccome il positivismo per Solov'ev era associato fortemente al materialismo da cui si era appena liberato, egli come autentico paladino della verità, si adoperò totalmente per dimostrarne la falsità, e lo stesso fa con il razionalismo e l'idealismo.

Siccome nell'Università non era possibile raggiungere una buona preparazione, Solov'ev nell'estate del '73 decise di passare almeno due anni nel monastero della Santissima Trinità a Sergeev Posad, dedicandosi allo studio, per

prepararsi alle lezioni nell'Accademia Ecclesiastica, la quale era il centro degli studi filosofici, specialmente di quelli contemporanei. Vladimir, si concentrò sulla filosofia tedesca e gli bastò un anno per preparare la sua dissertazione magisteriale "*La critica della filosofia occidentale. Contro il positivismo*", che presentò nel '74, la difesa della quale ebbe un enorme successo. Furono presenti più di 500 persone. K.N. Bestužev-Riumin, un stimato storico, e professore dell'Università di San Pietroburgo, che aveva partecipato personalmente alla difesa della tesi di Solov'ev, come membro del consiglio di assegnazione dei gradi accademici, scrisse riferendosi a questa difesa: "La Russia deve congratularsi di avere un uomo geniale"¹¹¹.

La dissertazione, presentata da un candidato ventunenne, era di non molte pagine, senza alcun apparato scientifico, la qual cosa impressionava già in quell'epoca, ma era di una densità di pensiero, che durante la difesa, ci fu un vero scontro tra i più celebri positivisti e gli idealisti del momento: Lesevič, Vladislavzev, De-Roberti, Strachov e altri. Anche se presenti sottolineano, che la discussione si svolgeva non tanto sulle opinioni di Solov'ev, quanto sulle opinioni dei rappresentanti di una e dell'altra corrente. In ogni modo la disputa suscitò un gran chiasso, fu pubblicata su tutte le riviste e i giornali, con valutazioni sia negative, sia positive. Tutti i pensatori, finanche i più illustri credettero loro dovere esprimere il proprio giudizio sulla dissertazione del nuovo magistero. In una sola giornata Solov'ev diventò celebre nell'ambiente intellettuale, e così prima ancora di finire l'università diventò docente.

Le tesi, che aveva formulato in questa sua prima opera, implicitamente racchiudevano tutti gli elementi, che il filosofo svilupperà nelle opere successive. Più tardi, egli stesso considerò la sua prima dissertazione come propedeutica alla critica dei principi astratti, anzi, voleva fare una riedizione della *Crisi* venti anni dopo¹¹².

Le tesi sono le seguenti:

1) entrambe le direzioni della filosofia occidentale: razionalista e empirista hanno lo stesso punto di arrivo, entrambe, in modo identico, negano la possibilità della conoscenza dell'essere, e riconoscono soltanto un'unica forma astratta della

¹¹¹ Величко В.Л., Владимир Соловьев. Жизнь и творения, Изд. 2-е, Спб 1903-1904, p. 27-28.

¹¹² Письмо к Э.Л. Радлову от 19 мая 1892 года, in: Письма, Op.cit., vol. I, p.245.

conoscenza (il concetto o il fenomeno), perciò ad ambedue queste direzioni di pensiero si può attribuire il concetto del formalismo astratto.

2) la negazione della metafisica, come conoscenza del veramente essente, e allo stesso modo appartiene sia al razionalismo nel suo sviluppo coerente, sia all'empirismo. Tutto questo avviene a causa della limitatezza di queste direzioni.

3) la negazione dell'etica, come dottrina delle mete e di ciò che deve essere, e condizionata dalla limitatezza sia del razionalismo, sia dell'empirismo;

4) la filosofia della volontà e dell'immaginazione, fondata da Schopenhauer, e sviluppata da von Hartmann, nel contenuto essenziale dei suoi principi è libera dalla limitatezza del razionalismo e dell'empirismo, ma nelle sue costruzioni sistematiche condivide la formale limitatezza di tutta la filosofia occidentale, che consiste nella separazione degli elementi astratti, come essenze autonome.

5) il risultato necessario dello sviluppo della filosofia occidentale nell'ambito di una dottrina della conoscenza è seguente: la ragione pura e l'empiria pura devono essere entrambe considerati come impossibili, e il metodo autentico della filosofia deve essere determinato come pensiero concreto, che consegue dai dati empirici ciò, che in loro necessariamente c'è di logico.

6) nell'ambito della metafisica: in qualità del principio assoluto, invece dell'essenza astratta, deve essere considerato lo spirito concreto dell'Unità-di-Tutto.

7) nell'ambito dell'etica, deve essere ammesso, che il fine ultimo e il bene supremo, si può raggiungere soltanto grazie a un insieme di essere, per mezzo di un logico, e finalizzato processo di sviluppo del mondo, la fine del quale è l'eliminazione del mondo delle cose e la restaurazione del regno degli spiriti, nell'unità di tutto dello Spirito Assoluto.¹¹³

Incoraggiato da tanto successo, Solov'ev continuò a coltivare l'idea di un sistema, che doveva razionalmente esprimere anche la sua intima esperienza della Sofia. Ormai è stato dimostrato dagli studiosi di Solov'ev, che il suo viaggio a Londra per studiare i mistici, fu dettato proprio da questo desiderio, da una parte voleva trovare la comprovazione alla sua esperienza mistica negli scritti dei mistici occidentali e orientali, d'altra parte, l'idea di una teosofia. Nel 1875 Solov'ev si

¹¹³ ." Тезисы магистерского диспута, in: В.С. СОЛОВЬЕВ, *Сочинения*, Наука, Москва 2000, vol.I, p. 241.

dirige verso Londra, ma poi da Londra va in Egitto, per ritornare nel in giugno del 1876 in patria. Il risultato di questo viaggio furono le sue due opere, più importanti: *La Sophia*, che non fu mai pubblicata durante la vita del filosofo, e *I principi filosofici della conoscenza integrale*, che è in pratica la prima parte del progettato sistema teosofico, mai compiuto.

All'inizio Solov'ev si propose scrivere la dissertazione dottorale sulla gnosi nel suo aspetto storico filosofico, ma dopo il viaggio, abbandonò questa intenzione, e pose il problema della costruzione del proprio sistema filosofico, come tentativo di riformare il cristianesimo.

Già nell'estate del 1875, dirigendosi a Londra, da Varsavia, scrisse al suo amico Zertelev: " Io, sto riflettendo, in modo dettagliato, sul piano della mia opera. Finora tutto sembra procedere coerentemente e chiaramente, si può dire anche in modo simmetrico, a modo delle tricotomie di Kant e Hegel"¹¹⁴. In Egitto come abbiamo già notato, nel febbraio del 1876, Solov'ev scrisse un capitolo in francese: *La Sofia, La prima triade. I primi principi*. Dall'Italia, nella via di ritorno dall'Egitto, Solov'ev informa i suoi genitori, nella lettera di 4 marzo 1876: "In Italia rimango per un mese a Sorrento, dove nel silenzio della solitudine finirò di scrivere un'opera dal contenuto mistico-teosofico-filosofico- teurgico-politico in forma dialogica"¹¹⁵.

In questi abbozzi di una possibile opera Solov'ev sviluppa la prima triade dei dialoghi, dove tratta della natura del Principio assoluto, l'En Sof (termine preso in prestito dalla Cabala), o il nulla positivo, ed espone la cosmogonia e il principio del processo storico, usando in modo abbondante la terminologia gnostica e la mitologia. In modo abbastanza schematico esprime le idee gnostiche sulla creazione del mondo da parte del Demiurgo e di Satana, e sulla caduta nel peccato originale della Sofia, e sullo stato delle anime dopo la morte.

Solov'ev arrivò a Parigi con l'opera quasi finita, come scrisse a suo padre: "A Parigi vorrei occuparmi della pubblicazione della mia, di piccole dimensioni,

¹¹⁴ " Я обдумываю подробно план своего сочинения. Пока выходит складно и стройно, даже симметрично, в духе Канто-Гегелевских трихотомий." In: *Письма*, Op.cit., vol. 2, p.225.

¹¹⁵ "В Италии я поселюсь на один месяц в Сорренто, где в тиши уединения буду дописывать некоторое произведение мистико-теософо-философо-теурго-политического содержания и диалогической формы", Ibidem, p.23.

ma di grande significato, opera "*Principes de la religion universelle*"; la lingua farò a correggere all'abate Guetté(...)"¹¹⁶.

A maggio sempre nella lettera a suo padre aggiunge:

"Riguardo alla mia opera, è necessario che io la pubblichi, poiché questa diventerà la base di tutte le mie ricerche successive, io non potrò far niente senza farvi riferimento "¹¹⁷.

Non si sa perché e quali furono i motivi, che impedirono la pubblicazione di quest'opera. In ogni modo Solov'ev abbandonò l'idea della pubblicazione, ma non le idee, che esprimeva in quest'opera, e le riutilizzò nei suoi scritti successivi, e in primo luogo nei *Principi filosofici della conoscenza integrale*. Sicuramente vi è la necessità di uno studio approfondito del nesso intrinseco tra entrambe queste opere. A prima vista sembra che *I Principi filosofici* sono in un certo qual modo l'esposizione degli stessi concetti della *Sofia*, ma espressi attraverso concetti razionali, cioè liberandosi dall'uso della terminologia gnostica e cabalistica. D'altro lato, per capire meglio alcuni concetti dei *Principi filosofici*, ci si deve rivolgere alle spiegazioni date nella *Sofia*, che usa un linguaggio in un certo senso più diretto, non velato dai concetti metafisici.

Quando Solov'ev tornò a Mosca nel 1876 decise di pubblicare la prima parte del suo sistema: *I principi filosofici*, che, a sua volta, faceva parte di un capitolo più esteso della *Sofia*, intitolato: *I principi della dottrina del cristianesimo universale*. A capitolo, doveva seguire l'esposizione dei dogmi della dottrina cristiana universale. Nella lettera all'amico Zertelev scrive, esprimendo il proprio obiettivo:

"in questi giorni, dopo una lunga riflessione, ho preso due ragionevoli decisioni: 1) non dare lezioni pubbliche; 2) come dissertazione dottorale, pubblicare soltanto la prima parte del sistema, puramente filosofica, e precisamente la dialettica positiva (...)"¹¹⁸.

¹¹⁶ " В Париже буду заниматься изданием своего малого по объему, но великого по значению сочинения *Principes de la religion universelle*; язык одного отдам исправит абату Гётте (...)" . In: Ibidem, p.27.

¹¹⁷ "Что касается моего сочинения, то мне необходимо его издать, так как оно будет основой всех моих дальнейших занятий, и я ничего не могу делать, не ссылаясь на него"(...)" . In: Ibidem, p.28.

¹¹⁸ "На днях, после продолжительного размышления, я принял два благоразумных решения: 1) публичных лекций не читать, 2) в виде докторской диссертации издать первую чисто

Così negli anni 1876-1877, Solov'ev si occupò della preparazione alla pubblicazione dei *Principi filosofici della conoscenza integrale*, usando molto ampiamente gli abbozzi corrispondenti dei capitoli filosofici-dialettici della *Sofia*.

All'inizio di marzo 1877 uscirono i primi capitoli del libro, pubblicati nella Rivista del Ministero della Pubblica Istruzione. Bisogna dire, che dopo il successo "scandaloso" (come diceva Solov'ev stesso) della dissertazione magisteriale, tutti nell'ambiente intellettuale russo aspettavano da Solov'ev dei "prodigi", o meglio, aspettavano che egli finalmente creasse un sistema, che potesse affermare il pensiero russo nella sua specificità. Senz'altro, queste aspettative rinfocolava lo stesso giovane filosofo, infatti asseriva nelle sue lettere agli amici e agli editori, di aver elaborato una dottrina universale del cristianesimo, che doveva sostituire filosofia, scienza e teologia tradizionale, cioè un'unica teosofia, o conoscenza integrale.

Quando furono pubblicati i primi capitoli dei *Principi filosofici*, N.N. Strachov, il promotore della pubblicazione, il membro del Comitato scientifico del Ministero della pubblica istruzione, rimase molto deluso, sperando che nei capitoli successivi le cose fossero diverse. Egli mandò le riviste con i pubblicati capitoli a Lev Nikolaevič Tolstoj, chiedendo il suo parere. Tolstoj rispose a Strachov nella lettera dal 15-16 agosto del 1877:

"Caro Nikolaj Nikolajevič, Vi rimando gli articoli di Solov'ev, ho cominciato a leggergli, ma non ho potuto terminare. Non so di chi è colpa, sua o mia, ma per me è stata una noia insopportabile, poiché diventò evidente, che leggere era una cosa più vana che mai"¹¹⁹.

Così gli ultimi capitoli furono pubblicati tra l'ottobre e il novembre del 1877, finendo la prima parte della *Logica organica*, quando all'improvviso Solov'ev interruppe la pubblicazione.

Così I *principi filosofici della conoscenza integrale* rimasero non compiuti, ma la dialettica positiva fu condotta alla conclusione decisiva: *l'idea è l'essente*. Anche se il nome della Sofia appare soltanto una volta in quest'opera, ed evidente

философскую часть системы, именно положительную диалектику (...)" In: Ibidem, p.240.

¹¹⁹ "Дорогой, Николай Николаевич! Посылаю вам статьи Соловьева. Я начал читать их и не мог докончить. Не знаю, кто виноват, он или я, но мне стало невыносимо скучно от того, что стало очевидно, что занятие мое, чтение, самое из праздных праздное". In: ТОЛСТОЙ, Л.Н., *Полное собрание сочинений*, Письма, Москва 1953, vol.62, p.337.

che il compito principale di Solov'ev, fu dimostrare, che l'idea ha un carattere personale e ipostatico. In questo modo il filosofo elaborò la prima parte, filosofica, della *Sofia*, cioè la dottrina del Principio assoluto, della possibilità della sua conoscenza e le sue determinazioni ternarie. Il pathos principale dei *Principi filosofici* è la dichiarazione dell'esistenza dell'Idea, come essere vivo.

Nonostante quest'opera è fondamentale in tutto l'insieme del pensiero di Solov'ev, dato che fu la prima, dove il filosofo tentò pubblicamente di esprimere i fondamenti della sua metafisica positiva, *I principi filosofici* rimasero senza nessuna risonanza, e persa tra le due dissertazioni e le lezioni pubbliche sulla *Divinoumanità*. Non esiste nessuna recensione scritta, neanche una semplice reazione alla sua pubblicazione. Solov'ev non fece mai riferimento a quest'opera nei suoi scritti successivi, sebbene ne riprodusse interi capitoli sia nelle *Lezioni sulla Divinoumanità*, sia nella *Critica dei principi astratti*, sua tesi dottorale.

E' evidente che Solov'ev si rese conto, che il suo sistema, così come lo elaborò nella *Sofia* e nei *Principi*, non poté essere presentato come la dissertazione dottorale, per questo, ritornò, in un certo senso, allo schema iniziale della *Crisi della filosofia occidentale*, sviluppando la stessa critica dei principi astratti ma in modo molto più approfondito e con un preciso scopo di dimostrare la necessità del principio dell'unità di tutto, dal quale poi deduce tutte le sequenze ternarie del Principio Assoluto. La dissertazione fu difesa nel 1880, ma non ebbe lo stesso successo della magisteriale, nonostante l'accesa discussione, probabilmente a causa della situazione politica che precipitava.

Il fatto è che quest'opera fu l'ultimo scritto filosofico di Solov'ev di tale portata. Esistono innumerevoli articoli filosofici, le voci filosofiche del dizionario Brokhaus-Efron, dove Solov'ev lavorò per un certo periodo. Ma per avere l'idea di una metafisica positiva, o del sistema filosofico cristiano, che il pensatore russo tentò di elaborare, ci si deve necessariamente rivolgere alle due opere fondamentali: *I principi filosofici della conoscenza integrale*, e *La critica dei principi astratti*, con un indispensabile riferimento alla *Sofia* e alle *Lezioni sulla Divinoumanità*.

La necessità di dedicare le pagine dell'intero capitolo alla situazione storica e culturale della Russia dell'Ottocento è sorta a causa della coerenza logica della riflessione sulla domanda posta all'inizio: se Vladimir Solov'ev veramente aveva l'intenzione, il progetto di formulare un sistema filosofico cristiano ed perché egli avesse questa intenzione. La vita culturale del paese di quella època fu segnata da due importanti fattori: il continuo intromettersi dello stato nello sviluppo culturale, e la poca, quasi inesistente influenza della Chiesa ortodossa sul processo intellettuale e spirituale nella vita del paese. Nel momento di grande fermento politico e culturale arrecato dalle riforme di Alessandro II, il giovane Solov'ev con tutto il suo ardore e il suo genio filosofico, sinceramente preoccupato del destino del cristianesimo e della Chiesa ortodossa in particolare, decise di colmare questa lacuna, con l'intento di creare un sistema della conoscenza integrale che ci aiutasse ad intraprendere con maggior consapevolezza il cammino verso il Principio Assoluto, il Dio Uno e Trino. Questo sapere, secondo la visione di Solov'ev, doveva abbracciare tutta l'esperienza universale dell'umanità: artistica, filosofica e scientifica, integrandola con il sapere teologico tramite la mistica unione con il Logos, ed aiutare agli uomini a trovare la via giusta per giungere a Dio, e aiutare la Chiesa ad avvicinarsi all'uomo, penetrando la sua esistenza.

CAPITOLO II.
PRINCIPIO SUPREMO E FONDANTE DELLA CONOSCENZA INTEGRALE E
DELL'ESSERE.

2.1. Critica dei principi astratti.

Per l'esposizione del sistema di Solov'ev è necessario cominciare da ciò che egli stesso riteneva il punto di partenza, cioè dall'analisi dello sviluppo delle filosofie storiche precedenti, individuando quali fossero a suo parere le loro aporie, a cui egli cercava di trovare una soluzione. Lo scopo principale di qualunque filosofare, secondo lui, è scoprire la ragione dell'esistenza. Questa ragione è nient'altro che il criterio della verità della nostra conoscenza che, a quanto pare, nella visione del nostro filosofo, coincide con il fondamento ontologico delle cose. Allora analizzando le filosofie storiche Solov'ev cerca di individuare questi criteri, ovvero i principi primi, e studiarne la validità. Tutte le sue opere filosofiche principali, in sostanza, sono dedicate a questa questione. La conclusione a cui arriva Solov'ev è che tutte le filosofie occidentali, cominciando dal Medioevo e finendo con le filosofie a lui contemporanee, hanno costruito i loro sistemi, basandosi sui così detti principi astratti, cioè quei principi che non abbracciano la totalità del mondo esistente, cioè tutto, ma assolutizzano soltanto una parte di questa totalità, ponendola come criterio o ragione di tutto: Poiché, "astratto" è quel qualcosa, preso indipendentemente o separatamente da tutto l'insieme, che ne rappresenta, quindi, una parte. Qualunque cosa considerata indipendente da tutto l'insieme è astratta. Proprio questo gli permette di affermare che la filosofia, come tale, come pura conoscenza teoretica o astratta ha ultimato il suo sviluppo, una volta per sempre¹²⁰. E con questa dichiarazione si inizia la sua opera giovanile

¹²⁰"(...) Философия в смысле отвлеченного, исключительно теоретического познания окончила свое развитие и перешла безвозвратно в мир прошедшего." ((...)la filosofia, intesa come conoscenza astratta, esclusivamente teorica, ha ormai terminato la sua evoluzione ed è entrata irrevocabilmente nel mondo del passato." In: VLADIMIR SOLOV'EV, *La crisi della filosofia occidentale*, trad. di Adriano Dell'Asta, "La casa di Matriona", Milano 1989, p.35.) In: *Кризис Западной философии. Против позитивистов*, in: В.С. СОЛОВЬЕВ, *Сочинения*, Наука, Москва 2000, vol.I, p. 39.

"*Crisi della filosofia occidentale* dove Solov'ev esamina le vie di sviluppo delle filosofie storiche dell' Occidente, cominciando da quella medioevale di Eriugena, e terminando con la filosofia di Hartmann.

Non è nostro proposito "analizzare" la sua "analisi". Ci limitiamo solo a notare, che la sua visione, a dir poco particolare, consisteva, in sostanza, nel criticare le filosofie precedenti alla filosofia della metà del XIX secolo, applicando i criteri di queste ultime. Cioè l'inizio del dualismo gnoseologico, che sta alla base dell'opposizione tra positivismo e idealismo, tra razionalismo ed empirismo, Solov'ev lo intravede nondimeno nella filosofia medioevale (incluso San Tommaso).

Ciò che ci interessa, e ciò che sicuramente interessava di più al nostro filosofo, è il traguardo, come lo vede lui, al quale sono giunte queste filosofie, e che diventa così il punto di partenza della sua riflessione.

Le filosofie occidentali sia della corrente razionalista, sia di quella empirista sono pervenute, a suo parere, alla negazione dell'essere proprio sia del conoscente sia del conosciuto, lasciando soltanto un'unica astratta forma della conoscenza: il concetto logico generico e il dato particolare della realtà fenomenica. Perciò entrambi, sia il razionalismo che l'empirismo, possono essere definiti come formalismo astratto, in quanto pongono come criteri della verità, assolutizzandoli, i principi astratti¹²¹.

Quindi, criticando le filosofie occidentali, Solov'ev arriva a criticare questi principi, convinto, che i principi formulati da tutte (sic!) le filosofie nella storia del pensiero umano, non sono validi come criteri della verità. In conclusione, Solov'ev riduce tutti cosiddetti principi astratti ai due generi fondamentali, mostrando tutta la loro contraddittorietà nel momento in cui essi vengono assunti come criteri.

¹²¹ "entrambe le principali correnti della filosofia occidentale – quella razionale, che si limita ad un cerchio di concetti logici universali, e quella empirica, che si limita ai dati particolari della realtà fenomenica, -- coincidono in un punto essenziale, dove ambedue, allo stesso modo negano il proprio essere come conoscente, lasciando soltanto una forma astratta della conoscenza, perciò ad ambedue le correnti può essere attribuito il concetto comune di formalismo astratto". (trad. nostra.) Оба главные направления западной философии – рационалистическое, ограничивающееся кругом общих логических понятий, и эмпирическое, ограничивающееся частными данными феноменальной действительности, – сходятся в том существенном пункте, что оба одинаково отрицают собственное бытие как познаваемого, так и познающего, оставляя только одну абстрактную форму познания, почему эти направления могут быть подведены под общее понятие абстрактного формализма." *Тезисы магистерского диспута*, in: В.С. СОЛОВЬЕВ, *Сочинения*, Наука, Москва 2000, vol.I, p. 241.

Questi principi sono: da una parte, *il fenomeno* che è il principio per tutte le filosofie 'realiste'; dall'altra, *il concetto* come principio ultimo, considerato come fondamento sia della conoscenza, sia della realtà stessa da parte delle filosofie razionaliste ed idealiste¹²².

2.1.1. Critica del fenomeno.

Nella storia del pensiero, secondo Solov'ev, si potrebbero distinguere pressappoco due tipi di sistemi filosofici, che avevano la pretesa di trovare il criterio della verità nella realtà oggettiva, cioè indipendente dal soggetto conoscente. Solov'ev chiama questi sistemi *filosofie realiste*. Queste si distinguono a loro volta in tre categorie secondo il tipo di relazione tra soggetto e oggetto.

La prima categoria è il così detto *realismo dogmatico*, che comprende tutte quelle filosofie, le quale irrazionalmente e ingenuamente "credevano" che il soggetto conoscente veramente conoscesse le cose in sé, ossia la sostanza delle cose¹²³. Con lo sviluppo del pensiero filosofico, con la sua maturazione, si arriva finalmente alla conclusione giusta, vale a dire, che noi non possiamo conoscere le cose in sé, ma soltanto alcune proprietà e caratteristiche delle cose, non la loro essenza. In altre parole nella nostra esperienza conosciamo soltanto i fenomeni, così la realtà sostanziale del nostro conoscere si trasforma in realtà fenomenica. Questo sarebbe il secondo tipo di *realismo* che è basato sulla considerazione critica dei dati della nostra conoscenza. Questo tipo di realismo si può anche chiamare *realismo critico*¹²⁴. Allora, l'essere semplice della cosa, le sue proprietà e le proprie caratteristiche si risolvano ora nella relazione critica verso il soggetto.

Da questo momento diventa chiaro, che la realtà assoluta dell'oggetto conosciuto – è irraggiungibile per la nostra conoscenza. Ciò che noi conosciamo non è la realtà al di fuori dell'oggetto come tale, ma la realtà interna, psichica del soggetto, o le sue modificazioni psichiche¹²⁵.

¹²² *Кризис Западной философии*, *Op.cit.* pp. 124-125, 74-77.

¹²³ *Критика отвлеченных начал*. In: В.С. СОЛОВЬЕВ, *Собрание сочинений*, Просвещение, Изд-е 2-е, С-Петербург, 1911, vol. II, pp..236-237.

¹²⁴ *Ibidem*, p.237.

¹²⁵ "La realtà incondizionata del conosciuto, cioè la sua perfetta indipendenza da soggetto conoscente si rivela irraggiungibile per la nostra percezione. L'essere esterno dell'oggetto come tale, cioè come assolutamente indipendente dal conoscente, in questo modo si esclude dai limiti della conoscenza: per quanto noi conosciamo oggetto, per tanto l'oggetto cessa di essere esterno, poiché entra nelle

Dunque, "la realtà esterna al soggetto, la realtà di fatto o della cosa e la realtà della natura delle cose può essere conosciuta soltanto attraverso la nostra percezione, cioè in noi e attraverso di noi"¹²⁶. Se secondo il realismo dogmatico la realtà conosciuta indipendentemente dal soggetto era il criterio della verità, per il realismo critico, il criterio della verità doveva essere cercato nel soggetto stesso. In questo senso il realismo critico si deve distinguere in altri due generi: *sensismo* e *empirismo*. La distinzione di questi due generi dipende da due tipi dei nostri stati psichici: passivi e attivi¹²⁷.

Passive sono le sensazioni o le percezioni dei sensi esterni, che producono la così detta esperienza esterna. Invece, le sensazioni attive, sono quelle che implicano in qualche modo i nostri pensieri, l'immaginazione, le fantasie.

Così, la condizionata, relativa oggettività delle nostre sensazioni rappresenta l'unica realtà per noi raggiungibile, l'unico criterio della vera conoscenza in quanto reale. Il che, secondo il realismo critico, è soltanto ciò che può essere ricondotto alle sensazioni dell'esperienza esterna. Tutto ciò individua il primo genere del realismo critico, vale a dire il *sensismo*¹²⁸, ed è questo un sensismo consapevole. Ma poiché la sensazione è soltanto la rappresentazione della realtà contingente, e, invece, la verità deve essere necessaria e eterna, risulta chiaro che noi dobbiamo considerare il fenomeno (come criterio della verità) preso non nella pura sensazione, ma nelle leggi dei fenomeni¹²⁹. Cioè il sapere reale, che si fonda sulla sensazione, nell'esperienza sensibile immediata, riceve la sua vera attualizzazione soltanto attraverso l'esperienza scientifica, che essendo fondamentalmente il sensismo, si determina, nel senso più stretto, come *empirismo*. In altre parole l'empirismo è il *sensismo scientifico*, che conosce i fenomeni grazie alle leggi necessarie degli ultimi e fonda un certo sistema dei fenomeni. Queste leggi a loro volta elevate a un sistema generale, ad un unico principio universale,

forme del nostro essere psichico interno". "Безусловная реальность познаваемого, т.е. его совершенная независимость от познающего субъекта, оказывается недостижимой для нашего восприятия. Внешнее бытие предмета как такое, т.е. как безусловно независимое от познающего, тем самым исключается из пределов познания: поскольку же мы познаем предмет, постольку он перестает быть внешним, потому что входит в формы нашего внутреннего психического бытия..." Ibidem, pp.238-239.

¹²⁶ "Всякое внешнее бытие – факта, вещи, природы вещей – может быть нам доступно только в нашем восприятии, в нас и чрез нас." Ibidem, p.239.

¹²⁷ Ibidem, p.240.

¹²⁸ Ibidem, p.241.

¹²⁹ Ibidem, p.242.

costituiscono un sistema delle scienze¹³⁰. Si arriva così al terzo tipo di realismo critico che sarebbe il *positivismo*¹³¹. Quanto sopra si può sintetizzare nelle seguenti affermazioni:

- l'unico oggetto della conoscenza vera e reale è il fenomeno, considerato come principio universale da parte del realismo critico o fenomenico.
- tutti i fenomeni sono conosciuti nella loro realtà attuale, così come vengono rappresentati nelle sensazioni dai sensi esterni per mezzo dell'esperienza sensibile e immediata.
- i fenomeni vengono conosciuti secondo la loro relativa necessità o la legge che li governa, e che si rivela a noi nell'esperienza scientifica.
- queste leggi si conoscono nella loro universalità. Vale a dire, dal punto di vista del realismo critico, il quale afferma che la verità è il fenomeno.

Noi riceviamo così tre determinazioni della verità: la verità è il fenomeno reale e attuale dato a noi nell'esperienza dai sensi esterni, come afferma il *sensismo*; mentre per l'*empirismo* la verità è la legge necessaria dei fenomeni data nell'esperienza scientifica; per il *positivismo*, invece, verità è un sistema universale dei fenomeni, che si conosce dalle scienze come tali o dal sistema delle scienze¹³².

In ogni modo, la conclusione di tutti e tre i tipi del realismo critico è unica: il criterio della verità è il fenomeno.

Questi tipi di realismo Solov'ev li chiama *realismo astratto*, che secondo lui è falso come sono falsi tutti i principi astratti. Il realismo critico, di tutti i tipi è astratto poiché considera il fenomeno come unico principio della verità e in questo modo lo astrae dall'unità concettuale logica, che è universale e perciò è falso.

¹³⁰ Ibidem, p.243.

¹³¹ Idem.

¹³² "... с точки зрения критического реализма, утверждающего истину как явление, мы получаем три друг из друга вытекающие и друг друга восполняющие определения истины: 1) истина есть действительное явление, данное нам в ощущениях внешних чувств (сенсуализм); 2) истина есть необходимый закон явлений, открываемый научным опытом (эмпиризм в собственном смысле); 3) истина есть всеобщая система явлений, познаваемая наукой как такую, или систему всех наук (позитивизм)." (Dal punto di vista del realismo critico, che afferma che la verità è il fenomeno, noi riceviamo le tre, uno dall'altra scaturendo, e uno dell'altro integrante, definizioni della verità: 1) la verità è il fenomeno effettivo, che viene dato a noi nelle sensazioni dei sensi esterni (sensismo); 2) la verità è la legge necessaria dei fenomeni, rivelata per mezzo dell'esperienza scientifica (empirismo nel senso proprio); 3) la verità è sistema generale dei fenomeni, conosciuta dalla scienza come tale, o dal sistema di tutte le scienze (positivismo), Ibidem, p.244

Per questo la conoscenza della verità nell'ambito del realismo astratto è impossibile, poiché nel suo sviluppo logico arriva ad affermare che tutto è il fenomeno¹³³ e così giunge a un risultato negativo, ad un puro nulla. Ogni fenomeno è soltanto una modificazione del soggetto pensante, uno stato della nostra coscienza, dunque non è reale, quindi è impossibile contrapporre l'oggetto esterno al nostro stato psichico in quanto gli oggetti esterni non sono nient'altro che i nostri stati psichici. Tutte le cose esterne, gli oggetti fuori di noi sono in realtà i nostri stati psichici. Ciò che si conosce delle altre persone è sempre non reale. Ma se il fenomeno non è la cosa in sé, quando noi conosciamo noi stessi, conosciamo il fenomeno, e di conseguenza noi non saremmo reali, il che è assurdo¹³⁴. Dunque come conclusione, occorre ammettere che esistono i fenomeni della coscienza che non sono quelli del conoscente, in quanto non esistente, ma i fenomeni della coscienza in generale, senza un cosciente e senza ciò di cui egli è cosciente. In questo modo esistono i fenomeni in sé, cioè rappresentazioni in sé e questo è totalmente contraddittorio secondo il senso logico degli stessi termini. Il termine *'fenomeno'* presuppone che ci sia qualcuno a cui questo appaia, in altre parole, il fenomeno è ciò che non esiste in sé, ma esiste per un altro. Se non c'è quest'altro e non c'è ciò che appare, allora si arriva a un puro nulla. Dunque, si può dire che "il fenomeno non è il principio, non è il criterio della verità, anzi, preso come tale, separato dagli altri principi si rivela falso"¹³⁵.

2.1.2. La critica del concetto.

L'uomo non può conoscere soltanto la realtà esistente, attuale, poiché quando la conosce, sperimenta, lo fa puramente passivamente, anzi la sperimenta soltanto attraverso la molteplicità dei dati fenomenici, ma questa molteplicità è solo il contenuto indeterminato della nostra conoscenza, e di questo noi dobbiamo

¹³³ Ibidem, p.284.

¹³⁴ Ibidem, p.285.

¹³⁵ Ibidem, p.286.

conoscerne la ragione. La nostra conoscenza può essere vera, quando rappresenta non solo la realtà attuale (fenomenica) o la realtà dell'esistente, ma anche la ragione, o il senso di questa realtà, vale a dire, l'essenza. "Nella conoscenza vera a noi deve essere rivelato il vero senso delle cose: *ratio rerum*, *ὁ λόγος τῶν ὄντων*"¹³⁶.

Dunque, il criterio della verità non è dato nel mondo esterno. Il fondamento della verità non si trova nella natura delle cose o dei fenomeni, allora dovrebbe trovarsi nella ragione umana. L'uomo, in qualità di soggetto ragionevole dovrebbe determinare il senso delle cose, dovrebbe dare il vero senso a tutta la realtà che lo circonda, poiché "i fenomeni, i dati dell'esperienza sensibile non possono soddisfare la forma necessaria della verità, che è unica, ed è un principio, anche perché i dati sensibili sono molteplici e contingenti"¹³⁷.

Questa è la posizione delle filosofie razionaliste. Il problema è, come la nostra ragione può conoscere le essenze delle cose o l'essere in sé? Il razionalismo storico ha elaborato diverse risposte, le quali come nel caso di realismo critico, si possono ricondurre a tre tipi:

Il primo è il *razionalismo dogmatico* che credeva, che dalla verità della ragione si potesse direttamente dedurre le verità delle cose, cioè, che le verità logiche corrispondessero alle verità ontologiche. Se il realismo dogmatico credeva, che le cose esterne hanno la capacità di entrare nella percezione del soggetto e determinare la sua conoscenza, il razionalismo dogmatico crede che la nostra ragione ha la capacità di penetrare nell'essenza delle cose e determinare la loro verità. Tuttavia, il razionalismo dogmatico non poteva fermarsi in se stesso, perlomeno per cercare di spiegare tutto, ossia, dedurre tutto da un unico principio. Così facendo, il razionalismo dogmatico si è sviluppato in *razionalismo critico* – il razionalismo che critica la ragione umana, dimostrando che la nostra ragione non è capace di penetrare nelle essenze delle cose, in quanto non può oltrepassare i limiti del soggetto, e che di questo conosce soltanto le verità a priori della ragione¹³⁸. Il razionalismo critico, come conseguenza afferma, che la ragione umana non è

¹³⁶ "Чтобы наше знание было истиною, оно должно представлять не одну действительность или реальность существующего, а его смысл или разум вещей". (Per essere la verità, il nostro sapere deve rappresentare non soltanto l'effettività o la realtà dell'esistente, ma il suo senso o la ragione delle cose), Ibidem, p.277.

¹³⁷ Ibidem, pp.277-278.

¹³⁸ Ibidem, p.279.

indipendente, le sue verità hanno un carattere a priori e le considera esclusivamente come forme universali o leggi dei fenomeni.

Quindi, la ragione, o l'unità della conoscenza qui è soltanto un principio formale. La nostra conoscenza, in tal modo, è contraddistinta da due fattori: i dati della percezione sensibile, che sono il contenuto reale della conoscenza, ma hanno soltanto il significato empirico, o in altre parole sono i fatti della coscienza; e le forme a priori, che sono le leggi della ragione, ossia i modi di appercezione di tempo e di spazio, le categorie della ragione e le sue idee. Queste forme non hanno nessun contenuto materiale, nessun essere vero, ma danno il carattere universale e necessario al materiale empirico che ci viene dato nell'esperienza sensibile.

Questo modo di risolvere il problema, secondo il parere di Solov'ev, in verità non risolve niente, perché ripropone lo stesso problema ma in termini nuovi. Se prima il quesito era come il soggetto si relazionava con le cose esterne, e come si unisse con loro nella conoscenza vera, adesso ci si chiede come le forme a priori si relazionano con i dati empirici, e se entrambi possono unirsi nella conoscenza vera. Per il razionalismo critico ambedue queste forme di conoscenza sono assolutamente indipendenti l'una dall'altra, senza nessun rapporto tra di loro, che sia intrinseco e necessario¹³⁹.

La conoscenza vera, sicuramente non può essere né l'una né l'altra, ma la sintesi di entrambe le forme. Siccome queste forme sono contrapposte l'una rispetto all'altra, non può esistere una terza possibilità, secondo il principio del terzo escluso¹⁴⁰. Rimane allora un'unica possibile via di unità: uno di questi fattori della conoscenza dovrebbe essere determinato dall'altro, e in quanto "elemento razionale a priori non può dipendere dall'elemento empirico, non ne può neanche essere determinato, poiché il fatto non determina il principio, allora si deve presupporre il contrario, cioè che il contenuto della conoscenza vera sia determinato dalla sua forma, cioè venga determinato dalle categorie della

¹³⁹ Ibidem, p.280.

¹⁴⁰ Ibidem, p.281.

ragione"¹⁴¹. Su questo principio si fonda il *razionalismo assoluto* di Hegel, che è il terzo tipo del razionalismo.

Tutta la verità, il contenuto della conoscenza vera deve essere dedotto dalla ragione pura, in quanto forma della conoscenza. Tutti gli oggetti esterni sono creati della stessa conoscenza. Ma se tutto il contenuto della conoscenza è soltanto il risultato della conoscenza nel processo del suo sviluppo, all'inizio di questo processo si presuppone soltanto una pura forma della conoscenza – e cioè il pensiero puro, poiché la conoscenza senza oggetto e senza contenuto non può essere chiamata conoscenza. Dunque, l'atto del pensiero puro o del concetto puro, che è il concetto dell'essere è il principio della conoscenza. Questo concetto dell'essere non è un essere determinato, allora è puro nulla. Così arriviamo all'assurdità eccezionale del razionalismo astratto, che prende come principio della verità una forma vuota della verità, astratta e senza contenuto¹⁴².

In ogni modo il principio di Hegel ha una forma universale della verità ossia è caratterizzato dall'universalità e dall'unità di tutto, sebbene questa unità di tutto è negativa, poiché da questa non si può dedurre nulla¹⁴³. Per il razionalismo assoluto o il panlogismo astratto il principio o criterio della verità sta nel concetto. Tutto ciò che esiste veramente esiste nel concetto. Ma se tutto il vero essere è il concetto, allora il soggetto pensante è il concetto, ed esiste soltanto come concetto. Allora i concetti che rappresentano tutto ciò che esiste non possono essere i concetti del soggetto pensante, perché sarebbero il concetto del concetto e allora i concetti esistono senza il soggetto pensante. Il che è assurdo, poiché tutto è il concetto puro senza pensante e senza pensato, tutto esiste in atto puro del puro pensiero, nell'essere indeterminato. Tutto è nulla¹⁴⁴.

¹⁴¹ "... априорный или рациональный элемент познания не может зависеть от эмпирического, не может определяться этим последним, ибо из факта не вытекает принцип, из частной действительности, данной в опыте, нельзя вывести всеобщего и необходимого закона. Итак, не должны ли мы допустить обратное предположение и признать, что все содержание истинного познания зависит от его формы, всецело определяется категориями разума." Ibidem, pp.281-282.

¹⁴² Ibidem, p.282.

¹⁴³ "Il principio di Hegel, indubbiamente, ha la forma della verità comune, universale, ossia l'unità di tutto, ma assolutamente evidente, che questa unità di tutto è puramente negativa, rappresentato per se stesso da un tale principio, secondo la logica corretta, non può essere cominciato niente, non può essere dedotto nulla". "(...) принцип Гегеля несомненно имеет общую форму истины, универсальность или всеединство. Но совершенно очевидно, что это всеединство есть чисто отрицательное, представляющее собою такой принцип, с которым, по здравой логике, нельзя ничего начать и из которого нельзя ничего вывести." Ibidem, p.284.

¹⁴⁴ Ibidem, p.286.

Solov'ev così conclude né il fenomeno né il concetto, in quanto principi astratti (cioè parziali), privi sia del soggetto, sia dell'oggetto, senza una forma determinata e senza un contenuto determinato possono essere i criteri della verità, perché sono una assoluta indeterminazione, o un puro nulla¹⁴⁵. Questo dimostra che i principi astratti, vale a dire, il *fenomeno* e il *concetto*, sono evidentemente falsi. Ma falsi non di per sé bensì in quanto astratti, ossia quando un principio particolare viene assolutizzato, preso come principio primo, diventa necessariamente falso, poiché un principio particolare in tal caso si presenta come un intero esclusivo, affermato nella sua esclusività. Come conseguenza un principio di questo tipo diventa falso in quanto separato dall'unità di tutto, perdendo il suo possibile carattere della verità, ed entra in contraddizione con altri principi:

"Sotto i principi astratti io intendo quelle idee particolari (o lati specifici o elementi di un'idea unica), che quando vengono astratte da un insieme e si affermano nella propria esclusività perdono il loro carattere di verità e entrano nella contraddizione e nella lotta una contro l'altra, e affondano il mondo umano in quello stato di caos intellettuale in cui si trova finora. La critica di questi principi astratti e, nella loro astrattezza, falsi deve consistere nella determinazione del loro significato particolare e nella indicazione della loro intrinseca contraddizione, in cui necessariamente cadono, quando cercano di prendere il posto dell'intero"¹⁴⁶.

Dimostrando, per mezzo della confutazione, la falsità degli principi astratti, Solov'ev, arriva ad affermare necessariamente, appellandosi al principio del terzo escluso¹⁴⁷, che la verità non sta nell'astrattezza e nella particolarità dei principi ma nell'unità di tutto. Invero se questi due principi sono falsi presi separatamente, il

¹⁴⁵ Ibidem, p.287. *Философские начала цельного знания*, В.С. СОЛОВЬЕВ, *Собрание сочинений*, Просвещение, Изд-е 2-е, С-Петербург, 1911, vol.1, p.302.

¹⁴⁶"Под отвлеченными началами я разумею те частные идеи (особые стороны и элементы всеединой идеи), которые, будучи отвлекаемы от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер и, вступая в противоречие и борьбу друг с другом, повергают мир человеческий в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится. Критика этих отвлеченных начал и в своей отвлеченности ложных начал, должна состоять в определении их частного значения и указания того внутреннего противоречия, в которое они необходимо впадают, стремясь занять место целого." *Критика отвлеченных начал*, *Op.cit.*, pp.V-VI.

¹⁴⁷ "В самом деле при безусловном противополжении априорного и эмпирического элемента, между ними невозможно (по закону исключенного третьего) допустить никакого третьего фактора, общего им обоим (...)" (In realtà, in presenza dell'incondizionata contrarietà tra l'elemento a priori e quello empirico, tra di loro non è possibile ammettere nessun terzo fattore, comune ad entrambi) Ibidem, p.281.

principio vero ossia *l'unità di tutto* sarebbe loro contraddittorio. Che poi in ultima analisi, non è contraddittorio, come vedremo più avanti, ma è un principio assumente o sussumente entrambi i principi. Allora, il principio, che si contrappone, o meglio, che sussume i due principi astratti come dovrebbe essere?

In conformità col ragionamento confutativo precedente di Solov'ev si potrebbe dire, che criterio della verità dovrebbe includere o sintetizzare il *'tutto'* ossia il contenuto materiale dell'esperienza empirica nell'*unità* di una forma, che darebbe la ragione a questo contenuto, ma non nella vuota forma razionale del concetto, bensì come la vera essenza della cosa o *l'idea*. Il principio primo o assoluto dovrebbe essere *l'unità di tutto* nel senso positivo, ossia non un nulla indeterminato, ma la pienezza della determinatezza della conoscenza di *tutto in sé*.

2.2. La dimostrazione dell'esistenza di un principio assoluto a priori e la sua giustificazione.

2.2.1. Principio assoluto come fondamento della conoscenza. Il criterio della verità.

Lo sviluppo del pensiero umano, la sua maturazione, ossia il passaggio dal pensiero ingenuo, che credeva di poter conoscere la realtà in sé, al pensiero consapevole dei suoi limiti, o il pensiero critico, finalmente è arrivato, secondo Solov'ev, alle conclusioni che hanno rivelato la contraddittorietà e la falsità della conoscenza umana come tale. Perché esso preferendo un principio astratto ad un altro, in pratica non risolveva più il problema della conoscenza delle cose in sé, ma si risolveva in una conoscenza indeterminata, una vuota conoscenza del nulla.

Solov'ev, dopo aver dimostrato la falsità di tali principi, presi come criteri della verità, cerca di dimostrare la necessità di un principio vero, dal momento che lo scopo della filosofia, la sua finalità è trovare un fondamento, ossia la ragione che sintetizza in una visione superiore come due parti della stessa idea i principi negativi o astratti¹⁴⁸. Poiché, se l'astrattezza o la parzialità dei principi li rende falsi, allora il principio vero dovrebbe essere contrario al parziale, al particolare, all'astratto, ossia dovrebbe essere universale, includente tutti i principi parziali, unico e supremo. La storia della filosofia ha identificato molti principi particolari, ma il principio supremo dovrebbe essere quel principio che si estende su tutti i principi e li abbraccia tutti in una sintetica unità. E proprio per questo principio deve essere il criterio della verità:

"percioè per decidere in ciascun caso, se la nostra conoscenza è vera o falsa (...) è necessario avere un qualche criterio positivo o misura della verità, questo criterio è possibile soltanto quando, noi possediamo il primo e universale principio

¹⁴⁸ "Для синтетического ума заранее ясно, что эти две точки зрения, внешняя и объективная, по которой это есть произведение одинакой необходимости, и внутренняя или субъективная, которая различает долженствующее быть от недолжного, — не составляют безусловного противоречия, но могут быть примирены в одном высшем воззрении, как две стороны одной и той же идеи..." (Per la ragione sintetica è chiaro prima di tutto, che questi due punti di vista, esteriore e oggettiva, secondo cui ciò è opera della stessa necessità, e interno e soggettiva, che distingue ciò che deve essere da ciò che non deve essere, non costituiscono la contraddizione incondizionata, ma possono essere riconciliati in una più alta visione, come due lati di una stessa idea.), Ibidem, p.4.

della verità, il contenuto del quale è la risposta alla seguente domanda: cosa è la verità." ¹⁴⁹.

Determinando questo principio si determina il concetto della verità, perché proprio la *definizione* della verità è il supremo principio della conoscenza, che diventa criterio e misura della nostra conoscenza. In altre parole il principio supremo della conoscenza dovrebbe essere la verità, in quanto la verità suprema dovrebbe essere la misura della verità della nostra conoscenza, e non solo della conoscenza, ma anche dell'essere¹⁵⁰.

Alcune determinazioni del principio supremo si possono stabilire già a partire dai principi negativi, esaminando le caratteristiche opposte a quest'ultimi, per poter dire qualcosa sul principio vero.

In contrapposizione ai principi astratti, che sono molti, il principio vero deve essere uno ed unire tutti, ossia deve essere il principio dell'unità di tutto, o *l'idea dell'unità di tutto*.

Deve essere *idea*, perché non conosciamo la realtà delle cose in sé, non conosciamo la realtà in genere, perché la realtà fuori del soggetto è contingente, il che significa che non è vera. Nella realtà oggettiva non c'è la verità, come non c'è la verità nella vuota formalità delle forme a priori della ragione, ossia nel concetto. Allora la conoscenza vera, o conoscenza delle cose in sé deve essere conferita dalla verità stessa e cioè dall'*idea*, e questa è *l'unità* che contiene *uno*, che si dà sotto forma di concetto poiché il concetto è universale ed uno, e *molteplice* che è il contenuto, ovvero la realtà attuale delle cose come ci si presenta nei fenomeni. Quindi la formalità (*uno*) del concetto e il contenuto (materia fornita dai fenomeni o *molti*) si uniscono *nell'unità di tutto dell'idea*, o, in altre parole, la verità conferita *dall'unità* al contenuto materiale della conoscenza fenomenica di molti si esprime

¹⁴⁹ "...для того, чтобы решить в каждом случае истинно ли данное знание или нет (а это суть того, что требуется), необходимо иметь некоторый положительный критерий или мерило истины; критерий же этот возможен лишь тогда, когда мы обладаем всеобщим и первым началом (принципом) истины, содержание которого и есть именно ответ на вопрос: что есть истина "Ibidem, p.5.

¹⁵⁰ "Точное и полное определение этого основного понятия истины и составляет верховный принцип познания, а отношение данного познания или мысли к этому принципу и есть критерий истины.", (La definizione precisa e completa di questo concetto della verità costituisce il supremo principio della conoscenza, e la relazione della conoscenza data o del pensiero verso questo principio è il criterio della verità.) Idem.

per mezzo dell'unità formale del concetto. *Tutto è uno e molti* uniti nella suprema *unità dell'idea*.

Dunque, se la verità non può essere solamente una molteplicità della realtà, o puro materiale fenomenico, allora deve essere *un'unità* di concetto universale; se la verità non può essere solamente una vuota forma concettuale escludente la molteplicità materiale della realtà, allora deve essere *unità di tutto*; se la verità non può essere negativa, priva del contenuto *in sé*, un puro nulla, allora deve essere *positiva*¹⁵¹, piena del contenuto essenziale e determinato; in fine, se la verità non può essere relativa, perché è un criterio, un principio supremo, allora la verità deve essere *assoluta*, ovvero il fondamento assoluto di ogni relazione tra soggetto e oggetto.

2.2.1.1. *Principio supremo come oggetto assoluto della conoscenza.*

Il fenomeno è soltanto la relazione sensibile tra soggetto e oggetto. Il concetto è la relazione mentale tra di essi. Ma è evidente che la relazione del soggetto verso l'oggetto non determina l'oggetto, non lo fa vero. L'oggetto non diviene vero se io lo penso né se io lo sento. Perché oggetto è soltanto relativamente reale, ma non nelle miei sensazioni e soltanto relativamente

¹⁵¹ Tutti i principi supremi si dividono in due generi: principi positivi e principi negativi.

I principi *positivi* o sostanziali sono già dati a priori alla coscienza umana, essenzialmente indipendenti dalla ragione, accettati grazie alla fede e non per mezzo dell'elaborazione razionale. Il rapporto della coscienza personale con questi principi è relativamente passiva. E questo è il primo sostanziale contenuto della coscienza umana. Vale a dire che i principi positivi sono trascendenti, hanno origine divina, cioè sono di carattere religioso, comune, esistenziale: "Первый род составляют такие начала, которые являются для сознания как готовые, уже данные, существенно независимые от разума, принимаются, следовательно, верой, а не разумным исследованием, а отношение к ним личного сознания есть первоначальной преимущественно пассивное". Ibidem.p.8

I principi *negativi* o astratti sono il risultato dell'attività della ragione individuale quando la coscienza si rapporta negativamente con i principi positivi, negandoli, liberandosi dal loro potere e dalla fede in loro, cercando con il ragionamento e la riflessione sulle relazioni universali per formulare principi e norme generali necessariamente astratti. Questi principi non sono dati, non sono indubitabili, non hanno potere universale: sono le ombre delle idee vive, in quanto non corrispondono alla vita: "Принципы второго рода не являются как уже данные и прямо несомненные для сознания, а происходят, напротив, когда личное сознание, отрицательно относясь ко всему непосредственноданному и преимущественно к первым, положительным началам (...) Полученные таким образом принципы, к которым личное сознание находится преимущественно в активном отношении, так как они суть вообще лишь результаты собственной дискурсивной деятельности этого сознания, я называю отвлеченными или отрицательными". Ibidem.p.9

razionale, cioè universale e necessario, soltanto nel mio pensiero, ma non in sé¹⁵². Io posso pensare e sentire anche ciò che non è vero. Il che vuol dire che con le sensazioni e con il pensiero io non conosco veramente, e che, quindi, le sensazioni e il pensiero non possono essere criteri della verità dell'oggetto, in quanto essi sono le relazioni tra soggetto e oggetto, l'essere relativo di un oggetto.

La sensazione non conferisce la verità all'oggetto. Nonostante tutto la sensazione, come relazione tra soggetto e oggetto, in un certo senso è determinata da due termini di relazione: in quanto il soggetto conoscente è un fattore stabile della sensazione, invece le differenze e le modificazioni della sensazione provengono dall'oggetto conosciuto. Quindi, si deve ammettere, innanzitutto, che la sensazione si relaziona con un oggetto esterno, ed è lo stesso che affermare l'esistenza di tal oggetto, perché ogni relazione presuppone due termini. In secondo luogo, si presuppone che ogni sensazione, in quanto forma, ha un contenuto, il che significa, che non è forma vuota. Si presuppone inoltre che qualunque soggetto, avente questa sensazione se ne rende conto, quindi non si identifica con la sensazione stessa. Infine se esistono due termini di relazione deve esistere un fondamento. La sensazione è una modificazione della nostra psiche causata da un oggetto reale, il quale non può dare il contenuto vero alla sensazione, da parte sua, la sensazione non può conferire la verità all'oggetto conosciuto reale. Se io non conosco l'essere in sé del soggetto, non conosco la verità, anche se conosco qualcosa di quest'oggetto, quantomeno il suo essere relativo. La sensazione non determina la verità dell'oggetto nella relazione con esso, ma deve ricevere il contenuto vero dalla relazione dell'oggetto vero con il nostro soggetto. In altre parole deve esistere un oggetto assolutamente vero che conferisce la verità alla sensazione degli oggetti reali esterni, che è la verità stessa degli oggetti reali, o la

¹⁵² "предмет не становится истинным от того, что я его ощущаю, или от того, что я его мыслю, я могу ощущать и мыслить также и не истинное. Ни реальный опыт, ни наш разум не могут нам дать основания или мерила истины. Относительная реальность предмета для меня, в моих ощущениях несколько не ручается за его безусловную реальность в нем самом, и относительная разумность (общность и необходимость) предмета в моем мышлении или для моего разума не ручается за его безусловную разумность в нем самом, за его объективную всеобщность и необходимость (всеединство)..." (l'oggetto non diventa vero solo perché io lo sento, o perché io lo penso; io posso sentire e pensare cose non vere. Né l'esperienza reale, né la nostra ragione possono darci il fondamento o il criterio della verità. La realtà relativa dell'oggetto per me e nelle mie sensazioni non garantisce la sua realtà incondizionata in se stesso, e la relativa intelligibilità (universalità e necessità) dell'oggetto nel mio pensiero o per la mia ragione, non garantisce la sua intelligibilità incondizionata in se stesso, né la sua universalità e necessità (l'unità di tutto). Ibidem, p.287.

loro essenza (essere in sé), che altrimenti non potrebbe essere conosciuta. Cioè un oggetto assoluto, che esiste indipendentemente dalle nostre sensazioni, e che le determina, fungendo da fondamento nella relazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto reale. Quest'oggetto assoluto è il vero oggetto della nostra conoscenza. La nostra conoscenza sensibile è vera, se corrisponde alla verità dell'oggetto¹⁵³. La sensazione diventa vera quando riceve il contenuto vero da un oggetto vero della conoscenza, e cioè dalla verità stessa¹⁵⁴.

Se la sensazione è il fatto della conoscenza, il concetto è l'atto della conoscenza razionale. Ci si deve allora chiedere se è possibile conoscere la verità nel concetto, in quanto concetto è universale al contrario della sensazione, che è particolare, ci si deve chiedere se si può affermare, che il concetto è la verità, e la verità è il concetto. Ma questa posizione, che poi è quella del razionalismo, si può intendere in due sensi.

Da un lato, può intendersi, che tutto ha il vero essere soltanto come concetto o come pensato, cioè nello stesso atto del pensare. Tutto è perché è pensato. In questo caso il pensiero come tale non ha nessun oggetto esterno nel suo interno, ma il contenuto vero deve trovarsi nel pensiero stesso. Così il pensiero diventa pensiero di se stesso e diventa indeterminato, puro nulla¹⁵⁵. D'altro canto, si intende, che l'oggetto esiste veramente in modo indipendente dai nostri concetti. L'atto del pensiero, in questo modo, è una certa relazione con l'oggetto, che conosciamo sotto la forma del concetto, la qual cosa presuppone che questo oggetto esiste veramente in modo indipendente dal nostro pensiero¹⁵⁶. Ma questo oggetto

¹⁵³ "Ощущение может иметь свойства и качества объективной истинности, но не само по себе, а лишь поскольку оно соответствует истине предмета." (La sensazione può avere le proprietà e le qualità della verità oggettiva, ma non per se stesso, ma solo perché esso corrisponde alla verità dell'oggetto). Ibidem, p.292.

¹⁵⁴ "Не ощущения определяют истину предмета, а напротив, само ощущения получает свое значение в смысле истины от того другого, существующего независимо от ощущения, и составляющего истинный предмет знания. (...). Ощущение может иметь свойства или качества объективной истины, но не само по себе, а лишь поскольку соответствует истине предмета." (Le sensazioni non determinano la verità dell'oggetto, ma al contrario, è la sensazione stessa che riceve il suo significato nel senso della verità, da quell'altro, esistente indipendentemente dalla sensazione, e che costituisce il vero oggetto della conoscenza (...). La sensazione può avere le proprietà e le qualità della verità oggettiva, ma non per se stesso, ma soltanto perché corrisponde alla verità dell'oggetto). Ibidem, p.292.

¹⁵⁵ "Итак, утверждение, что истина есть понятие, и что все истинно есть только в акте мышления не может быть логически допущено(...)" (Dunque, l'affermazione che la verità è il concetto, e che tutto è vero solo nell'atto del pensiero non può essere ammesso logicamente.). Ibidem, p.293.

¹⁵⁶ Ibidem, p.292.

non può essere qualunque realtà esterna, molteplice, non vera, bensì qualcosa di assoluto, vero, uno, ossia l'unità di tutto.

Vale a dire, il vero atto del pensiero sarebbe una relazione verso un oggetto vero, dal quale la nostra ragione riceve il contenuto vero o il *senso intelligibile di tutto*. La verità non si trova nella forma del pensiero (o nei concetti), ma nel suo contenuto. Il contenuto del pensiero non sono i dati sensibili o dell'esperienza, perché le sensazioni non sono che relazioni, modi o forme di essere, fatti contingenti¹⁵⁷. La verità presuppone non la relazione, ma qualcosa di assoluto, ciò verso cui si relaziona il soggetto sia con le sensazioni sia col pensiero. La verità del pensiero viene determinata dalla verità di ciò verso cui il pensiero si relaziona¹⁵⁸.

Il ragionamento, che è la forma universale e necessaria, ha bisogno del contenuto anch'esso universale e necessario, e che non può essere dato dalle sensazioni, in quanto particolari. Allora questo contenuto deve essere dato al pensiero da un oggetto assoluto, che è universale e necessario per sé. Senza questo contenuto il nostro pensiero rimane una vuota forma soggettiva. La nostra conoscenza diventa universale e necessaria soltanto quando conosce l'oggetto universale e necessario, solo in questo caso c'è la corrispondenza tra forma e contenuto. Questo oggetto è la verità assoluta. La nostra conoscenza è vera soltanto quando conosce la verità assoluta. Ma le nostre capacità naturali ossia i sensi non sono in grado di conoscerla. La ragione in qualche modo è capace, ma

¹⁵⁷ "...ощущения сами суть только отношение, только способы или формы бытия, кроме того, ощущения сами по себе суть только частные случайные факты..." (le sensazioni in se stesse sono soltanto relazione, soltanto i modi o le forme dell'essere, e a parte questo, le sensazioni in se stesse sono soltanto i fatti particolari e casuali). Ibidem, p.294.

¹⁵⁸ "Истинность мышления определяется истиною того к чему мышления относится", (La verità del pensiero si determina dalla verità di ciò a cui il pensiero si relaziona). Ibidem, p.294.

“guarda per così dire da un'altra parte”¹⁵⁹. Né la nostra esperienza empirica né la nostra ragione possono essere il fondamento e il criterio della verità.

La conoscenza in genere è soltanto l'essere relativo tra il soggetto e l'oggetto e la loro relazione reciproca. La verità non può essere relativa, cioè data nella nostra relazione con l'oggetto. La verità deve essere il criterio di tale relazione, deve determinare la verità della relazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto, perciò la verità assoluta si determina, prima di tutto come ciò, che è il soggetto della relazione, dunque soggetto dell'essere, *l'essente* in sé, o ciò che esiste in sé, non come la relazione o l'essere¹⁶⁰. La verità sta nell'essere assoluto dell'oggetto, ossia nell'essere *in sé*. Cioè l'oggetto è vero per sé, e non perché noi lo sentiamo o pensiamo¹⁶¹. Quindi la verità deve essere non relativa, ma *assoluta*, che, quindi sussumi e determini entrambi i termini della relazione. Il concetto della verità presuppone necessariamente l'*assoluta realtà* e l'*assoluta razionalità*, perché la verità non può essere una relazione, ma ciò che si dà nella relazione di un soggetto con un oggetto. La verità non si determina dalla nostra relazione con essa, ma la nostra relazione con un oggetto viene determinata dalla verità (sia nella sensazione, sia nel pensiero). La nostra relazione con un oggetto deve essere determinata dalla verità assoluta di quest'oggetto. E cioè noi dobbiamo conoscere un oggetto considerandolo nell'interazione con tutti gli altri e con noi stessi, ossia

¹⁵⁹ "Для того, чтобы наш разум в своей всеобщности и безусловности был более чем пустой формой, необходимо, чтобы эта всеобщность выражала всеобщее и безусловное содержание, была бы не субъективным свойством мыслящего, а объективным свойством мыслимого(...)" (la nostra ragione nella sua universalità e incondizionalità più che essere una forma vuota, è necessario, che questa universalità esprima il contenuto universale e incondizionato, e che sia non la proprietà soggettiva del pensante, ma la proprietà oggettiva del pensato.) "Если понятия разума, как акты нашего мышления, столь же мало дают мерило истины, как и явления опыта, как факты нашего ощущения, то, следовательно, истина вообще не заключается в той или другой форме нашего познания, или, что то же, в той или другой форме относительного бытия, а в самом сущем, которое есть и познаваемое, то есть истинный предмет знания." (Se i concetti della ragione come atti del nostro pensiero, danno così poco il criterio della verità, come i fatti della nostra sensazione, così, dunque, la verità in genere non consiste in una o in altra forma della nostra conoscenza, o, che è lo stesso, in una o in altra forma dell'essere relativo, ma nell'essente stesso, che è ciò che si conosce, ciò che il vero oggetto della conoscenza). Ibidem, p.295.

¹⁶⁰ "Смотря по тому, какой из двух терминов преобладает, это отношение является в форме ощущения или же в форме понятия. Но отношение предполагает относящихся и безусловная истина определяется прежде всего не как отношение или бытие, а как то, что есть в отношении или как сущее." (A secondo di quale dei due elementi prevale, questa relazione si manifesta sotto la forma della sensazione o del concetto. Ma la relazione presuppone dei relazionanti e la verità incondizionata si determina prima di tutto non come relazione o come essere, ma come ciò, che è nella relazione ossia, come l'essente). Idem.

¹⁶¹ Ibidem, p.291.

nell'unità di tutto. La verità assoluta è l'unità di tutto. L'oggetto deve essere conosciuto dal soggetto nell'unità di tutto, soltanto questa conoscenza sarà vera, sia essa sensibile o razionale. Se noi sperimentiamo l'unità intrinseca dell'oggetto, veramente entriamo nel contatto con quest'oggetto nella sua verità assoluta¹⁶².

Grazie all'esperienza vera sperimentiamo l'azione dell'oggetto nella sua verità assoluta o ci rapportiamo con quest'oggetto realmente, abbiamo il contatto reale con l'oggetto e così ne riceviamo il contenuto reale. Di questo contenuto ne facciamo l'oggetto dei nostri pensieri e della nostra ragione, e lo esprimiamo nella forma del concetto o dei ragionamenti. Allora i nostri concetti diventano veri, perché sono pensieri e concetti nella verità, o pensieri e concetti che hanno il contenuto vero, dato nell'esperienza vera.

Dunque, la conoscenza vera è quella, in cui si presuppone necessariamente l'essere assoluto dell'oggetto, cioè come assolutamente *essente*, e considerato nell'unità di tutto¹⁶³. Questo principio, in quanto unità di tutto, non è intrinseco al soggetto conoscente, si trova nel contatto interno, dentro di esso, e perciò il soggetto può essere intrinsecamente legato con tutto ciò che esiste e può veramente conoscere *tutto*¹⁶⁴.

Possiamo fare le prime conclusioni.

La conoscenza umana per sua natura è falsa, poiché l'uomo non è capace di conoscere la verità delle cose, cioè conoscere le cose in sé o la loro essenza, né per mezzo della conoscenza sensibile né tramite quella razionale. L'uomo ha una possibilità di conoscere la verità solo se si ammette un terzo tipo di conoscenza che integri i primi due in una sintesi suprema, cioè una conoscenza integrale di tutto nella sua unità, e soltanto tale conoscenza può essere considerata vera.

Siccome ogni conoscenza, sia sensibile, sia razionale, viene determinata dal suo oggetto, la conoscenza vera deve essere determinata da un oggetto vero, ossia,

¹⁶²"Если мы в своем познании находимся во взаимодействии с предметом в его истине, то есть во всеединстве, то наше познание будет истинным по содержанию, какую бы частную форму оно не принимало. (Se noi nella nostra conoscenza ci trovassimo nell'interazione con l'oggetto nella sua verità, cioè nell'unità di tutto, allora la nostra conoscenza sarà vera nel contenuto e indipendente dalla assunta forma particolare). Ibidem, p.288..

¹⁶³ Idem

¹⁶⁴ "Итак, для истинного познания необходимо предположить безусловное бытие его предмета, то есть истинно сущего или всеединого, и его действительное отношение к нам." (Dunque, per la conoscenza vera è necessario presupporre che sia incondizionata del suo oggetto, cioè veramente essente o l'Unità-di-Tutto, e la sua effettiva relazione verso di noi). Ibidem, p.289.

una conoscenza è vera quando il suo contenuto è vero, determinato dall'oggetto vero, che in questo caso funge da criterio. Questo oggetto non può essere relativo, (giacché relativi sono i principi falsi), perché una cosa relativa non è vera, in quanto si sa che la verità è una, eterna, necessaria e universale. Se questo oggetto non è relativo, allora è assoluto, ed è la verità assoluta. Inoltre, poiché ogni relazione è l'essere relativo rispetto a cui si relaziona, questo " a cui si relaziona" non può essere "l'essere", bensì ciò che ha l'essere, *l'essente*. Quindi la verità è l'essente, un soggetto.

Adesso è necessario analizzare le determinazioni della verità per formulare la sua definizione, in quanto oggetto assoluto della conoscenza.

2.2.1.2. *Definizione del principio assoluto.*

Quando noi diciamo, che la verità è l'essente, diciamo semplicemente, che la verità è. Questo "è" è il predicato che determina l'essere semplice del soggetto della verità, o definisce l'esistenza necessaria del soggetto della verità. Ma per poter affermare che la verità è, dobbiamo avere almeno una definizione nominale della verità, dobbiamo sapere cosa è la verità o meglio come deve essere la verità. A questa domanda rispondono altri due predicati, che determinano la verità: l'unità e il tutto. La definizione dell'oggetto vero, ossia del principio supremo che è la verità assoluta, è costituita da tre fondamentali elementi: *essente, unità, tutto*. Il principio assoluto è l'essente come unità di tutto:

"La definizione completa della verità si esprime in tre oggetti: *essente, unità e tutto*. Tra questi tre predicati, il primo (*essente*) esprime soltanto l'essere semplice di ciò, che si chiama verità, ovvero soggetto della verità, quando io dico, la verità è l'essente, affermo soltanto, che la verità è; cioè, che al concetto della verità corrisponde un certo soggetto reale. Ma soltanto per affermare che la verità è, noi dobbiamo avere una nozione generale di cosa è la verità, o più precisamente, cosa la verità deve essere, e come la verità può essere. A questo domanda rispondono altri due predicati della verità -- *uno e tutto*, che determinano la verità

nel suo *essere* oggettivo, nella sua idea, nella sua oggettiva *essenza*, in cui il supposto soggetto della verità riceve il suo contenuto oggettivo"¹⁶⁵.

Si deve partire dall'affermazione che la verità è *ciò che è*.¹⁶⁶ Allora, la verità è l'*essente*, ma "ciò che è" è *tutto* perché *tutto* è. Allora la verità è *tutto*¹⁶⁷.

Ma se la verità è tutto, tutto ciò che non è tutto, ossia ogni oggetto particolare, ogni essere particolare, ogni fenomeno particolare, non è la verità, perché ogni cosa particolare non è, se non è in tutto. In altre parole, una cosa particolare è, se partecipa a tutto, che esiste per *essenza*. Quindi, " tutto è la verità nella sua unità. Ed allora tutto è anche uno, o l'unità. La verità è l'unità. L'unità è la vera forma della materia del tutto, in quanto tutto è, ed è anche uno"¹⁶⁸.

Tutto è anche "uno", o "tutto uno" o l'unità di tutto. Tutto presuppone uno, perché "molti" in sé non sono tutto, molti sono tutto quando sono contenuti in uno. Così alla domanda cosa è la verità possiamo rispondere, che la verità è l'*essente*, o ciò che è. Ma noi diciamo di molte cose che loro sono. Molte cose però non possono essere la verità, perché si differenziano una dall'altra, ciò significherebbe, che la verità si distinguerebbe da se stessa, allora le cose non sono vere, e se sono vere, lo sono solo quando partecipano in ciò che è vero. Tutto è uno e molti, molti e uno che partecipano l'unità, formano tutto.

L'*essente* come la verità non è molti, né uno, ma l'unità di entrambi. L'unità non è un'unità numerica, cioè non è la negazione della molteplicità. Se così fosse, sarebbe un elemento, una parte della molteplicità, invece è un'unità positiva, perché non ha molteplicità fuori di sé, ma è l'unità della molteplicità. I molti

¹⁶⁵ "... полное определение истины выражается в трех предметах: *сущее, единое, все*... Из этих трех предикатов первый (сущее) высказывает только простое бытие того, что называется истиной, субъекта истины; когда я говорю истина есть сущее, то я утверждаю только, что истина есть, то есть что этому понятию соответствует некоторый действительный субъект но уже для того чтобы утверждать, что истина есть, мы должны иметь по крайней мере общее понятие о том, что она есть, или точнее, чем она может быть. На этот вопрос отвечают два другие предиката истины – единое и все, которыми истина определяется в своем предметном бытии, в своей идее или объективной сущности, в которых предполагаемый субъект истины, сущее, получает свое объективное содержание." Ibidem, p.297.

¹⁶⁶ Bisogna precisare che "ciò che è", uguale "*ens*", uguale "*essente*". Vedi la nota terminologica.

¹⁶⁷ "На поставленный вопрос об истине мы могли дать первый ответ, назвав истиной то, что есть (сущее). Но есть все. Итак истина есть все". (Alla domanda posta sulla verità noi abbiamo potuto dare la prima risposta, chiamando la verità ciò, che è (l'*essente*). Ma tutto è. Dunque, la verità è tutto). Ibidem, p.295.

¹⁶⁸ "(...) если истина есть все, тогда то, что не есть все, т.е. каждый частный предмет...—не есть истина, потому что оно и не есть в своей отдельности ото всего: оно есть со всем и всем. Итак, все есть истина в своем единстве, или как единое, как его истинная форма, и поскольку "все" есть, постольку есть и "единое." Ibidem, p.296.

nell'uno sono tutto. Il contenuto molteplice dell'unità è tutto. Allora la vera unità o l'unità della verità è l'unità di tutto.

L'essente è uno ed allora è tutto, e contiene in sé tutto. Ossia il veramente essente è l'unità di tutto¹⁶⁹.

La completa definizione della verità si esplica in tre oggetti o in tre predicati:

- *essente*

- *unità*

- *tutto*.

L'essente è il semplice essere per sé del soggetto della verità. Quando si afferma che la verità è, significa che al concetto della verità corrisponde un qualche soggetto reale (esistente). Questa è la forma.

Tutto e uno determinano l'essere oggettivo della verità nella sua idea, o l'essenza oggettiva, da cui il presupposto soggetto della verità o l'essente riceve il suo contenuto oggettivo. *Tutto e uno* sono il contenuto o la materia della verità.

Se togliessimo il predicato "essente" dalla verità, allora la verità diventerebbe un pensiero soggettivo, vuoto, il quale pertanto non corrisponderebbe a niente di reale. Se la verità non fosse l'essente, essa non sarebbe più la verità, in altre parole, la verità ha l'essere per essenza (Nota bene: non è l'essere per essenza, ma *ha* l'essere per essenza). Se togliessimo il predicato "uno", la verità perderebbe la sua identità e si autodistruggerebbe nelle contraddizioni. Infine senza il predicato "tutto", la verità rimarrebbe senza contenuto reale. Se la verità avesse tutto fuori di sé, la verità non sarebbe che nulla.

Nella sua completa definizione la verità contiene la realtà necessaria e la necessaria intelligibilità di tutto ciò che esiste¹⁷⁰. Come essente, la verità esprime la realtà necessaria. Come unità di tutto la verità esprime la ragione e il senso di tutto ciò che esiste, in quanto *ratio*, *λόγος*, la verità è la reciproca relazione di tutto in uno¹⁷¹.

¹⁶⁹ Ibidem, p.296.

¹⁷⁰ Ibidem, p.297.

¹⁷¹ Ibidem, p.298.

Così abbiamo le prime tre categorie, anche se Solov'ev non ne parla in questo momento, la prima triade: uno e molti cioè tutto nella sintesi, nella unità dell'essente.

2.2.1.3. *Principio assoluto come criterio della verità.*

Come già detto, la conoscenza umana è vera soltanto quando conosce l'oggetto vero, cioè la verità assoluta, che rende vera la nostra conoscenza e che ci permette di comprovare la verità della conoscenza fungendo come criterio. Di per sé la conoscenza umana è soltanto lo stato interiore dello stesso soggetto conoscente. Il soggetto conosce soltanto ciò, che si trova dentro di lui. Allora l'essere vero delle cose non può trovarsi in alcun modo dentro il soggetto poiché l'essere delle cose è necessariamente esteriore al soggetto. Il soggetto conosce realmente soltanto gli stati dell'anima. La conoscenza umana è lo stato soggettivo, l'uomo può conoscere soltanto le modificazione psichiche, nel caso, della conoscenza sensibile, e i concetti della ragione, presi anche questi, come modificazioni dell'anima.

L'unione delle forme soggettive della ragione con i dati soggettivi sensibili non può produrre la realtà vera e oggettiva, e quindi la conoscenza vera non esiste¹⁷². I dati sensibili, in questo caso, sono i puri dati di fatto, e la ragione è la pura forma. Non c'è nessun rapporto intrinseco tra loro. Il contenuto della nostra conoscenza non può ricevere la verità dal soggetto conoscente, così come dice il razionalismo. Non c'è niente di oggettivo nella conoscenza umana. Per essere oggettiva, la nostra conoscenza dovrebbe relazionarsi con il oggetto assoluto, che è il principio, il quale, appunto, come il *λόγος*, la *ratio* di tutto, unisce in sé tutto, e così può conferire l'unità oggettiva alla scissa e soggettiva conoscenza umana.

D'altra parte, il rapporto tra tutta la realtà e la ragione di tutto ha un legame oggettivo, ed è proprio questo il fondamento dell'unione degli elementi reali e razionali dentro il soggetto. La ragione di un fatto presuppone un rapporto

¹⁷² Ibidem, p.300.

reciproco con tutto, cioè un rapporto con l'unità di tutto¹⁷³. Si potrebbe dire, che l'unità di tutto è l'essenza di tutta la realtà. Per conoscere in sé una cosa reale, o la sua essenza è necessario rapportarsi con l'unità di tutto, che dà la ragione a questa cosa, e permette di conoscerla tramite un'unione intrinseca con l'unità di tutto. Nel contatto diretto con la realtà, noi non conosciamo le cose in sé, possiamo conoscerle soltanto nella loro apparenza, o rappresentazione soggettiva, tuttavia possiamo farlo per mezzo di un legame intrinseco con il principio, ovvero con il fondamento di tutto, finanche della nostra conoscenza, che è l'unità di tutto o l'essente, la verità assoluta.

Siccome la realtà empirica o fattibile e la forma razionale non possono essere realmente unite nel soggetto conoscente, esse devono essere unite nell'oggetto conosciuto, cioè nell'essente. Abbiamo due modi di conoscenza:

- conoscenza sensibile, sensazioni, fatti della conoscenza;
- conoscenza razionale, concetti, puro pensiero, atti della conoscenza.

Entrambi sono modi d'intenzionalità o riferimento verso qualcosa o modi dell'essere relativo di qualcosa relazionantesi con noi. "Ogni determinata sensazione, ogni determinato concetto sono necessariamente: o una determinata sensazione di qualcosa oppure un determinato concetto di qualcosa, sono, cioè, una sensazione di qualcosa; o un pensiero di qualcosa, o un riferimento verso qualcosa, qualcosa che necessariamente è, perché non può essere un riferimento verso qualcosa che non è. Questo "verso qualcosa" deve esistere indipendentemente dal nostro riferimento verso di esso"¹⁷⁴. Cioè, deve esistere come essente. Le sensazioni o gli elementi empirici e i concetti o gli elementi logici della nostra

¹⁷³ Эта связь может быть основана лишь на объективной связи между реальностью всего и разумом всего, ибо реальность вообще является разумной, лишь как все или во всем, ибо разум есть взаимоотношение всего, частная же реальность, многое оторванное от всего, тем самым отделяется от единого, то есть от разума, перестает быть разумною. Ведь разумность какого-нибудь факта и состоит лишь в его взаимоотношении со всем, в его единстве со всем..." (Questo nesso può essere fondato soltanto sul legame oggettivo tra la realtà di tutto e la ragione di tutto, poiché la realtà in genere è ragionevole, soltanto come tutto o come in tutto, poiché la ragione e la reciproca relazione di tutto, la realtà particolare, i molti separati da tutto, in questo modo si separano dall'uno, cioè dalla ragione, e finisce di essere ragionevole. Perché la ragionevolezza di qualsiasi fatto consiste soltanto nella sua reciproca relazione con tutto, nell'unità con tutto). Ibidem, p.299.

¹⁷⁴ "(...) всякое определенное ощущение и всякая определенная мысль есть необходимо ощущения чего-нибудь, мысль о чем-нибудь, то есть такое или иное чувственное или умственное отношение познающего к "чему-нибудь", но это "что-нибудь" необходимо есть, ибо к тому, что не есть, относиться нельзя; для того чтобы мы могли относиться к чему-нибудь, это к что-нибудь должно существовать независимо от этого нашего отношения к нему (...)" Ibidem, p.301.

conoscenza sono due possibili rappresentazioni e modi dell'essere, conosciuti da noi, invece, il conosciuto per se stesso, o l'oggetto stesso della nostra conoscenza non si trova né nell'uno, né nell'altro modo dell'essere relativo, non è né sensazione né concetto, ma ciò che è nella sensazione e nel concetto, cioè *l'essente*. Pertanto la nostra conoscenza diventa vera, quando conosce l'oggetto, o l'essente, o la verità assoluta. Una volta conosciuta, la verità assoluta diventa il criterio per qualunque altra conoscenza, sia sensibile sia razionale, poiché riempie di contenuto vero le forme razionali attraverso la conoscenza della molteplicità delle cose reali. Così il criterio della verità della nostra conoscenza in quanto assoluto ed essente è la verità stessa, la verità trascendente, il fondamento non soltanto del nostro conoscere, ma anche del nostro esistere. Per questo occorre analizzare l'oggetto assoluto, o l'essente, come principio di tutto l'essere.

2.2.2. Principio assoluto come fondamento dell'essere. La verità.

2.2.2.1. L'essente come principio dell'essere.

L'oggetto tradizionale delle filosofie storiche è l'essere in quanto essere, cioè il concetto dell'essere universale, comune a tutta la realtà esistente sia oggettiva che soggettiva. Quest'oggetto non può essere qualcosa di particolare, ma deve essere universale, in modo che accomuni tutte le cose del mondo sia esterno che interno. Si sa che i fenomeni particolari e le loro leggi sono soltanto le rappresentazioni dell'essere, ma ciò che li accomuna è l'essere stesso. Quindi, tutto ciò che esiste ha in comune l'essere, in quanto tutto ciò che esiste è. Allora l'oggetto della filosofia è tutto ciò che è comune nel mondo, l'essere. Ma l'essere può essere vero o apparente. Tutte le filosofie hanno come obiettivo primario quello di determinare cosa è l'essere vero¹⁷⁵.

Per le filosofie "realiste" o empiriche, l'essere vero sarebbe la natura, o le cose conosciute nelle sensazioni. Allora, l'essere vero si determinerebbe come

¹⁷⁵ Ibidem, p.302.

sensazione. Per le filosofie razionaliste, l'essere vero si determinerebbe come concetto puro. Invece, "l'essere" si può capire solamente in due sensi.

Quando si dice "*Io sono*", o "*un essere è*", e quando si dice "*il pensiero è*", "*la sensazione è*", il verbo "essere" si usa in due sensi assolutamente differenti. Nel primo caso, si tratta dell'essere dell'essenza (essente), l'essere in questo caso è assoluto, immediato, non relativo, nel senso che questo essere non si relaziona con un altro oggetto esistente, ma unicamente con se stesso, ed è l'ente per sé in quanto è il soggetto dell'essere, l'essere gli appartiene direttamente. Al contrario, quando si tratta dell'essere della sensazione, dell'essere del pensiero, si presuppone immediatamente l'esistenza di qualcosa di cui esso è la sensazione o il pensiero. In questo caso l'essere della sensazione e l'essere del pensiero sono relativi e condizionati¹⁷⁶.

Se nel primo caso, "*io sono*", il termine "essere" si intende come il predicato di un soggetto, cioè di un essere determinato del quale io dico *che è ciò che è*. Nel secondo caso, ciò di cui io dico *che è*, cioè la sensazione di qualcosa, o il concetto di qualcosa, in realtà, uso il termine "essere" come predicato del soggetto pensante o senziente. Allora quest'essere è relativo. Nell'"*io sono*" entrano anche le mie sensazioni, i miei pensieri, in quanto "io sono" anche soggetto senziente e pensante. Ciò significa che sensazione e pensiero entrano nel contenuto dell'essere. Sensazione e pensiero sono i modi determinati dell'essere o i predicati particolari di un soggetto dato, di cui dicono in generale, *che è*¹⁷⁷.

¹⁷⁶ "(...) когда говорится о бытии существа (...) глагол "быть" употребляется в смысле прямом и безотносительном: это существо есть само по себе, оно собственный субъект бытия, бытие принадлежит ему самому прямо и непосредственно; напротив, во втором случае, когда говорится о бытии какого-нибудь ощущения (...), или какого-нибудь понятия (...), слово "бытие" употребляется в смысле относительном и условном..."(quando si parla dell'essere di un essere (...) il verbo "essere" si usa nel senso diretto e non relativo: questo essere è per se stesso esso è il soggetto proprio dell'essere, l'essere appartiene ad esso stesso direttamente e in modo immediato, e al contrario, in secondo caso, quando si parla dell'essere di qualche sensazione, o di qualche concetto, la parola "essere" si usa nel senso relativo e condizionato). Ibidem, p.303.

¹⁷⁷ "Если в первом случае ("я есмь") бытие понимается как предикат некоторого субъекта—того существа, о котором я говорю, что оно есть, то во втором случае, напротив, то о чем я говорю (...) — само в действительности есть только предикат субъекта ощущающего и мыслящего и следовательно не может иметь бытие своим безотносительным предикатом. Когда говорится "я есмь", то в предикат "есмь" входят и мои ощущения и мысли, ибо я есмь, между прочим, как ощущающий и мыслящий; таким образом, мысль и ощущения входят в содержание бытия, суть некоторые определенные способы бытия или частные предикаты известного субъекта, о котором мы говорим вообще, что он есть." (Se nel primo caso ("io sono") per essere s'intende il predicato di un certo soggetto — di quel essere, di cui io sto dicendo, che lui è; allora nel secondo caso, al contrario, ciò di cui io parlo (...) — in se stesso in realtà effettiva è soltanto il predicato del soggetto senziente e pensante, e dunque, non può avere

Il mio pensiero appartiene a me. Io sono colui che ha il pensiero. Ciò significa che la parola "essere" si usa non soltanto con due significati differenti, ma anche in senso contrario. Quando si dice semplicemente. "questo pensiero è" o "questa sensazione è" dal punto di vista logico, pensiero o sensazione non sono soggetti realmente esistenti, bensì solo i predicati di un soggetto senziente e pensante. Dunque, l'essere non può essere il loro predicato realmente esistente. In quanto l'espressione "il pensiero è", "la sensazione è", significa "io penso", "io sento"¹⁷⁸. Lo stesso riguarda il termine "essere", perché affermare "l'essere è" significa affermare "l'essente è".

Allo stesso modo non si può dire semplicemente e assolutamente "la volontà è", "il pensiero è", "l'essere è", perché la volontà, il pensiero, l'essere *sono* soltanto perché esiste il volente, il pensante, l'essente. Il peccato di tutte le filosofie precedenti è l'ipostatizzazione dei predicati. Il vero oggetto della filosofia come conoscenza vera è l'essente come soggetto, espresso nei suoi predicati, e non lo sono invece i predicati presi astrattamente.

Il vero oggetto del sapere, non è il concetto dell'essere, quindi non è un predicato, ma ciò a cui l'essere appartiene, ciò che per mezzo di quest'essere viene espresso ovvero il soggetto con il quale i principali predicati si relazionano. La vera conoscenza, in genere, cioè la filosofia, ha come oggetto, non l'essere comune, ma ciò a cui l'essere comune appartiene, cioè ha come oggetto l'essente assoluto ossia il principio assoluto di ogni essere.

L'essere comune è necessariamente e solamente un predicato, allora l'essente non può essere definito come l'essere, perché l'essente non può essere il predicato di qualche altro soggetto. L'essente è il soggetto o il principio intrinseco di qualunque essere e in questo senso è differente da ogni essere. Supponendo che l'essente sia l'essere, varrebbe a dire che l'essere è al di sopra dell'essere, la qual cosa è assurda. L'essente in quanto principio di ogni essere non può essere

l'essere come il suo predicato assoluto. Quando si dice "io sono", allora nel predicato "sono" entrano le mie sensazioni e i miei pensieri, poiché io sono, tra l'altro, pensante e senziente, in questo modo, il pensiero e le sensazioni, che entrano nel contenuto dell'essere sono alcuni determinati modi di essere o i predicati particolari di un certo soggetto, di cui noi diciamo in genere, che è). Ibidem, p.304.

¹⁷⁸ Idem.

l'essere, ma neanche il non-essere, poiché il non-essere è privazione di essere o nulla. Ma l'essente assoluto non è nulla, dato che possiede tutto l'essere¹⁷⁹.

L'essere è perché c'è qualcuno, che ha quest'essere. L'essere è perché l'essente c'è. L'essente è il principio intrinseco dell'essere.

L'essente non è l'essere, l'essente *ha* l'essere. Avere o possedere qualcosa significa avere potere su qualcosa. L'essente ha la forza dell'essere, ossia la forza positiva dell'essere, perché producendo l'essere, cioè manifestandosi nell'essere, rimane sempre come essente, non può pertanto scomparire nell'essere. Perciò l'essente è sempre libero dall'essere e dunque neanche può essere definito come forza dell'essere, perché questo significherebbe che esiste tra esso e l'essere un nesso necessario, che tale, invece, non è. L'unica cosa che possiamo dire dell'essente assoluto è che ha la forza dell'essere, possiede l'essere, in altre parole, l'essente è il principio assoluto, che è in sé, e che ha la forza positiva di tutto l'essere¹⁸⁰. Colui che possiede, viene logicamente prima di ciò che è posseduto, Solov'ev può pertanto affermare che l'essente è superessente e superpotente. Perciò l'essente, come unico positivo fondamento di tutto l'essere, è assolutamente unico mentre non è né la molteplicità concreta contingente, né l'universalità astratta. L'essente assoluto in sé non può essere determinato o definito da nessun essere né da nessuna relazione. Esso è il fondamento positivo di ogni essere e lo si conosce in ogni essere allo stesso modo, come *ciò che è* in ogni essere, quindi è *ciò che è* ed è *ciò che si conosce* in ogni conoscenza¹⁸¹.

¹⁷⁹ "Оно (сущее) есть субъект или внутреннее начало всякого бытия и в этом смысле отличается от всякого бытия (...) Итак, начало всякого бытия само не может пониматься как бытие; но оно не может также обозначаться как небытие; под небытием, обыкновенно, разумеется простое отсутствие, лишение бытия, то есть ничто. Но безусловно-сущему напротив, принадлежит всякое бытие, и следовательно ему никак нельзя приписывать небытие в этом отрицательном смысле, или определять его как ничто." (Esso (essente) è il soggetto o il principio intrinseco di ogni essere e in questo senso si differenzia da ogni essere (...) Dunque, il principio di ogni essere in se stesso non può essere inteso come essere; ma esso non può neanche essere notificato come non-essere; perché noi, solitamente, intendiamo per non-essere semplice assenza, privazione di essere, cioè nulla. Ma all'essente assoluto, al contrario, appartiene ogni essere, e di conseguenza, ad esso in nessun modo si può attribuire il non-essere in questo senso negativo, o determinarlo come il nulla). Ibidem, p.305.

¹⁸⁰ "Итак, безусловно-сущее или абсолютное первоначало есть то, что имеет в себе положительную силу всякого бытия, а так как обладающий логически первее обладаемого, то безусловное начало может быть в этом смысле названо сверсущим или даже сверхмогущим." (Dunque, l'essente assoluto o il primo principio assoluto è ciò, che ha in sé la forza positiva di ogni essere, e poiché il possidente logicamente è prima del posseduto, allora il principio incondizionato può essere in questo senso chiamato superessente e anche onnipotente). Ibidem, p.306

¹⁸¹ Idem.

Poiché l'essente non è un dato della conoscenza empirica o razionale, non può essere né una sensazione, né un concetto, in questo senso, è assolutamente inconoscibile, ma diventa assolutamente conoscibile nella conoscenza empirica e razionale, quando si conosce il vero oggetto cioè non la sensazione o il concetto, ma ciò che si sente e ciò che si pensa, in altre parole l'essente¹⁸².

In ogni conoscenza, non consideriamo i predicati sensibili o i predicati del pensiero, ma il soggetto di questi predicati ed in quanto l'essente assoluto è l'unico soggetto di tutti i predicati e di tutto l'essere, allora esso è l'unico oggetto vero di ogni conoscenza, la verità stessa.

L'essente assoluto è l'oggetto esistente della nostra conoscenza, poiché nel conoscere qualunque predicato che è, cioè l'essere (ogni predicato è il modo di essere), si instaura una relazione con il soggetto di questo predicato, cioè l'essente a cui appartiene quest'essere.¹⁸³

Noi conosciamo l'essente assoluto in tutto ciò che conosciamo. L'essente assoluto è in tutto, ma non si identifica con tutto, il principio di tutto non può essere identificato con tutto, se così fosse esso diventerebbe puro essere, cioè nulla. Tuttavia non potremmo distinguere l'essente assoluto dai suoi predicati e dai suoi fenomeni se egli stesso non ci si rivelasse in qualche modo¹⁸⁴. Di per se l'essente assoluto non ci si rivela come oggetto esterno, ma in quanto è l'unico veramente essente, ci si rivela come sostanza di tutto. L'essente assoluto, così come la

¹⁸² "Поскольку я признаю за предметом своего познания безусловное существование, не считаю его только состоянием моего сознания, а существующим в себе, постольку я познаю в этом предмете безусловно сущее." (Poiché io ammetto, che l'oggetto della mia conoscenza è l'esistenza incondizionata, e non lo considero soltanto come stato della mia coscienza, ma esistente in se stesso, allora io conosco in questo oggetto l'essente assoluto.)Ibidem, p.307.

¹⁸³ "Поскольку безусловно-сущее есть единый субъект всех предикатов, всякого бытия, постольку он есть единый объект всякого познания. Во всем, что мы познаем, мы познаем его и без него ничего познавать не можем; оно есть сущий предмет познания, поскольку всякое познание о предикате или бытии относится к субъекту этого предиката, к тому существу, которому бытие принадлежит." (Poiché l'essente assoluto è l'unico soggetto di tutti i predicati, di ogni essere, allora esso è l'unico oggetto di ogni conoscenza. In tutto ciò, che noi conosciamo, noi conosciamo esso e senza di esso non possiamo conoscere niente, esso è essente oggetto della conoscenza, poiché la conoscenza del predicato o dell'essere si riferisce al soggetto di questo predicato, si riferisce a questo essente, a cui essere appartiene.) Idem

¹⁸⁴ "(...) но мы не могли бы различать безусловно-сущее от его предикатов и явлений, если бы оно не было дано нам как-нибудь иначе, помимо этих частных предикатов и явлений, если бы оно не открывалось нам само по себе." ((...) ma noi non potremmo distinguere l'essente assoluto dai suoi predicati e fenomeni, se esso non ci venisse dato in un qualche altro modo, oltre a questi predicati e fenomeni particolari, se esso non ci si manifestasse per se stesso.) Idem

sostanza originaria, è dentro di noi, è il nostro stesso fondamento, e perciò deve essere percepita da noi direttamente ¹⁸⁵.

Prescindendo da tutte le immagini dell'essere, da tutte le sensazioni e i pensieri, noi nella profondità del nostro spirito possiamo trovare l'essente assoluto come tale, vale a dire non come qualcosa che si manifesta nell'essere, ma come qualcosa che è libero e privo di ogni essere. In tutti gli esseri umani esiste un'immediata e diretta percezione di una realtà esistente e assoluta, nella quale l'essente si rivela come unità libera e assoluta, scevra di ogni determinazione. Questa percezione interna della realtà assoluta non è legata a nessun contenuto determinato ed è uguale per tutti¹⁸⁶.

In questo modo siamo capaci di conoscere l'essente assoluto, che funge da oggetto vero della conoscenza empirica e razionale, rendendole vere, poiché l'essente assoluto è la verità. Anche se così, lo conosciamo non come essente assoluto in sé, ma come lo è per noi, come si rivela a noi, anche se soltanto da un lato, come assolutamente uno e indifferente verso tutto, perché è prescisso da tutto, dall'altro lato l'essente assoluto per sé non può essere astratto da tutto perché è necessariamente presente in tutto. Proprio per questo l'essente è assoluto¹⁸⁷. Ciò ci permette di specificare le determinazioni di questo principio e di comprendere il suo rapporto con l'essere in genere.

2.2.2.2. *L'essente assoluto come potenza dell'essere.*

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ "(...) во всех человеческих существах глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит непосредственное восприятие абсолютной действительности, в котором сущее открывается как безусловно единое и свободное от всех определений." (In tutti gli esseri umani, più profondo d'ogni sentimento, immaginazione e volontà determinati, si trova una percezione immediata della realtà effettiva assoluta, in cui l'essente si rivela come assolutamente uno e libero da ogni determinazione) Ibidem, p. 308.

¹⁸⁷"Здесь истинно-сущее, несомненно открывается нам, но открывается только одною своею стороною, как безусловно единое, ото всего отрешенное и потому ко всему безразличное (...), безусловное начало всякого бытия, оно не может быть только как отрешенное ото всего, а по необходимости должно быть и как сущее во всем." (Qui, veramente essente, senza dubbio si rivela a noi, ma si rivela a noi solo da un lato, come l'assolutamente uno, astratto da tutto e perciò indifferente verso tutto (...), come principio assoluto di ogni essere, esso non può essere soltanto come astratto da tutto, ma necessariamente deve essere e come essente in tutto). Idem.

Per definire logicamente l'essente assoluto è sufficiente partire dall'analisi del significato della nozione stessa di assoluto, tenendo presente il principio dell'unità di tutto.

Il termine "assoluto" significa "ab-solvere", essere scevro, libero da tutto, cioè esprime un rapporto negativo verso qualcosa. "Assoluto" vuole anche dire "finito", "perfetto", "pieno", "integro". Ambedue questi significati determinano di per sé la definizione logica dell'assoluto:

L'essente assoluto è in rapporto negativo verso qualcos'altro, che non è l'essente assoluto, vale a dire, verso ogni essere determinato. Perciò l'essente assoluto si afferma come libero da tutto o come assolutamente uno¹⁸⁸.

Esso è in rapporto positivo verso l'altro, in quanto è possessore di questo altro, però non può possederlo fuori di sé, altrimenti, non sarebbe perfetto, finito, intero.

Questi significati definiscono l'assoluto come unità di tutto, come *ἐν καὶ πᾶσι*. Per essere liberi, necessariamente si deve avere il potere su tutto, cioè possedere tutto nella potenza positiva, d'altro canto, possedere tutto è possibile unicamente, quando non si è parte di tutto ciò che si possiede, solo così si può essere liberi.

Abbiamo definito il principio assoluto, come qualcosa che possiede la forza positiva dell'essere ciò significa, che il principio assoluto in sé è libero da ogni essere ed in un certo modo include in se stesso l'essere nella forza positiva o come principio creativo. La libertà da ogni essere è un nulla positivo, che presuppone il possesso di ogni essere. L'assoluto pertanto è libero da tutte le determinazioni, poiché le include tutte in se stesso, indi non si esaurisce, ma rimane se stesso.

Se il principio assoluto non possedesse l'essere, non sarebbe libero dall'essere, perciò l'essere è necessario. Dunque, l'assoluto è nulla e tutto:

Nulla -- perché non è qualcosa.

Tutto -- perché non può essere privato di qualcosa.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Idem.

¹⁸⁹ "Итак, абсолютное есть ничто и все—ничто, поскольку оно не есть что-нибудь, и все, поскольку оно не может быть лишено чего-нибудь. Это сводится к одному и тому же, ибо все, не будучи чем-нибудь, есть ничто, и с другой стороны, ничто, которое есть (положительное ничто), может быть только всем." (Dunque, l'assoluto è nulla e tutto. Nulla poiché esso non è qualcosa, e tutto, poiché esso non può essere privo di qualcosa. Questo si riduce ad una e ad una stessa cosa, poiché tutto, non essendo qualcosa, è nulla e dall'altro lato, il nulla che è (il nulla positivo), può essere soltanto il tutto.) Ibidem, p.309

Tutto non può essere qualcosa ed è per questo nulla, ma nulla che esiste è tutto, perciò è un nulla positivo al contrario del nulla negativo di Hegel, che è l'essere puro astratto, privo di tutte le determinazioni positive.¹⁹⁰ Se l'assoluto è nulla, l'essere è l'altro, e così il nulla è il principio, la forza positiva dell'altro¹⁹¹. L'assoluto è tale solo perché include dentro di sé il relativo, o l'altro.

Per essere ciò che è, l'assoluto deve necessariamente porre una determinazione, ma se ciò che è, è assoluto, non può porre una determinazione fuori di sé, perché così finirebbe di essere assoluto, ma non può neanche non porla, perché così non potrebbe definirsi come assoluto, in quanto deve essere assoluto rispetto a qualcosa. Questo qualcosa che non è assoluto deve porsi necessariamente e dentro l'assoluto stesso, essendo nient'altro che autonegazione dell'assoluto per potersi affermare come assoluto.

L'assoluto in sé come superessente è assolutamente uno. L'essere invece è una relazione, perciò presuppone la molteplicità.

L'assoluto è necessario e si distingue eternamente in due poli, o in centri:

- ♦ il principio dell'unità assoluta, o dell'unità di tutto come tale, il principio della libertà da tutte le forme;
- ♦ il principio o produttore della forza dell'essere o cioè della molteplicità delle forme.

Da una parte, l'assoluto è al di sopra di ogni essere, dall'altra, è la forza diretta dell'essere o la materia prima¹⁹².

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ "Если б абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы отрицанием, и следовательно, оно само не было бы уже абсолютным. Другими словами, если бы оно утверждало себя только как абсолютное, то именно по этому не могло бы им быть, ибо тогда его другое, абсолютное, было бы вне его как его отрицание или граница... Таким образом, для того, чтобы быть тем чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством противоположного." (Se l'assoluto rimanesse soltanto se stesso, escludendo il suo altro, allora quest'altro sarebbe una negazione, e di conseguenza, esso non sarebbe già assoluto. In altre parole, se esso affermasse se stesso soltanto come assoluto, allora solo per questo non potrebbe essere tale, poiché, in questo caso, il suo altro assoluto sarebbe fuori di esso, la sua negazione o il suo limite. In questo modo, per essere ciò che esso è, esso dovrebbe essere contrario a se stesso o l'unità del contrario). Ibidem, p.310.

¹⁹² "Если б оно было бы только сверхсущее или свободным от бытия, то оно не могло бы производить бытие, и бытие не существовало бы, но если бытие не существовало, то абсолютное не могло бы быть от него свободным (...)" (Se esso fosse solo il superessente o libero dall'essere, allora non potrebbe produrre essere, e l'essere non esisterebbe, ma se l'essere non esistesse, allora l'assoluto non potrebbe essere libero da esso). Ibidem, p.311.

È necessario che l'assoluto in sé, che non cade sotto nessuna determinazione, determini se stesso, manifestandosi come assoluta unità ponendo la sua negazione. L'assoluto, per essere necessario, deve determinarsi. Per esempio, per determinarsi come unità deve necessariamente porsi come molteplicità. Siccome il *nulla negativo* è un "di meno" dell'essere, una mancanza, una privazione dell'essere, così invece, il *nulla positivo* è un "di più", cioè, ciò che è più alto dell'essere, la forza che è al di sopra dell'essere, la vera libertà dall'essere. Così *l'unità negativa* è un di meno della molteplicità perché è una mancanza e una privazione di molteplicità, invece, il principio assoluto è l'assoluta unità, unità positiva. La forza dell'essere appartiene all'essente assoluto per definizione, cioè è la sua propria essenza.

L'assoluto supera eternamente la propria necessità ossia l'essenza propria, per essere libero. L'essenza propria dell'essente assoluto è la forza dell'essere ovvero la materia prima, la sua essenziale necessità ossia la potenza dell'essere, o l'essere possibile (NB. Finora Solov'ev ha parlato della forza dell'essere, appartenente all'essente con il significato di "potere sull'essere". Da questo momento in poi usa il termine "potenza", col significato di "possibilità" e "potere")¹⁹³. Questa materia ha carattere intrinseco, psichico, soggettivo, cioè non è l'essere oggettivo vale a dire le cose esterne e il mondo esterno al soggetto¹⁹⁴.

Entrambi i principi: l'assoluto come tale e la materia prima si distinguono dall'essere, non sono l'essere in sé, ma non sono neanche il non essere, e se tra essere e non essere, non può essere che la potenza dell'essere, allora ambedue questi principi, l'assoluto e la potenza dell'essere si definiscono come potenza dell'essere, solo che l'assoluto è la potenza positiva, la libertà dall'essere, il superessente. Invece il principio materiale è potenza negativa, cioè affermata e

¹⁹³(...) абсолютно-сущее вообще определяется, как обладающее силой или мощью бытия. Эта сила, которою оно обладает и есть второе начало, то есть непосредственная, ближайшая или вторая потенция бытия (...). Вторая потенция принадлежит абсолютному первоначалу по самому определению его, есть его собственная сущность. Таким образом, оно вечно находит в себе свое противоположное, так как только чрез отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя, так что они совершенно соотносительны". ((...) l'assoluto essente in genere si determina, come possedente della **forza** o del potere dell'essere. Questa forza, che esso possiede è il secondo principio, cioè immediata, prossima o la seconda **potenza** dell'essere. (...) La seconda potenza appartiene al principio assoluto, secondo la sua stessa definizione, ed è la sua propria essenza. In questo modo, esso eternamente trova in sé il suo contrario, poiché soltanto attraverso la relazione con questo contrario esso può affermare se stesso, e perciò loro sono perfettamente correlative.). Ibidem, p.312.

¹⁹⁴ Ibidem, p.314.

percepita mancanza dell'essere, o privazione dell'essere attuale, ed è voglia dell'essere, bramosia dell'essere¹⁹⁵.

Dunque, l'essente assoluto è il principio primo che dà origine al principio secondo, quello materiale. In questo secondo principio "distinguiamo la contrarietà all'assoluto (materia) e l'identità con esso (idea), e infatti, questo secondo principio non è né uno né altro, ma uno e altro insieme: a differenza dall'essente-Unità-di-Tutto (Il primo principio) esso è l'unità di tutto diveniente"¹⁹⁶

Tutto ciò si può riassumere nel seguente schema:

<i>essente</i>	<i>essere</i>	<i>essenza</i>
L'ESSENTE ASSOLUTO	pone il suo altro	LA FORZA DI ESSERE
		o materia prima, o l'Idea, ma si distingue dall'essere stesso, che è molteplice, e sta fuori del soggetto, ed è la relazione, tra L'ESSENTE e L'ESSENZA.

L'unità di tutto si manifesta a due livelli: l'Unità-di-Tutto dell'Essente Assoluto e del suo altro, che sono distinti e uniti in un eterno nesso e l'unità di tutto tra l'idea che è materia prima, che come tale è la potenza negativa priva dell'essere, avente bramosia dell'essere, e che si unisce con l'essere in un'unità di tutto.

Quindi il principio dell'unità di tutto viene presentato da Solov'ev su due livelli. La relazione dell'assoluto verso l'altro è l'Unità-di-Tutto-essente, che a sua volta possiede e ha il potere sull'unità di tutto di quest'altro.

A quanto pare, quest'ultima unità di tutto, non è niente altro, che l'uomo, il soggetto, che viene costituito dall'essente assoluto nel suo altro, ponendo l'idea, e

¹⁹⁵ Ibidem, p.313.

¹⁹⁶ "Мы различаем во втором начале противоположность абсолютному (материя) и тождество с ним (Идея) на самом же деле это второе начало не есть ни то ни другое, или то и другое вместе: в отличие от Сущего всеединого (Первое начало) оно есть становящееся всеединое". (Noi distinguiamo nel secondo principio la contrarietà all'assoluto (materia) e identità con lui (Idea); in verità, questo secondo principio non è né l'uno né l'altro, o è l'uno e l'altro insieme: a differenza dell'Essente assoluto l'Unità-di-Tutto, esso è l'unità di tutto diveniente). Ibidem, p.314-315.

costituendolo come soggetto, il quale cerca di attuarla attraverso la conoscenza sensibile e razionale. L'uomo, in questo modo, si presenta come *divenire assoluto*.

2.2.2.3. *L'essente assoluto e il divenire assoluto.*

Distinguiamo la determinazione dal determinante, il quale ha la determinazione. La determinazione è l'essere, il determinante è l'essente. L'essente ha l'essere.

Il principio di identità esige che "non si affermino rispetto al medesimo soggetto due proprietà che si escludono a vicenda sotto lo stesso aspetto"¹⁹⁷. C non è D, allora se A è C, A non è D, se A è D, allora non D non è C.

Allora l'essente assoluto o il soggetto dell'unità di tutto, in se stesso è al di sopra di ogni determinazione, in quanto è assoluto, ma sotto un altro aspetto può ricevere una determinazione di assolutezza o di unità di tutto, poiché può determinare se stesso come non assoluto, in quanto gli stessi termini sono correlativi, "assoluto" presuppone "non assoluto", l'unità di tutto presuppone la molteplicità¹⁹⁸.

Ma sotto quale aspetto l'assoluto è tutto e sotto quale aspetto è non-tutto?

L'assoluto in se stesso, nel suo essere attuale è tutto, ma quando pone il suo altro, questo in potenza è non-tutto. Ma la pura potenza o possibilità è nulla, per essere qualcosa, essa deve essere in qualche modo attualizzata, il che significa che ciò che è potenza in uno, diventa atto in un altro.

Se il molteplice (in quanto non è tutto dunque è particolare) non può essere atto nell'assoluto, allora deve avere l'attualità fuori di esso. Ma esso (molteplice) non può essere in atto in se stesso, ed essere assolutamente indipendente

¹⁹⁷ "Закон тождества требует только, чтобы два исключают друг друга признака не утверждались об одном субъекте в одном и том же отношении." Ibidem, p.316.

¹⁹⁸ "(...) говоря об абсолютно-сущем или всеедином, то есть о субъекте всеединства; мы должны сказать, что оно само по себе, то есть безоотносительно, будучи выше всякого определения, в известном отношении может принимать одно определение – определение абсолютности или всеединства; в другом же отношении определять себя как неабсолютное. И это необходимо, потому что, как мы видели, всеединство предполагает существование того неединого, многого, которое делается всем в единстве". ((...) parlando dell'essente assoluto o dell'Unità-di-Tutto, cioè del soggetto dell'unità di tutto; noi dobbiamo dire, che esso per se stesso, cioè irrelativamente, essendo più alto di ogni definizione, in un certo senso può assumere una definizione – definizione della assolutezza e dell'unità di tutto e in un altro senso può definirsi come non-assoluto. E questo è necessario perché, come abbiamo visto, l'unità di tutto presuppone l'esistenza di quello non unito, cioè dei molti, che diventano tutto in unità"). Ibidem, p.316.

dall'assoluto. Il molteplice non-tutto non è vero (perché il vero è l'unità di tutto) e non può esistere in modo assoluto, perché ciò rappresenterebbe una contraddizione, dunque deve esistere in un altro, questo altro non può essere assoluto fuori dell'assoluto. L'altro deve essere nell'assoluto. Insieme con questo però, l'altro, per mantenere in atto il particolare e il non vero, deve essere fuori dell'assoluto. Dunque, oltre all'assoluto, che è l'Unità-di-Tutto in atto, dobbiamo ammettere l'esistenza d'un altro essere, che è anch'esso assoluto, ma non identico all'assoluto come tale. Dal momento che non ci possono essere due identici "assoluti", allora il secondo assoluto non lo si intende nello stesso senso del primo. Ciò significa che il primo assoluto è il soggetto del contenuto assoluto *in eterno e unico atto*, proprio dell'unico vero sussistente -- cioè proprio di Dio. Invece il secondo assoluto è il soggetto, il cui contenuto è in graduale processo, cioè è *in fieri*¹⁹⁹.

Il primo è l'Unità-di-Tutto, il secondo *diventa* l'unità di tutto. Il primo è eternamente, e possiede l'unità di tutto. Il secondo progressivamente entra in possesso, in quanto si unisce al primo.

Questo secondo è il "secondo Dio", come diceva Platone, e manifesta due elementi: possiede un elemento divino, l'unità di tutto, come la eterna potenza, che gradualmente si trasforma in attualità (si attualizza) e tiene in sé l'elemento non divino, particolare, non tutto, l'elemento materiale o naturale, in potenza, in cui esso non è l'unità di tutto. Il particolare necessariamente diviene tutto, ma non può essere tutto ovvero non può essere in Dio, perché così non sarebbe particolare. Non può neanche essere particolare in modo assoluto, cioè assolutamente fuori del tutto, perché così non esisterebbe affatto, perché non esiste niente fuori dell'unità di tutto, e fuori di Dio. Significa che il particolare è relativamente particolare e relativamente uno e tutto, cioè esso diventa tutto e eternamente tende verso tutto²⁰⁰.

¹⁹⁹ "Быть абсолютным значит быть субъектом абсолютного содержания (всеединства), и если быть субъектом абсолютного содержания в вечном и нераздельном акте свойственно единому истинному существу или богу, то другое существо может быть субъектом того же содержания в постепенном процессе; если первое есть всеединое, то второе становится всеединым." (essere assoluto significa essere il soggetto del contenuto assoluto (l'unità di tutto), e se essere il soggetto del contenuto assoluto nell'atto eterno e inseparato è proprio del Essente uno e vero o di Dio, allora un altro essere può essere soggetto dello stesso contenuto nel processo graduale, se il primo è l'Unità-di Tutto, allora il secondo diventa l'unità di tutto.). Ibidem, p.317.

²⁰⁰ "Быть всем, т.е. быть в Боге, оно не может, так как тогда оно не было бы частным, но и быть исключительно частным, т.е. быть безусловно вне единства, вне Бога, оно также не может, ибо тогда оно не существовало бы совсем, так как вне Бога и вне всеединства ничего

Il particolare, molteplice non tutto, non potendo esistere per sé, né in Dio esiste necessariamente in un essere, che partecipa della divinità, ma non è Dio sussistente, ma soltanto diventa Dio, esiste cioè in un essere che è insieme assoluto e relativo. In questo essere si uniscono molti e uno, particolare e tutto, ma si uniscono in questo essere sotto diversi aspetti. Il particolare, il molteplice e il non vero esistono realmente in lui, invece il vero, l'unità di tutto esistono idealmente in lui, realizzandosi gradualmente. Questo essere avendo per natura, materia e molteplicità, possiede l'idea come principio divino nella coscienza. L'idea divina è il criterio di ogni attività umana²⁰¹.

Il mondo delle cose esterne all'uomo, che non è ovviamente un soggetto, ha come elemento assoluto divino l'uomo stesso, che è quindi la sua anima universale, ossia l'unità di tutto in potenza. Nell'uomo, soggetto, l'unità di tutto si trova in fieri, si realizza nella autocoscienza, nella forma ideale²⁰².

Riassumendo, l'Unità-di-Tutto nel Principio divino (nel Primo Assoluto) esiste *in actu*, dove tutto è. L'Unità-di-Tutto nella natura negandosi si trasforma in potenza pura dove tutto non è, ma dove tende verso l'essere. L'unità di tutto nell'uomo c'è già idealmente, e *diventa* reale. L'uomo è l'unità di tutto *in fieri*. Egli è un secondo assoluto, un soggetto, ma è anche un assoluto relativo, un assoluto in fieri. *Dio* è tutto, ed allora è assoluto, illimitato, eterno. Il *mondo* non è tutto, ed è limitato *dall'altro*, condizionato, relativo, contingente. *L'uomo* nella sua coscienza è assoluto e eterno, perché l'uomo è l'essente (sussistente). Ogni essere è relativo e

быть не может. Итак, оно может быть только относительно многим (частным) и относительно единым (всем), т.е. становится всем, вечно стремится быть всем." (essere tutto, cioè essere in Dio, esso [essente assoluto dell'uomo] non può, altrimenti esso non sarebbe particolare, ma non può essere soltanto particolare, cioè essere fuori dell'unità, fuori di Dio, altrimenti non esisterebbe del tutto, poiché fuori di Dio e fuori dell'unità di tutto nulla può essere. Dunque, esso può essere soltanto relativamente molteplice (particolare) e relativamente uno (tutto), cioè diventa tutto, e eternamente tende ad essere tutto.) Ibidem, p.318.

²⁰¹ "Существо это, имеющее реальную множественность или материю, как свою природу, имеет в себе божественное начало как идею, в сознании." (Questo essere, che possiede la molteplicità reale o materia, che è la sua natura, ha in sé il principio divino nella coscienza, che è – l'idea.) Idem.

²⁰² "Таким образом, то всеединство, вечно существующее в божественном начале, в котором каждое существенно есть все, это всеединство устраненное, перешедшее в чистую потенцию в природном бытии, в котором каждое есть не все, восстанавливается идеально в человечестве, в котором каждое идеально есть все и реально становится всем." (In questo modo, quell'unità di tutto esternamente esistente nel principio divino, in cui ogni cosa essenzialmente è tutto, quest'unità di tutto rimossa e trasformata nella pura potenza nell'essere della natura, dove ogni cosa non è tutto, si restaura idealmente nell'umanità, nella quale ogni cosa è idealmente tutto e realmente diventa tutto.) Ibidem, p.320.

contingente, ma *io sono* non è l'essere, ma il sussistente, ed è la potenza positiva di ogni contenuto attuale²⁰³.

Tutti i cambiamenti, tutto ciò che è limitato, particolare, contingente appartengono alle forme dell'essere, ma non all'essente. Nella coscienza "*Io sono*", l'essente prescinde da tutti le particolari forme dell'essere, da tutte le relazioni particolari, e si afferma come l'unità in tutto, perciò nessun cambiamento dell'essere, può cambiarlo. "*Io sono*" è assoluto ed eterno, come lo è l'essente. *Io* è tutto, perché si distingue dal tutto, è universalità basata sull'assoluta individualità, e unicità. Ogni *Io* è una idea assoluta²⁰⁴.

Bisogna ben distinguere il concetto e l'idea: il concetto esprime le proprietà universali, generale di molte cose, o l'unità di quelle proprietà. L'idea è la qualità fondamentale di un essere metafisico, nella sua assoluta specificità e unicità. In virtù di questa idea, ogni *io*, non soltanto è nel modo assoluto, ma è *questo* o *ciò*. Questo *ciò* è un insieme di *è* e *ciò che è*, ed appartiene a l'*io* umano non soltanto a Dio. Il principio supremo, l'unico in tutto, ma anche nell'*io* stesso. L'"*io sono*" diventa consapevole della propria idea e la attualizza. In ogni essere umano dobbiamo distinguere tre elementi fondamentali, ognuno dei quali rappresenta la dualità che caratterizza il secondo assoluto, cioè l'anima del mondo:

L'uomo è l'essente assoluto, il soggetto indipendente nelle proprie azioni, nei propri stati. E cioè l'uomo è il soggetto del proprio stato divino (che è il suo stato normale) quando si trova nell'unità di tutto ed è il soggetto del suo stato fuori del divino (non normale) quando si afferma in se stesso, esclusivamente, in contrapposizione a tutto²⁰⁵. Nell'unità di tutto ogni elemento è tutto, non limitato, ed assolutamente libero.

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ "Итак, каждое "я" есть нечто в идее безусловно особенное и единичное, то есть представляет некоторое безусловное, ему одному свойственное качество, есть некоторая безусловная идея". (Così, ogni "io" è qualcosa assolutamente specifico e unico nell'idea, cioè rappresenta una certa qualità assoluta, appartenete soltanto ad esso, come una certa idea assoluta.) Ibidem, p.321.

²⁰⁵ "Итак, человек, во-первых есть *сущий*, т.е. безусловный субъект всех своих действий и состояний. Он *есть*, но он не только *есть*; во-вторых, он есть *нечто*, он имеет некоторое безусловное свойство или качество, которым он отличается не как субъект только от своих состояний и предикатов, а как этот субъект от других субъектов." (Così, l'uomo, in primo luogo, è *essente*, cioè il soggetto assoluto delle sue azioni e stati. Egli *è*, ma non soltanto; in secondo luogo, egli è *qualcosa*, egli possiede una certa assoluta proprietà o qualità, con la quale si distingue non soltanto dai suoi stati e predicati come soggetto di loro, ma si distingue come *questo* soggetto dagli altri soggetti) Ibidem, p.322.

Dunque, l'uomo è, ma non solo: l'uomo è *essente sussistente*, cioè soggetto incondizionato di tutte le sue azioni e stati. L'uomo è *qualcosa*, cioè l'uomo ha qualcosa di assoluto, ossia una proprietà o una qualità assoluta (incondizionata), la quale lo differenzia non solo come soggetto da tutti i suoi stati e predicati, ma come *questo* soggetto da tutti gli altri soggetti. Questa qualità è l'idea. L'uomo, in quanto nel suo stato normale è tutto, questa idea necessariamente e intrinsecamente unita con tutti le altre, è l'unità di tutto, cioè l'idea dell'uomo positivamente si riempie di tutte le altre idee, e è la forma del contenuto assoluto²⁰⁶.

La stessa idea, come qualcosa di peculiare, dà la possibilità all'uomo di affermarsi fuori di tutto, come non tutto, ed è ciò che gli pone il limite rispetto a tutti gli altri, perché ogni essere umano ha la sua idea e la sua peculiarità. In altre parole, l'idea determina l'uomo come fuori di tutto; come non tutto, come impenetrabile da tutto, come limite per tutti. L'idea fa che il soggetto si affermi fuori di tutto, come non tutto, distinto da tutti, e sia limite incondizionato, ossia assoluto, per tutti.

Quindi il soggetto, in relazione esterna con gli altri soggetti, è esterna uguaglianza negativa, cioè ogni soggetto è limite per un altro, in relazione interna, è interna unità positiva. Tutto in virtù della propria idea, di ogni essere, nel quale ogni soggetto si relaziona con tutto²⁰⁷.

Così si può dire innanzitutto che il soggetto in se stesso è l'unità di tutto in virtù dell'idea che è la forma del contenuto positivo. In secondo luogo che il soggetto, in relazione con gli altri soggetti, è indeterminato e fuori di tutto, giacché questa relazione con gli altri è soltanto estrinseca uguaglianza negativa in virtù

²⁰⁶ "Эта есть его (человека) идея и поскольку он в своем положении есть все, необходимо его идея внутренне соединена со всеми другими, является как всеединство, то есть его идея положительно восполняется всеми другими, является как форма абсолютного содержания". (Questa è la sua (dell'uomo) idea e poiché egli nel suo stato è tutto, è necessario, che la sua idea intrinsecamente si unisce con tutte le altre, e si manifesta come l'unità di tutto, cioè la sua idea si completa con tutte le altre, e si manifesta come la forma del contenuto assoluto.) Idem.

²⁰⁷ "В этом отношении все одинаково являются границей для всех, все друг для друга безусловно непроницаемы, и таким образом, взаимное отношение всех вместо внутреннего положительного единства является как внешнее отрицательное равенство, и собственная идея каждого существа, в которой он относится ко всему, становится безразличную формой всякого возможного содержания, или отвлечении разумом, то есть возможностью относить к себе всякое содержание". (In questa relazione tutti rappresentano un limite per tutti in modo identico, tutti, uno per l'altro, sono assolutamente impenetrabili, e in questo modo, la relazione reciproca tra tutti invece dell'unità interna e positiva, si manifesta come uguaglianza esterna e negativa, e l'idea propria d'ogni essere, nella quale un essere si relaziona con tutto, diventa una forma indifferente d'ogni possibile contenuto, o un'astrazione di ragione, cioè diventa la possibilità di relazione con ogni contenuto.) Idem.

dell'idea, che in questo caso, diventa la forma indifferente del contenuto possibile, e la ragione astratta. Tutto questo sarebbe la realtà empirica dell'uomo, o il terzo principio materiale o naturale del suo essere, che è contingente, molteplice particolare, ma che gradualmente può diventare unitario, può diventare tutto²⁰⁸.

Il principio è questo: se non ci fosse il particolare, non ci sarebbe tutto, se non ci fosse tutto, non ci sarebbe l'uno attuale.

Ma il particolare può esistere solo in processo diventando tutto, e quindi l'esistenza propria può appartenere ai due assoluti, che sono intrinsecamente legati uno all'altro e che si condizionano l'un l'altro.

Il sussistente assoluto è Dio.

Il diveniente assoluto è l'uomo.

La verità completa è la divinoumanità, perché soltanto nell'uomo, secondo assoluto che è l'anima universale, si attualizza veramente nei suoi due principi.

L'uomo, è libero dal suo essere materiale, proprio in quanto anima universale, ma anche incondizionatamente rispetto al suo principio divino; come diveniente assoluto e non sussistente assoluto, l'uomo stesso è il fondamento del suo proprio essere. La divinità lo determina soltanto idealmente, determina soltanto quello che poi l'uomo diviene, ed è il contenuto e lo scopo della vita umana, ma il fondamento del suo divenire non sta nella divinità, che è prescissa da ogni processo, bensì nell'uomo stesso. La divinità è estranea ad ogni processo e cambiamento, e non può essere la causa efficiente di tali cambiamenti. La causa di ogni cambiamento è colui che cambia: il cambiante. La divinità (l'idea) è soltanto la causa formale, la causa finale del cambiamento e il fine.

Quindi, il soggetto, che diventa assoluto, presuppone: l'assoluto, che il soggetto stesso diventa, e il non-assoluto, da cui il soggetto stesso parte per divenire²⁰⁹.

²⁰⁸ Ibidem, p.323.

²⁰⁹ "Но человек (или мировая душа в человечестве) свободен не только от своего материального бытия, он свободен безусловно и по отношению к своему божественному началу: ибо как становящееся абсолютное, а не сущее, он сам есть основание бытия своего. В самом деле Божество определяет его здесь только идеально, определяет только то, чем он становится, – содержание и цель его жизни; но что он этим становится имеет свое основание не в Божестве, отрешенным от всякого процесса, а в нем самом. (...) Божество же всегда есть только формальная и конечная причина изменения, идея и цель его." (Ma uomo (o l'anima del mondo nell'umanità) è libero non soltanto del suo essere materiale, lui è libero in modo assoluto e nel suo rapporto con il proprio principio divino; in quanto come diveniente assoluto, e non come essente, egli stesso è il fondamento del suo essere. Infatti, la Divinità lo determina in questo caso

Abbiamo così due ordini di essere rispettivamente contrari: da una parte, l'ordine logico e metafisico per essenza, dove il *prius* è ciò che è assoluto; dall'altra l'ordine genetico, fenomenico, secondo l'origine naturale, dove il *prius* è ciò che non è, nel vero senso della parola, ma è ciò da cui *diventa*, ed è molteplice, particolare, non assoluto.

Ciò che nel primo ordine è il primo, nel secondo, diventa ultimo. Primo per essenza, assoluto diventa ultimo nel processo, nel tempo. E' evidente che l'ordine genetico presuppone l'ordine metafisico, dove l'assoluto è. Quindi l'esistenza dell'assoluto è necessaria. L'unico modo per dimostrarlo è l'analisi della nostra conoscenza attuale²¹⁰.

In questo modo il ragionamento di Solov'ev si conclude nel punto in cui era cominciato: con l'analisi della nostra conoscenza attuale. Partendo dalla confutazione della falsità dei principi astratti, propone un principio vero, che include i due principi della conoscenza empirica e razionale, cioè l'unità di tutto, o l'idea. Analizzando questo principio vero, il filosofo deduce che esso non è soltanto il criterio della verità dei nostri due tipi di conoscenza, ma è la verità stessa, o la verità assoluta, che in ultima analisi è il fondamento ontologico del nostro essere, il principio costituente, che ci unisce nell'unità di tutto con l'essente assoluto, o Dio e fa di noi un uomo-dio o l'assoluto in fieri, che ci permette di conoscere la verità delle cose in sé o la verità del molteplice, contingente e rende vera la nostra conoscenza empirica e razionale.

Tutto questo ragionamento si è sviluppato dialetticamente a partire dal basso, cioè dall'analisi della nostra conoscenza soggettiva, e si è parlato della verità

soltanto idealmente, determina soltanto ciò che lui diviene – il contenuto e lo scopo della sua vita; ma ciò che lui diviene ha il suo fondamento non nella Divinità, astratta da ogni processo, ma in lui stesso. (...) La Divinità è sempre e soltanto la causa formale e finale del cambiamento, ossia l'idea e lo scopo di questo.) Idem.

²¹⁰«Что в одном порядке есть первое, то в другом становится последним; первое по существу, абсолютное, становится последним в процессе, во времени. Очевидно при этом, что генетический порядок, в котором абсолютное становится, предполагает порядок метафизический, в котором оно есть. (...) необходимость, в силу которой становящееся в одном есть в другом, должна сделаться для нас совершенно ясною из анализа наших действительных отношений в той сфере, которая нам непосредственно доступна, – в сфере нашего действительного знания.» (Ciò che in un ordine è primo, in un altro ordine diventa ultimo. Il primo per essenza, che è assoluto, diventa l'ultimo nel processo, cioè nel tempo. E' evidente, in questo caso, che l'ordine genetico, in cui l'assoluto *diviene*, presuppone l'ordine metafisico, in cui esso è. (...) La necessità, in virtù della quale ciò che *diviene*, in un ordine, è, nell'altro ordine, deve diventare per noi assolutamente chiara, quando noi analizziamo le nostre relazioni effettive in quella sfera, che è direttamente accessibile per noi, cioè nella sfera della nostra conoscenza effettiva.) Ibidem, p.324.

assoluta dell'essente assoluto, cioè nel modo in cui questo principio si presenta non in sé, ma per noi. In altre parole si è parlato dell'esistenza di questo principio. Per conoscere il principio in sé, secondo Solov'ev, non basta soltanto la conoscenza naturale, ma ci vuole un'altro tipo di conoscenza, che egli chiama intuizione mistica.

2.2.3. Origine del principio assoluto nella mente umana.

Tutto ciò che noi conosciamo nelle sensazioni e nei pensieri si relaziona con l'oggetto della conoscenza. L'oggetto sentito e pensato in queste relazioni è conosciuto nel suo essere relativo, per cui la nostra conoscenza non è vera, dato che per conoscere veramente qualcosa dobbiamo conoscere l'oggetto non nel suo essere relativo a noi stessi, ma come l'essente assoluto, come qualcosa cioè, che sussiste in modo indipendente da noi. In ogni conoscenza attuale l'oggetto conosciuto esiste per noi sotto tre aspetti: come relativamente reale nella sua azione fattibile verso di noi, e cioè come fenomeno reale; come relativamente ideale nelle sue relazioni mentali; come incondizionatamente sussistente.

Noi sentiamo l'azione dell'oggetto, pensiamo le sue proprietà universali e siamo certi della sua sussistenza, o esistenza in sé, incondizionata²¹¹. Quest'ultima deve esserci data nella certezza immediata, poiché il significato oggettivo degli atti conoscitivi delle nostre sensazioni e dei nostri concetti dipende dalla certezza dell'esistenza indipendente e incondizionata degli oggetti. Ma quest'esistenza incondizionata non può essere data né nelle sensazioni né nei concetti. Tra il soggetto conoscente e l'oggetto conosciuto esiste soltanto la relazione estrinseca. L'essere proprio dell'oggetto non si conosce attraverso i nostri sensi esteriori e le forme logiche, che esprimono soltanto la relazione possibile e comune di quest'oggetto verso ogni altro oggetto, ma non la sua essenza, ovvero ciò che è in sé. Soggetto conoscente e oggetto conosciuto nella conoscenza sensibile e razionale confinano tra di loro, ma non si uniscono intrinsecamente, non si penetrano. Esclusivamente la conoscenza vera e oggettiva permette questa penetrazione, quando oggetto e soggetto si uniscono intrinsecamente e essenzialmente, in virtù

²¹¹ Ibidem, p.325.

del fondamento del proprio essere, ossia in virtù di ciò che è assoluto e incondizionato in ambedue²¹². Allora per conoscere le cose in sé, il soggetto conoscente deve unirsi con l'oggetto conosciuto nel loro proprio essere, il che è possibile perché l'essere proprio del soggetto e l'essere dell'oggetto si fondano nello stesso essere assoluto, nell'essente assoluto. Senza questa unione intrinseca l'oggetto conosciuto non potrebbe entrare nella coscienza del soggetto conoscente²¹³. Noi in genere conosciamo l'oggetto in due modi: in modo relativo e esterno, ossia empiricamente e razionalmente, e in modo intrinseco, grazie al nostro essere assoluto, che ha un intrinseco nesso con l'essere conosciuto. Questa è senz'altro una conoscenza *mistica*²¹⁴.

²¹² "(...) познающий субъект только граничит с предметом, а не соединяется с ним внутренне(...) вследствие чего, такое познание не может быть истинным объективным познанием, то, очевидно, это последнее предполагает между познающим и познаваемым такое отношение, в котором они соединены друг с другом не внешним случайным образом, не в материальном факте ощущения и не в логической форме понятия, а существенною и внутреннею связью, соединены в самых основах своего существа, или в том, что есть безусловное в обоих." ((...)il soggetto soltanto confina con l'oggetto senza unirvisi interiormente, soltanto lo tocca ma non lo penetra e quindi questa conoscenza non può essere una conoscenza vera e oggettiva. Quindi è evidente che quest'ultima postula tra il conoscente e il conosciuto un rapporto nel quale siano uniti a vicenda non in modo esteriore e casuale, non nel fatto materiale della sensazione e nella forma logica del concetto, ma in un nesso essenziale e interiore, nei fondamenti stessi del loro essere, ossia in ciò che è assoluto in ambedue", in SOLOV'EV V. Lezioni sulla Divinumanità, Op.cit., p.206.) Ibidem, p.326.

²¹³ "Всякое познание есть соединение познающего и познаваемого; но есть соединение внешнее и относительное (...), соединение безусловное, внутреннее, когда мы соединяемся с познаваемым в его собственном существе, что возможно только потому, что и наше собственное бытие и бытие познаваемого коренятся или имеют основание в одном и том же безусловном существе (...)." (Ogni conoscenza è una certa riunione del conoscente e conosciuto: una unione esteriore e relativa (...), un'unione incondizionata e interiore, quando ci riuniamo con il conoscente nel suo stesso essere; e questo è possibile solo perché il nostro essere e l'essere del conosciuto sono radicati ossia hanno fondamento in uno stesso essere assoluto.) Ibidem, p.331.

²¹⁴ "Мы вообще познаем предмет или имеем общение с предметом двумя способами: извне, со стороны нашей феноменальной отдельности – знание относительное, в двух своих видах: как эмпирическое и рациональное; и изнутри, со стороны нашего абсолютного существа, внутренне связанного с существом познаваемого – знание безусловно мистическое." (noi, in genere, conosciamo l'oggetto o abbiamo comunione con esso in due maniere: dall'esterno, da parte della nostra singolarità fenomenica – la conoscenza relativa empirica e razionale, e dall'interno da parte del nostro essere assoluto legato interiormente con l'essere conosciuto – la conoscenza incondizionata, mistica) Idem. "Такое взаимодействие возможно, поскольку наш субъект сам по себе не может быть разрешен в отдельные состояния сознания, а есть нечто постоянное и единое, то есть некоторая сущность или идея, которая не только может, но и должна находится в некотором отношении или в некоторой связи с другими идеями, следовательно с идеєю данного предмета, то есть эта последняя должна так или иначе существовать для нашего предмета." (Tale interazione è possibile in quanto il nostro soggetto a sua volta non può essere risolto nei singoli stati di coscienza, ma invece è qualcosa di stabile e unitario, cioè una certa essenza o idea la quale non solo non può, ma deve trovarsi in un certo rapporto o certo nesso con le altre idee e quindi con l'idea dell'oggetto dato; cioè quest'ultima idea deve in una maniera o nell'altra esistere per il nostro soggetto. SOLOV'EV V. Lezioni sulla Divinumanità, Op.cit. p.213.) Ibidem, p.336.

Il processo della conoscenza di un oggetto esistente consiste in tre atti, che corrispondono alle tre determinazioni dell'oggetto.

Il primo atto è la *fede*. L'affermazione con certezza immediata, che un oggetto è, ed è indipendente da noi, vale a dire, che quest'oggetto è un ente in sé, ed è qualcosa di cui abbiamo certezza. Quest'ente non può esserci dato in nessun modo nella modificazione dell'anima (sensazione, pensiero), ma soltanto per mezzo dell'intrinseca unità con l'oggetto. Mediante quindi l'unità del suo essere assoluto con l'essere assoluto del soggetto. La certezza della fede è antecedente ad ogni sensazione e ad ogni pensiero²¹⁵.

Il secondo atto della conoscenza è *l'immaginazione* o la contemplazione mentale dell'idea dell'oggetto, che è unica, immutabile, e che risponde alla domanda "*cosa è?*". Alla nostra contemplazione mentale corrisponde l'essenza dell'oggetto o l'idea identica a se stessa, perciò immutabile. Dunque, il secondo grado della conoscenza è l'immaginazione essenziale dell'oggetto che si basa sull'interazione tra l'essenza intelligente del soggetto (l'idea soggettiva) e l'essenza intelligibile dell'oggetto (idea oggettiva), che rivela (manifesta) una certa, immutabile immagine dell'oggetto nel nostro essere ragionevole (idea soggettiva) e che è antecedente ad ogni immagine sensibile. Questa immagine dell'oggetto diventa la conoscenza attuale dell'oggetto stesso, grazie alle sensazioni, che invocano la sua manifestazione nella nostra conoscenza naturale²¹⁶.

La contemplazione o l'immaginazione ci dà un'idea vera dell'oggetto, in pratica presenta la sua essenza, ed appartiene all'ambito della relazione metafisica tra soggetto e oggetto²¹⁷. La conoscenza metafisica dell'essenza dell'oggetto è il

²¹⁵ "Акт непосредственной уверенности, предшествующий всякому ощущению и всякой рефлексии."(L'atto della certezza immediata, precede a ogni sensazione e a ogni riflessione.) Ibidem, p.340.

²¹⁶ Ibidem, p.341.

²¹⁷ "Таким образом, хотя настоящее умственное созерцание или воображение, дающее наш истинный образ или идею предмета, принадлежит к области метафизических отношений нашего субъекта с предметом, но оно известным образом обнаруживается и в нашем природном сознании (...) (...) и как психологическое воображение (в отличие от метафизического) предполагает уже действительное ощущение в природной сфере и им обусловлено." (In questo modo, anche se la vera contemplazione intellettuale o immaginazione che ci fornisce la nostra vera immagine o l'idea dell'oggetto appartiene all'ambito di relazioni metafisiche del nostro soggetto con l'oggetto, ma in un certo modo si trova nella nostra coscienza naturale, (...). (...) e come l'immaginazione psicologica () a differenza di quella metafisica) che già presuppone nella sfera naturale sensazione effettiva e da questo è condizionata.) Ibidem, p.341.

prius della conoscenza naturale in ordine logico, ma nell'ordine genetico è *posterius*.

Il terzo atto della conoscenza è la *creatività*. L'immagine dell' oggetto che si trova nel nostro intelletto si incarna nei dati della nostra esperienza, ossia nell'essere fenomenico, nelle nostre sensazioni. Ed è l'atto creativo dell'intelletto, o creatività psichica²¹⁸.

La verità della nostra conoscenza è determinata dalla verità dell'oggetto. La verità dell'oggetto consiste, primariamente nella sua attualità reale, secondariamente nella sua universalità. Quindi, la nostra conoscenza, dal punto di vista della attualità del suo oggetto si determina come:

- *fede* nell'assoluta esistenza dell'oggetto. L' oggetto della fede nella sua vera e completa realtà si determina con *ens, óv τωζ óv, безусловно суццуй, ciò che realmente è*.

- contemplazione intellettuale o immaginazione rappresentativa dell'essenza o dell'idea dell'oggetto, in quanto l'oggetto è immutabile, e unica essenza, *óvσια*.

- incarnazione creativa, o realizzazione dell'idea nelle sensazioni attuali o nei dati empirici della nostra conoscenza sensibile naturale, in quanto l'oggetto è l'essere attuale o il fenomeno (*actus, phaenomenon*).

Il primo atto ci dice che l'oggetto è, il secondo, *cosa* l'oggetto è, il terzo atto della conoscenza dice *come* quest'oggetto si manifesta. Soltanto l' insieme di questi tre atti ci dà la piena conoscenza della realtà dell'oggetto, o la conoscenza dell' oggetto in sé²¹⁹.

Questo tipo di conoscenza è il primo essenziale elemento, dal quale possiamo arrivare alla verità. Perché conoscere completamente un oggetto, un essere, cioè conoscerlo come esso è veramente, significa conoscere tutto. Dato che nella sua vera determinazione ogni oggetto ha un nesso con tutto nell'unità, ed è l'unità di se stesso con tutto. Per essere unito a tutto ogni essere deve essere distinto da tutto, cioè deve essere non tutto. Poiché nel caso contrario, se ogni essere non si

²¹⁸ " (...) присущий уму нашему образ предмета мы воплощаем в данных нашего опыта, в наших ощущениях, сообразно их относительным качествам, сообщая ему таким образом феноменальное бытие или обнаруживая его актуально в природной сфере." (l'immagine dell'oggetto, proprio al nostro intelletto noi la incarniamo nei dati della nostra esperienza, nelle nostre sensazioni, conforme alle loro qualità relative, comunicandole così l'essere fenomenico ossia manifestandola attualmente nella sfera naturale.) Idem.

²¹⁹ Ibidem, p.342.

distinguesse da tutto, non ci sarebbe niente a doversi unire, e di conseguenza tutto sarebbe una indifferenza, una semplice indeterminazione, l'essere vuoto o nulla. Dunque, ogni essere è non-tutto, qualcosa di distinto, ed insieme è tutto. Un essere non può essere tutto in base alla sua particolarità (sarebbe contraddittorio), allora la sua universalità, essere come tutto, è qualcosa che è sinteticamente sopraggiunta (синтетически привходящее). In altre parole, l'unità di tutto necessita di un certo principio di unità indipendente dalla particolarità di ognuno, e tale principio determina il particolare come tutto²²⁰, cioè un principio indipendente di unità che determina ogni essere come tutto. In altre parole deve esistere un predicato, un'universale "unità" che si predica a ogni soggetto. Tutto come particolare (distinto) può essere uno (unitario) soltanto in relazione.

Il principio di questa relazione si può chiamare ragione (*ratio*, *λόγος*) di tutto, o legge, o norma. Questa relazione può essere vista: come autorivelazione negli esseri stessi relazionanti, ed allora questa relazione è la loro effettiva e essenziale interazione, l'effettivo essere l'uno per l'altro; e anche come relazione soltanto pensata, perché per distinguerci da tutto, dobbiamo necessariamente vedere tutto come altro, ed allora questa relazione è necessariamente la ragione astratta, *λόγος* o il concetto²²¹. "Ma l'unità pensata e astratta è l'uguaglianza, perché l'unità pensata (concetto) presuppone la molteplicità reale. E cioè il pensare logico presuppone l'esperienza empirica. Io penso l'uno, perché sperimento molti, ma mi sperimento anche come altro da questo "molti"²²².

²²⁰ "Единство всех требует некоторого самостоятельного начала единства, независимого от особенности каждого и которым каждое определяется как все". (L'unità di tutti esige una specie del principio autonomo dell'unità, indipendente dalla specificità di ognuno, e grazie a cui ognuno si determina come tutto.) Ibidem, p.343.

²²¹ "Я нахожусь в единстве со всем и постольку я все, или единство со всем есть мое действительное состояние, но так как вместе с тем я и не все, то я необходимо отвлекаюсь от всего, противопоставляю себя всему, и истинное единство всего, переставая быть действительностью, становится только мыслимым или отвлеченным." (Io sono in unità con tutto e perciò io sono tutto, ossia l'unità con tutto è il mio stato effettivo, ma in quanto allo stesso tempo io non sono tutto, allora io necessariamente prescindendo da tutto, contrappongo me stesso a tutto, e la vera unità di tutto, cessando essere la realtà effettiva, diventa soltanto pensata o astratta.) Ibidem, p.343.

²²² "Таким образом, если внутренняя связь субъекта со всем существующим выражена в том существенном акте, который мы в своем сознании находим, как тройственный акт веры, воображения, и творчества, то внешнее отношение субъекта к познаваемому выражается в нашем чувственном опыте, в котором мы имеем внешнюю множественность, и в чисто логическом, рациональном мышлении, в котором мы имеем внешнее (отрицательное) единство" (In questo modo, se il nesso interno del soggetto con tutto esistente si esprime in quell'atto essenziale, che noi troviamo nella nostra coscienza, come il triplice atto della fede, immaginazione e creatività, allora la relazione esterna del soggetto con ciò che si conosce si esprime

Se il legame intrinseco (unità di tutto) è la verità, allora nell'esperienza sensibile, questa verità è già persa, perché in questa tutti gli oggetti si manifestano come esterni uno all'altro. Nel ragionamento il soggetto tende a restaurare nella coscienza questa unità di tutto, che si è persa nella realtà (contingente), ma riesce unicamente a restaurare la forma della verità, perché tutto il contenuto appartiene alla realtà delle cose, ma la realtà delle cose, data nell'esperienza empirica, non è vera. Dunque, di per sé il pensiero razionale, non ha contenuto, in quanto non può ricevere il contenuto che gli corrisponde, cioè il contenuto vero, o uno e tutto, il che significa che deve ricevere il suo contenuto positivo dalla conoscenza, determinata da fede, immaginazione e creatività. In altre parole, l'uomo, in quanto razionale, riceve il vero e positivo contenuto, dal suo elemento divino e mistico²²³.

La conoscenza esterna, o empirica, e la conoscenza razionale, non possono dire niente dell'oggetto in sé, cioè non possono dir niente sulla verità oggettiva dell'oggetto, allora è necessario un legame per mezzo della conoscenza mistica che fa conoscere l'oggetto in rapporto intrinseco con noi.

La conoscenza mistica ha bisogno della conoscenza naturale, empirica. Innanzitutto, perché di per sé non ha la realtà della conoscenza naturale, poi perché di per sé, senza l'elemento naturale (empirico) e razionale, non è completa, perché esprime solo l'assoluta esistenza e l'assoluta essenza dell'oggetto, senza la sua realtà fenomenica, o la realtà per altro²²⁴. Tra la conoscenza esterna e la conoscenza mistica c'è una reciproca interdipendenza. La verità completa sta nella sintesi di questi tre elementi:

- elemento *mistico*
- esperienza *empirica*, o conoscenza dei fenomeni
- elemento *razionale*, o conoscenza delle relazioni universali tra gli oggetti, che è un mezzo, in quanto dà universalità alla nostra conoscenza empirica, attraverso il principio di "uguaglianza" o analogia.

attraverso la nostra esperienza sensibile, nella quale noi abbiamo la molteplicità esterna, e attraverso il pensiero razionale, puramente logico, in cui noi abbiamo un unità esteriore (negativa). Ibidem, p.344.

²²³ Ibidem, p.345.

²²⁴ Ibidem, p.346.

Così ogni oggetto esterno, di cui abbiamo una certa immagine (essenza) e nella esistenza del quale crediamo, diventa tale grazie all'azione della relazione mistica, azione inconsapevole per il soggetto, sull'oggetto della nostra esperienza sensibile. Quindi lo stesso oggetto, come noi lo vediamo e conosciamo, è il prodotto di una certa sintesi del principio mistico con i dati dell'esperienza espressi per mezzo del concetto logico, ne è quindi soltanto il prodotto, poiché la sintesi come tale, e quello che la produce (l'essente assoluto) rimane al di là dei limiti della nostra coscienza consapevole, perciò l'opera di questa sintesi appare alla nostra coscienza già come qualcosa che è dato semplicemente, nella sua immediatezza empirica visibile. Però l'elemento mistico rimane nascosto, e si può scoprire soltanto grazie all'analisi filosofica, e proprio questo è lo scopo di un sistema filosofico cristiano, o meglio di una teosofia²²⁵.

Quindi la conoscenza mistica, o l'intuizione intellettuale è una conoscenza che permette di conoscere l'esistenza e l'essenza delle cose contingenti, cioè permette di conoscere le cose in sé, ma non separatamente dalla conoscenza razionale e empirica, bensì in sintesi con loro nell'unità di tutto. Questo avviene al livello inconsapevole e comune a tutto. E' inoltre l'intuizione mistica, cioè nient'altro che l'unione con il fondamento ontologico del soggetto attraverso un triplice atto della fede con l'idea. Il soggetto diventa così consapevole di questo fondamento, che può portare a conoscere l'essenza dell'essente assoluto con cui l'idea, che è l'altro dell'essente assoluto, si trova nella stessa unità di tutto. Questa consapevolizzazione è possibile grazie all'analisi teosofica. La prima parte di questa scienza, la Logica Organica, tratta proprio dell'essenza dell'essente assoluto, che a sua volta si automanifesta attraverso l'idea. Tutto ciò permette di conoscere la sua natura.

²²⁵ "Самый же синтез (...) остается за пределами нашего сознания, а поэтому и произведение синтеза является для этого сознания как нечто просто данное, как факт, и следовательно сохраняет для нас в своей видимой непосредственности только эмпирическое значение, мистический же его элемент существует только в скрытом состоянии и может быть открыт только философским анализом. Таким образом, необходимый для истинного знания синтез элементов мистического и природного при посредстве элемента рационального есть не данное знание, а задача для ума." (La sintesi (...) rimane fuori ai confini della nostra coscienza, e perciò l'opera della sintesi si rappresenta per questa coscienza come qualcosa che è dato semplicemente, come un fatto, e dunque, conserva per noi, nella sua immediatezza visibile, soltanto il significato empirico, mentre il suo elemento mistico esiste soltanto nello stato nascosto e può essere rivelato soltanto per mezzo della analisi filosofica. In questo modo, per il sapere vero, la sintesi necessaria degli elementi mistico e naturale attraverso l'elemento razionale non è il sapere dato, ma il problema per la ragione.) Ibidem, p.347.

2.3. Natura del Principio Assoluto e la sua dialettica interna.

Nei precedenti paragrafi, abbiamo parlato del principio assoluto, così come si presenta a noi, in quanto il principio assoluto nelle sue proprie determinazioni, costituisce il *prius* necessario sia del nostro essere, sia della nostra conoscenza, ed è la condizione necessaria dell'unità di uno con l'altro, ossia della verità. Nei seguenti paragrafi tratteremo dello stesso Principio Assoluto²²⁶ com'è in sé, cioè parleremo della sua natura, della dialettica interna e del suo automanifestarsi a noi, in altre parole, analizzeremo la definizione di Principio Assoluto, che è intrinsecamente necessaria, perché deve essere logicamente dedotta dallo stesso concetto dell'essente. Ed allora, prima di tutto noi dobbiamo, "nel modo più preciso possibile" definire in genere il concetto dell'essente come principio assoluto²²⁷.

Solov'ev nelle pagine dedicate alla definizione del Principio Assoluto e delle sue caratteristiche sviluppa il suo pensiero in modo identico a quello, con cui prendeva in considerazione i principi astratti. D'altronde si sa, che era sua nell'abitudine usare intere pagine dei suoi libri, già pubblicati, reinserendole nelle altre opere. Perciò anche se sembrerà ripetitivo, per conservare alcuni passaggi logici riteniamo necessario conservare tale ripetitività, sottolineando, che ciò che Solov'ev intende dimostrare è l'Essenza in sé dell'Essente Assoluto, automanifestata da Lui, ossia l'Essente Assoluto conosciuto in modo differente.

Come abbiamo già visto, il concetto di *assoluto* contiene in sé due significati, uno negativo (libero da tutto, perciò unico) e uno positivo (completo,

²²⁶ Abbiamo finora trattato del principio assoluto come concetto, ci riferiamo da qui innanzi al Principio Assoluto trascendente come Essente in sé, come soggetto esistente che si autorivela a noi, ci riferiamo quindi a Dio. Pertanto caratterizziamo d'ora innanzi il Principio Assoluto e le sue categorie con le iniziali maiuscole.

²²⁷"Это абсолютное начало в своих собственных, присущих ему определениях, составляющих необходимый *prius* как нашего бытия, так и нашего познания и, следовательно, представляющих необходимое условие для единства того и другого, то есть для истины, – это начало, говорю я, в присущих ему внутренне определениях составляет все содержание органической логики. Так как все его собственные определения внутренне необходимы, то они должны логически вытекать из самого его понятия, и, следовательно, мы должны прежде всего возможно точнейшим образом определить вообще понятие сущего как абсолютного первоначала." (Questo Principio Assoluto nelle determinazioni a lui proprie che costituiscono il *prius* necessario sia del nostro essere, sia della nostra conoscenza, e che, dunque, rappresentano la condizione necessaria dell'unità di uno con l'altro, cioè della verità – questo principio, io dico, nelle determinazioni interne a lui proprie, costituisce tutto il contenuto della logica organica. E poiché tutte le sue determinazioni sono intrinsecamente necessarie, quindi loro devono logicamente derivare dal concetto stesso, e dunque, noi dobbiamo prima di tutto in modo più preciso possibile, definire il concetto dell'Essente come principio assoluto.) Idem.

perfetto, integro, contenente tutto), ossia *ἐν καὶ πᾶν*, così pure il concetto di *essente* ha anch'esso due significati: l'essente è *uno* negativo, poiché non è essere, ed è libero da ogni essere, ed è *tutto* positivo perché possiede essere, ed è la forza di essere. E' evidente, che entrambi questi concetti si presuppongono l'un l'altro, sono due lati della stessa definizione, e si uniscono nell'Essente Assoluto²²⁸.

Proprio il concetto dell'essente assoluto è il punto di partenza della teosofia, ed è il fondamento di tutto il sistema della conoscenza integrale.

A tal punto è chiaro, che il vero soggetto della filosofia non sono i predicati presi per se stessi, o i modi di essere, o l'essere in quanto tale, ma il vero oggetto è *L'Essente Assoluto* che si dà nei suoi predicati. Il Principio Assoluto che rende la verità alla nostra conoscenza, si autodefinisce come *Essente* e non come *Essere*, nel senso, che il Principio Assoluto include tutte le sue determinazioni, contenendo tutto l'essere nella sua unità.

2.3.1. Concetto dell'Essente Assoluto.

Il concetto del Principio Assoluto, o dell'Essente Assoluto si riempie con il contenuto e diventa per noi geneticamente attuale, grazie all'autosviluppo nel processo dialettico dello stesso concetto²²⁹. L'Essente Assoluto necessariamente ed eternamente contiene in sé tutto l'essere, rimanendo così al di sopra di tutto questo essere. Nell'Essente Assoluto non ci può essere nessun movimento e nessun processo, poiché ogni processo, ovvero ogni passaggio dialettico dalle definizioni

²²⁸ "(...) Оба эти значения необходимо совмещаются в абсолютно-сущем, ибо они предполагают друг друга, одно без другого немислимо, будучи только двумя неразрывными сторонами одного и того же определения (...). Легко видеть отсюда тесное внутреннее соотношение или соответствие между понятием сущего, ибо сущее, (...), представляет по отношению к бытию такие же две неразрывно между собою связанные стороны, определяясь совместно и как свободное от всякого бытия и как положительное начало бытия." ("Entrambi i significati insieme si combinano necessariamente nell'assolutamente essente, infatti si presuppongono a vicenda e l'uno è impensabile senza l'altro, essendo soltanto i due lati inseparabili della stessa ed identica definizione. (...) è facile constatare, da quello che si è detto, la stretta ed intima correlazione o corrispondenza che intercorre tra il concetto di assoluto e il concetto di essente, infatti, anche l'essente (...) è caratterizzato nel suo rapporto con l'essere dagli stessi due aspetti inseparabilmente legati fra di loro e si definisce congiuntamente sia come libero da ogni essere sia come principio positivo dell'essere", *I principi filosofici.*, Op.cit., p.80) *Философские начала цельного знания*, Op.cit., p.346.

²²⁹ "Наполняется содержанием и становится действительным генетически, путем саморазвития в диалектическом процессе". (assoluto si riempie di un contenuto e diventa reale solo geneticamente, attraverso l'autosviluppo nel processo dialettico". *I principi filosofici.*, Op.cit., p.80.) Ibidem, p.347.

astratte e potenziali alle definizioni concrete e attuali appartiene soltanto al nostro modo di pensare.²³⁰

L'esistenza di questo principio si dà a noi nella sensazione immediata, ossia nell'intuizione, che non è legata a nessun contenuto determinato²³¹. Con questo sentimento o sensazione noi conosciamo l'uno in tutto (l'esistenza dell'Essente), ma si deve ancora conoscere il contenuto dell'Essente Assoluto, si deve ancora conoscere tutto in uno. Conoscere questo tutto in uno equivarrebbe a conoscere l'essenza dell'Essente, che si manifesterebbe quindi nell'essere (finito reale). Poiché l'Essente Assoluto è pieno di contenuto, la nostra ragione grazie al processo dialettico può conoscere questo contenuto, può cioè conoscere la sua essenza o Logos²³².

Abbiamo già definito l'Essente Assoluto come ciò che ha la potenza di essere. La definizione dell'Essente Assoluto include in sé da un lato la libertà da ogni essere, ossia il nulla positivo, dall'altro il possesso di tutto l'essere. Ciò ci consente di affermare che l'Essente Assoluto è libero da ogni definizione, poiché include in sé tutte le definizioni, senza esaurirsi in loro e rimanendo se stesso²³³.

Dunque, l'Essente Assoluto è nulla e tutto. Nulla in quanto esso non è qualcosa, e tutto in quanto non può essere privo di qualcosa²³⁴.

²³⁰ Idem.

²³¹ Idem.

²³² "Этим непосредственным чувством нам дается единое во всем, но должно также познать все в едином. Абсолютное не есть только действительность, только существование, оно также полно содержания, а потому нельзя ограничиться одним утверждением, но собственной действительности на основании непосредственного ощущения, должно познать его осуществление в другом, его проявление, познать логос и идею." (Attraverso questo sentimento immediato ci è dato l'uno nel tutto, ma si deve conoscere anche il tutto nell'uno. L'assoluto non è soltanto la realtà, non è soltanto l'esistenza, esso è anche pieno di contenuto, e perciò non si può limitare alla sola affermazione della sua realtà propria sulla base della sensazione immediata, si deve conoscere anche la sua realizzazione in altro, la sua manifestazione, si deve conoscere il Logos e l'idea" *I principi filosofici*, Op.cit., p.81;) Ibidem, p.348.

²³³ "Две неразрывные стороны одного и того же определения: свобода от всякого бытия (положительное ничто) предполагают обладание всяким бытием (...) абсолютное потому и свободно от всяких определений, что всех их в себе заключая, не исчерпывается ими, а остается самим собою". ("i due aspetti inseparabili di un'unica ed identica definizione, perché la libertà da ogni essere (il nulla positivo) presuppone il possesso di ogni essere. L'assoluto è libero da ogni determinazione appunto perché, racchiudendole tutte in se stesso, non si esaurisce e non si compie in esse, ma resta appunto se stesso." Idem) Idem.

²³⁴ ""Это сводится к одному и тому же, ибо все, не будучи чем-нибудь, есть ничто, и, с другой стороны ничто которое (положительное ничто) есть всем". ("Che si riduce ad un'unica ed identica cosa, perché il tutto, non essendo qualcosa, è nulla e, d'altro canto, un nulla che è (il nulla positivo) può essere solo il tutto", Idem) Idem.

Se l'Essente Assoluto è nulla, l'essere per esso è l'altro, ma in quanto Essente Assoluto è il principio dell'essere, allora è anche il Principio dell'altro. Se l'Essente Assoluto rimanesse se stesso, escludendo il suo altro, allora questo altro sarebbe la sua negazione, esso stesso non sarebbe più assoluto. Quindi per essere ciò che è, esso dovrebbe essere contrario a se stesso o l'unità di se stesso e il suo contrario²³⁵.

Ponendo il suo contrario il Principio Assoluto si afferma come tale nella sua propria definizione.

2.3.2. Tre categorie del Principio Assoluto.

Il Principio Assoluto è necessario nella sua eternità e si distingue in due poli o in due centri:

I° polo – L'Essente Assoluto è il principio dell'assoluta unità e l'unicità come tale, il principio della libertà da ogni forma, da ogni manifestazione, e dunque, da ogni essere; l'Essente Assoluto come tale è *l'En sof*²³⁶; il Principio Assoluto è superiore a ogni essere, è assolutamente uno, e inoltre è nulla positivo, in quanto non è qualcosa.

II° polo-- Al tempo stesso l'Essente Assoluto è il principio o la forma produttrice dell'essere, cioè della molteplicità delle forme, è immediata potenza dell'essere o materia prima; è l'Essenza o la materia prima dell' Assoluto.

Quindi il Principio Assoluto, che per sé non può essere definito, si autodefinisce, manifestandosi come assolutamente uno, ponendo il suo contrario che è la molteplicità di tutto²³⁷.

²³⁵ "Если бы абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то эти другое было бы его отрицанием, оно само не было бы уже абсолютным. Таким образом, для того, чтобы быть чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством себя и противоположного". ("Se l'assoluto restasse soltanto se stesso, escludendo il proprio altro, questo altro sarebbe la sua negazione e quindi lui stesso non sarebbe più assoluto. In questo senso, per essere quello che è, esso deve essere il contrario di se stesso o l'unità di sé e del proprio contrario". Ibidem p.82) Ibidem, p.349.

²³⁶ "L'En sof" nella Cabala è il principio supremo, che è il Nulla Positivo, e Solov'ev usa questo termine per sottolineare che il suo principio supremo è esatto contrario del hegeliano *nulla negativo* = puro essere, che si genera attraverso la semplice astrazione o nasce dalla privazione di tutte le determinazioni positive.

²³⁷ "Абсолютное не подлежащие само по себе никакому определению (ибо его общее понятие как предварительное есть только для нас) определяет себя, проявляясь как безусловное единое чрез положение своего противного". ("L'assoluto, che di per sé non è soggetto ad alcuna determinazione (perché il suo concetto generale come è preliminare è soltanto per noi) determina se

Dobbiamo ribadire che, come il nulla negativo, che è un meno di essere, una sua assenza o privazione, si distingue dal nulla positivo, (che è un di più di essere, che ha la potenza di essere, un super essere libero da ogni essere), così l'unità negativa (che è una mancanza, una privazione della molteplicità è un di meno della molteplicità), si distingue dall'unità positività, che è un di più della molteplicità, un'unità che ha tutta la molteplicità. Così il Principio Assoluto si può definire come un nulla positivo e come un'unità positiva²³⁸.

Il primo polo del Principio Assoluto, essendo assolutamente unico, non ha bisogno di ulteriori spiegazioni, ma occorre invece soffermarsi sull'ambiguo e molteplice significato del secondo polo.

L'Essente Assoluto è colui che possiede la forza dell'essere. Questa forza è la seconda potenza dell'essere, immediata e prossima, poiché il 1° centro, o il Principio Assoluto è la prima potenza dell'essere, primaria e remota. L'Essente Assoluto ha la potenza dell' essere, che gli appartiene per definizione, ed è la sua essenza²³⁹. L'essenza del Principio Assoluto è la seconda potenza dell'essere. Dunque, il Principio Assoluto eternamente trova in se stesso il suo contrario, e si afferma necessariamente per mezzo della relazione con il suo contrario, in quanto correlativi. Tuttavia il Principio Assoluto è libero dal suo contrario, perché è sopra di lui e lo domina. La sua libertà si realizza attraverso la necessità di porre il suo contrario, per essere libero da esso²⁴⁰.

stesso manifestandosi come assolutamente uno attraverso la posizione del proprio contrario", Ibidem, p.83.) Ibidem, p.350.

²³⁸ "(...) и понятно, что абсолютное первоначало должно определять как положительное ничто и положительное единство." ("ed è ovvio che il principio primo assoluto si deve definire come nulla positivo e come unità positiva" Ibidem, p.84.) Ibidem, p.351.

²³⁹ "(...) абсолютно сущее вообще определяется как обладающее силой или мощью бытия. Эта сила, которою оно обладает, и есть второй центр, т.е. непосредственная, ближайшая, или вторая потенция бытия, тогда как само абсолютное или первый центр, как обладающее ею или сильное над нею, есть отдаленная или первоначальная потенция бытия. Вторая потенция принадлежит абсолютному первоначалу по самому определению его, есть его собственная сущность". ("In generale l'assolutamente essente si definisce come qualcosa che possiede la forza e la potenza d'essere. Questa forza, che esso possiede, è appunto il secondo centro, cioè l'immediata, prossima o seconda potenza d'essere, mentre l'assoluto stesso o primo centro, in quanto la possiede o ha una forza nei suoi confronti, è la potenza d'essere remota od originaria. La seconda potenza appartiene al principio, appartiene al principio primo assoluto per la sua definizione stessa, è la sua essenza propria." Idem.) Ibidem, p.351.

²⁴⁰ "Свобода и необходимость, таким образом, соотносительны, — первая будучи действительной лишь чрез осуществление второй" (La libertà e la necessità sono correlative, poiché la prima è reale solo attraverso la realizzazione della seconda. Idem.) Ibidem, p.352.

Il secondo centro o l'immediata potenza dell'essere è ciò che nella filosofia antica si chiamava materia prima.

La materia prima non è l'essere, e non è il non essere, e la potenza dell'essere.

Il primo centro e il secondo centro non sono né *non essere*, né *essere*, dunque ambedue sono la potenza dell'essere. Ma il primo è potenza positiva, la libertà dall'essere, il super essente. Il secondo è il centro materiale, la potenza immediata dell'essere, perciò necessariamente tende verso l'essere, ed è potenza negativa, privazione dell'essere ma allo stesso tempo bramosia dell'essere²⁴¹. Il primo centro, *l'essente*, è la potenza positiva dell'essere, perché è libero da ogni essere; il secondo centro, la *potenza dell'essere*, è la potenza negativa dell'essere, perché è immediata all'essere, e tende verso l'essere.

La materia prima, (*ύλη*, dei antichi filosofi), è come un tendere verso l'essere, non è la materia del mondo delle cose, degli oggetti, allora non è la materia oggettiva, anche perché non possiede né la qualità determinata, né la quantità determinata degli elementi costitutivi della materia delle cose reali, per questa ragione la materia prima ha un carattere intrinseco, psichico, soggettivo, ed è limitata dall'essere soggettivo, o dall'essente, perciò deve appartenere alla sfera soggettiva e psichica. Infatti, lo stesso concetto di "*potenza*" o "*forza*" corrisponde all'ambito soggettivo.

Il Principio Assoluto, supremo e libero, affermandosi nel suo primo centro necessariamente deve avere il suo altro, il suo secondo polo. Poiché, affermandosi come potenza dell'essere necessariamente pone questa potenza dell'essere come il suo altro. Così, da una parte, la materia prima è la proprietà (appartenenza) necessaria dell'assoluto libero, senza il quale non può essere pensato, dall'altra la materia prima è il primo substrato, la base, senza la quale l'Essente Assoluto non potrebbe manifestarsi. Questi due centri non possono essere pensati, separatamente l'uno dall'altro od ognuno in sé, perché sono eternamente connessi, e suppongono uno e altro in quanto correlativi. Il secondo polo dell'Essente Assoluto può definirsi come materia prima, e può essere analizzato separatamente, soltanto nella sua potenzialità. Invece nella realtà effettiva, come essenza determinata dall'essente, o

²⁴¹ Ibidem, p.353.

come portatore della sua manifestazione, o come sua eterna immagine, è *l'idea* dell'Essente Assoluto, che non può esistere se non nella realizzazione nel suo altro. L'altro dall'Essente considerato in se stesso è la materia prima; lo stesso altro determinato dall'Essente è la sua idea, o essenza.²⁴²

Dunque, riassumendo, si può dire, che il secondo centro è

- ♦ la potenza immediata dell'essere,
- ♦ la materia prima, come substrato primo dell'essente,
- ♦ la proprietà necessaria dell'essente,
- ♦ la manifestazione dell'essente
- ♦ l'idea dell'essente, o la sua essenza.

L'Assoluto non può esistere veramente, se non come realizzato nel suo altro e viceversa, ma dentro l'Essente Assoluto non c'è nessun movimento, nessun processo. Esiste un processo soltanto nella nostra riflessione, per capire dobbiamo distinguere i concetti, idee particolari, che nella realtà sono interi, uni, eterni e necessari.

Distinguendo l'essere dall'Essente e i due poli nell'Essente stesso, possiamo formulare tre definizioni del Principio Assoluto:

- ♦ Il libero essente o super essente, la potenza positiva dell'essere è *l'Essente* (I° centro.)
- ♦ La necessità o l'immediata potenza dell'essere, la materia prima – *l'essenza*. (II° centro)
- ♦ La realtà esistente come loro comune prodotto o reciproca relazione, cioè *l'essere*

L'Essente, che si determina è *l'essenza* o *l'idea dell'Essente*.

L'essere determinato dall'Essente è la *natura*²⁴³.

²⁴²"Второй полюс абсолютного может определяться, как материя prima, лишь рассматриваемый сам по себе или в своей потенциальной отдельности. В действительном же своем существовании как определяемая сущим или как носительница его проявления, как вечный его образ—это есть идея". (Il secondo polo dell'assoluto può essere definito come materia prima solo se considerato in sé o nel suo isolamento potenziale. Nella sua esistenza reale, invece, è l'idea, in quanto determinata dall'essente o in quanto portatrice della sua manifestazione, come sua eterna immagine – questo è l'idea. Ibidem p.87.) Ibidem, p.355.

²⁴³"Различая бытие от сущего как производящего и им обладающего начала, а в самом сущем различая два центра или полюса, мы имеем, таким образом, три определения: 1) свободно сущее (сверхсущее как такое), положительная мощь бытия (первый центр), 2) необходимость

Così, grazie al processo dialettico abbiamo le prime categorie dedotte dal concetto dell'essente assoluto:

<i>ESSENT</i>	<i>ESSENZA</i>	<i>ESSERE</i>
<i>E</i>		
<i>POTENZ</i>	<i>NECESSI</i>	<i>REALTÀ</i>
<i>A</i>	<i>TÀ</i>	<i>ESISTENTE</i>
<i>DIO</i>	<i>IDEA</i>	<i>NATURA</i>

Rispetto all'Essente Assoluto che è Dio, tutto è l'altro che Egli pone. L'essenza e l'essere hanno in comune proprio questo, che rispetto a Dio, ambedue sono l'altro. Ma tutto l'altro da Dio è l'essere. Allora anche l'essenza sarebbe una specie di essere. In virtù di questa contrapposizione tra le due categorie tra l'essente e l'essere, nell'essere stesso possiamo distinguere il *modo* o l'essere soggettivo, ovvero la natura, che si soggetta a qualcosa; e il *contenuto* dell'essere o l'essere oggettivo, idea o essenza²⁴⁴. In altre parole, bisogna distinguere la natura dall'idea, e l'essere naturale (che si dà a noi nei suoi modi soggettivi di essere: fenomenico e concettuale) dall'essere ideale, oggettivo.

или непосредственная сила бытия (первая материя, второй центр), 3) бытие или действительность как их общее произведение или взаимоотношение. Второе определение в отличие от третьего я называю *сущностью*, поскольку сущность определяется *сущим*, она есть его *идея*, поскольку бытие определяется сущим, оно есть его *природа*." (Distinguendo l'essere dall'essente in quanto principio che lo produce e che lo possiede, e distinguendo nello stesso essente due centri o polo, abbiamo così tre determinazioni: 1)il liberamente essente (il superessente in quanto tale), la positiva potenza d'essere (primo centro), 2) la necessità o immediata forza d'essere (materia prima, secondo centro), 3) l'essere o la realtà come loro comune prodotto o interazione. Per distinguerla dalla terza, chiamerò la seconda determinazione *essenza*. Nella misura in cui è determinata dall'essente, l'essenza è la sua *idea*, nella misura in cui è determinata dall'essente, l'essere è la sua *natura*. Ibidem, p.87.) Ibidem, p.356.

²⁴⁴Очевидно, что бытие или природа и сущность или идея имеют между собою то общее по отношению к сущему или Богу, что оба они суть его другое, и если, как мы сейчас сказали, вообще все другое сущего называть бытием, тогда сущность является только видом бытия, и тогда мы будем иметь сначала простое противоположение двух категорий сущего и бытия, и затем уже в бытии будем различать: 1) его способ или модус (бытие подлежательное, природа) и 2) его содержание (бытие объективное, идея сущность)."(è evidente che l'essere o la natura e l'essenza o l'idea, se rapportati all'essente o a Dio, hanno in comune tra di loro il fatto che entrambi sono il suo altro; ora, se come abbiamo appena detto tutto ciò che è altro dall'essente viene chiamato in generale essere, è ovvio che l'essenza è soltanto un aspetto dell'essere e allora è ovvio anche che avremo di nuovo una semplice contrapposizione delle due categorie dell'essente e dell'essere e che poi, ormai nell'essere, dovremmo distinguere: 1) la sua maniera o modo (l'essere soggiacente, la natura) e 2)il suo contenuto (l'essere oggettivo, l'idea, l'essenza). Ibidem, p. 88.) Idem.

Analogicamente, quando io penso, *io* è l'essente, il mio pensiero è l'essere, ossia il modo dell'essere. L'oggetto del mio pensiero, invece è l'essenza, l'idea, l'essere ideale.

2.3.3. Dialettica interna del Principio Assoluto.

2.3.3.1. Tre principi positivi dell'Essente Assoluto.

La relazione, che abbiamo determinato, dell'Essente con l'essenza e con l'essere presuppone una distinzione originaria all'interno dell'Essente stesso (cioè nel primo centro). Questo primo centro è l'affermazione dell'Essente Assoluto o di Dio, che avviene sulla base dell'essenza e attraverso l'essere, o cioè attraverso un autoproponersi, o un'automanifestazione. In questa automanifestazione abbiamo necessariamente tre momenti che sono: il manifestante in sé o di sé o la manifestazione in potenza; la manifestazione come tale, cioè del manifestante, un affermarsi in un altro, o uno scoprirsi, una definizione o un'enunciazione del manifestante, la sua parola o Logos; il ritorno del manifestante in sé o l'autoritrovamento di quest'ultimo nella manifestazione. L'Essente Assoluto in sé (I) necessariamente si autodistingue (II) e in questa distinzione, rimane se stesso, e si afferma come tale(III)²⁴⁵.

Risulta evidente che L'Essente Assoluto o il primo polo, si manifesta e si distingue in tre immagini solo rispetto al suo secondo polo, che gli dà la materia o il substrato per la manifestazione. Dunque, noi abbiamo nell'Essente Assoluto i *tre principi positivi*, in quanto primo polo, *tre necessari modi o immagini* della sua manifestazione, e anche il *quarto principio negativo o il suo altro*, il secondo polo; l'essere o la natura non appartiene a questi principi primi a causa del suo significato relativo e prodotto²⁴⁶.

Ad ogni principio positivo corrisponde un nome della Trinità suprema:

²⁴⁵ "Абсолютное само по себе сущее (1) необходимо саморазличается (2) и, в этом различении оставаясь самим собою, утверждает себя как такое (3)." (Assoluto in sé (1) si autodistingue necessariamente (2) e, restando se stesso in questa distinzione, si afferma in quanto tale (3) Ibidem, p.89.) Ibidem, p.357.

²⁴⁶ Ibidem, pp.357-358.

Il primo principio del primo polo, *l'En sof*, il Nulla positivo, il Padre, è l'Assoluto prima di manifestarsi.

Il secondo principio del primo polo, il verbo, il *Logos*, il Figlio è l'Assoluto nella sua manifestazione.

Il terzo principio del primo polo, lo Santo Spirito, è l'Assoluto dopo la sua manifestazione, perciò in questa ha un rapporto diretto con il quarto principio..

L'En-sof è l'Assoluto per se stesso prima della manifestazione, lo Spirito Santo è l'Assoluto in se stesso dopo la manifestazione, il *Logos* è l'Assoluto non per sé, ma nella manifestazione, cioè nell'altro, per questo ha un rapporto diretto con il quarto principio o con la materia prima, determinandola come idea²⁴⁷.

Tra tutti questi principi dell'Essente, ciò che dà il contenuto, ciò che è propriamente creativo, è il *Logos*, come principio di determinazione, di distinzione, di sviluppo intrinseco, infine ciò che è il principio della rivelazione, il principio della luce, in cui tutto si rivela e in cui diventa visibile il contenuto stesso dell'Essente Assoluto. Gli altri due principi positivi, e il quarto negativo diventano accessibili e conoscibili, soltanto perché determinati dal *Logos*. L'Assoluto in sé nel suo primo e nel terzo principio è impenetrabile in quanto iperlogico, l'altro, o il principio negativo è imprevedibile poiché alogico, o ipologico²⁴⁸.

"Le determinazioni o differenze, più fondamentali dell'Essente, dell'essenza e dell'essere sono poste soltanto dal *Logos*: nell'Assoluto in sé, non ci sono invece *nell'En sof* e nello Spirito Santo. In effetti, se l'essere necessariamente si rapporta con altro, e l'essenza è appunto questo altro, l'Assoluto in quanto tale, che non ha nulla fuori di sé, è superiore all'essere e l'essenza è racchiusa nel suo essere proprio, mentre il suo essere non è distinto da lui in quanto essente"²⁴⁹.

Dunque il *Logos* è l'unico principio oggettivo per l'altro, o il principio esistente dell'essere e della conoscenza. Il *Logos* realizza sia l'Assoluto come tale sia la materia prima. Per mezzo del *Logos*, o grazie al *Logos* l'Assoluto si definisce

²⁴⁷ Ibidem, p.358.

²⁴⁸ Idem.

²⁴⁹ *La conoscenza integrale*, Op.cit., p. 89. "Сами основные определения или различия сущего, сущности и бытия полагаются Логосом: в абсолютном самом по себе, то есть в энсофе и Духе Святом, их нет. Если в самом деле бытие необходимо есть отношение к иному, а сущность само это иное, то абсолютное как такое, ничего вне себя не имеющее, выше бытия и сущность заключается в его собственном бытии, бытие же его не различно от него как сущее." Idem

come essente, la materia prima come essenza, e il rapporto tra di loro come essere o più precisamente come modo di essere²⁵⁰.

Essente, essenza (o contenuto), *essere* (modus di esistenza) sono le prime tre categorie logiche, comuni a tutto l'essere. L'essere è la manifestazione propria o la rivelazione dei primi due, per mezzo del Logos, o meglio l'essere è l'autodeterminazione del Logos, dal momento che l'Essente è *l'En sof* determinato dal Logos, e che l'essenza è la materia prima sempre determinata da Logos.

2.3.3.2. *Tre categorie dell'essere.*

E' più conveniente cominciare, con l'analizzare lo sviluppo delle successive categorie logiche dall'essere.

L'essere è il rapporto tra l'Essente, in quanto tale, (che è il principio positivo del suo altro) e l'essenza o materia prima, che appartiene all'Essente come sua potenza, ed è il suo altro. Ora, il principio del proprio altro è la volontà. Poiché ciò, che io pongo con la mia volontà, è mio, ma insieme con questo è altro, distinto da me, se così non fosse, io non lo avrei posto. Dunque il primo rapporto dell'Essente con l'essenza o la prima determinazione dell'essere ci viene dato come volontà. Ma ponendo con la propria volontà l'essenza, e ponendola come propria e come altra, l'Essente la distingue: da sé e dalla propria volontà.

"Perché l'Essente possa volere quest'altro è necessario che questo in un certo qual modo sia già dato a lui o sia presso di lui, è necessario che esso esista già per se, è cioè necessario che esso sia rappresentato da lui o a lui. In questo senso l'essenza determina l'essere dell'Essente. Non solo come volontà ma anche come rappresentazione (immaginativa)²⁵¹. Questa rappresentazione (immaginativa) è la sua autorappresentazione (autoimmaginazione), dato che anche l'essenza che viene

²⁵⁰ "Итак, Логос или Слово есть единственное объективное, то есть для другого существующее начало бытия. (...) Логос осуществляет и абсолютное как такое и первую материю. Им, или чрез него, абсолютное определяется как сущее, первая материя как сущность, отношение же между ними как бытие, или точнее, как способ или образ бытия." (Cosi, il Logos o la Parola è l'unico principio dell'essere e del sapere che sia oggettivo, esistente per altro. (...) Il Logos realizza sia l'assoluto in quanto tale, sia la materia prima. Da lui o per suo tramite l'assoluto viene determinato come essente, la materia prima come essenza, la relazione tra di loro come essere, o, più precisamente, come modo o forma di essere. Ibidem p. 90.) Ibidem, p.359.

²⁵¹ Vedi la nota terminologica

rappresentata (immaginata) è la sua propria essenza, in questo senso la sua rappresentazione (immaginazione) può essere chiamata autocoscienza"²⁵².

L'essenza non può essere oggetto della volontà dell'Essente, quando non è immaginata da Lui. Ovviamente il carattere e il contenuto di quest'immaginazione sono determinati dal Logos proprio dell'Assoluto. L'essenza come altro o materia prima è solo il principio che mette in moto quest'attività e le fa da substrato.

L'attività propria del Logos dell'Assoluto è determinare il contenuto della rappresentazione immaginata.

"Non è l'Essente che riceve il proprio contenuto nella rappresentazione (immaginativa) dell'essenza, ma è, al contrario, quest'ultima, che essendo determinata dal logos assoluto, riceve da esso tutto il proprio contenuto e diventa così essenza reale, essendo per sé soltanto una materia vuota o pura potenza dell'essere. (...) La rappresentazione (immaginativa) dell'assoluto, come determinante la propria essenza, è in questo senso attiva e analoga a ciò che si presenta in noi come immaginazione"²⁵³.

Il rapporto tra l'Essente e l'essenza è l'essere, l'Essente relazionandosi con l'essenza determina l'essere. Ma lo determina in tre modi. La prima determinazione dell'essere è la volontà, perché quando l'Essente pone il suo altro, lo pone con un atto della volontà. Dunque, la volontà è la prima determinazione dell'essere. L'Essente determina l'essere come volontà, ponendo l'essenza, come altro. Ma questa volontà non è l'essenza, è l'altro dall'essenza e non è l'Essente, è una determinazione di un rapporto tra l'Essente e l'essenza. L'Essente, ponendo quest'altro deve immaginarlo, raffigurarselo perché per porlo, deve in qualche modo immaginare o aver l'idea di quest'altro. Così l'Essente immaginando l'altro, o

²⁵² *La conoscenza integrale*, Op.cit., p.91; "Но полагая своею волей сущность как свое и другое, сущее различает ее не только от себя как такого, но и от своей воли. Чтобы сущий мог хотеть этого другого, оно должно быть известным образом уже дано ему или у него, должно уже существовать для него, то есть представляться им или ему. Таким образом, сущность определяет бытие сущего не только как волю, но и как представление. Это представление есть его самопредставление, так как и представляемая сущность есть его собственная сущность и в этом смысле его представление может называться самосознанием." Ibidem, p.360.

²⁵³ Ibidem, p.91. "Не сущее получает в представлении свое содержание от сущности, а, напротив эта последняя, будучи определяема абсолютным Логосом, имеет от него свое содержание и становится действительною сущностью, будучи сама по себе только путю материей или чистою потенцией бытия. (...) Представление абсолютного, как определяющее свою сущность, есть таким образом активное, аналогичное тому, что мы у себя имеем как воображение." Ibidem, p.361

la sua essenza, determina l'essere come immaginazione. Ed è questa la seconda determinazione dell'essere. Invece nell'Essente l'immaginazione, o rappresentazione immaginativa della sua propria essenza si presenta come autocoscienza²⁵⁴. L'essenza non può essere l'oggetto della volontà dell'Essente, senza che l'Essente ne abbia qualche idea. Il Logos dell'Assoluto determina (è questa la sua attività propria) il carattere e il contenuto di quest'immaginazione. Nella realtà concreta, il Logos Assoluto determina attraverso l'essenza, l'essere come immaginazione.

Per l'Assoluto non esiste questo essere determinato al di fuori di se stesso, allora la sua realtà è il suo proprio stato, o la sua propria volontà. In quanto l'essenza che egli immagina, nello stesso momento, è affermata dalla sua propria volontà, e riceve il significato della realtà propria che agisce sull'Essente. L'essenza, determinata dall'immaginazione e dalla volontà dell'Essente, a sua volta si afferma agendo sull'Essente. Questa relazione determina l'essere come sentimento²⁵⁵. Ed è questa la terza determinazione dell'essere.

Nell'essere finito esistono due tipi di interazione tra l'essere oggettivo (immaginazione) e l'essere soggettivo (volontà). L'interazione tra la realtà empirica e il soggetto fisico, che sono le sensazioni corporee soggettive, e l'interazione dei nostri pensieri oggettivi con il nostro essere interno soggettivo, cioè con la nostra volontà cosciente, producendo così il sentimento interno.

Invece, nell'Assoluto non esistono queste distinzioni. Così noi abbiamo tre fondamentali categorie che determinano un immediato rapporto tra l'Essente e l'essenza, o tre fondamentali determinazioni dell'essere. L'Essente vuole, immagina e sente la sua essenza, l'essere è *la volontà, l'immaginazione e il sentimento*²⁵⁶.

²⁵⁴ Idem.

²⁵⁵ "Воздействие на сущаго уже определяется его представлением и волей сущности, дает новое определение его бытию как чувству". (L'azione sull'essente già si determina dalla rappresentazione immaginativa e dalla volontà dell'essenza, che dà al suo essere la nuova determinazione di sentimento, Ibidem, p.92.) Ibidem, p.362.

²⁵⁶ "Итак, мы имем три основные категории, которыми определяется непосредственное отношение сущаго к его другому или сущности, или три основные определения его бытия. Оно хочет свою сущность, представляет ее, чувствует ее; отсюда бытие его определяется как воля, представление и чувство (...)." (Abbiamo così le tre categorie fondamentali dalle quali viene determinato il rapporto immediato dell'essente con il suo altro o con l'essenza: quello che possiamo chiamare anche le tre determinazioni fondamentali del suo essere. Esso vuole la propria essenza, la rappresenta, la sente; in questo senso, il suo essere si determina come volontà, rappresentazione, sentimento. Idem.) Idem.

2.3.3.3. Tre categorie dell'essenza.

L'altro in sé, non ha nessuna realtà al di fuori dell'Essente, è distinto dall'essere, ed è o pura potenza o materia prima. Questa potenza può essere realizzata soltanto grazie all'azione intrinseca dell'Essente stesso e della sua volontà. Questo è possibile ed è necessario per l'Essente, perché egli, per sua stessa definizione, possiede la potenza positiva dell'essere. L'essere è possibile soltanto quanto c'è la relazione tra l'Essente e l'essenza. La realizzazione della potenza materiale, gli dà una certa autonomia, trasformandola in una forza attuale, ma è questa una forza passiva, che ha la capacità di essere determinata dall'Essente, ma ha a sua volta la capacità di agire sull'Essente.

La materia prima, è determinata dall'Essente per mezzo del Logos Assoluto, come suo oggetto. Questa materia prima si chiama idea²⁵⁷.

L'idea come tale si distingue secondo le distinzioni nell'essere dell'essente, in quanto l'essere è soltanto la relazione tra l'Essente e l'idea. L'idea è ciò che l'Essente vuole, immagina, sente.

L'idea come contenuto del volere dell'Essente è il *bene*;

L'idea come contenuto dell'immaginazione dell'Essente, è la *verità*.

L'idea come contenuto del sentimento dell'Essente è la *bellezza*²⁵⁸.

²⁵⁷ "Таким образом, первоначальное различие абсолютного на два центра или две полярные силы является действительным, при чем вся действительность имеет очевидно, свое положительное начало только в первом центре, вторым же воспринимается и пассивно образуется. Без этого различения сущее не имело бы базиса для своего проявления и должно было бы, так сказать, действовать в пустом, что немислимо, – итак, необходимо есть *materia prima* в указанном прежде смысле, как определяемая сущим чрез абсолютный Логос, как его объект: эта *materia prima* называется идеей." (In questo senso, l'originaria differenziazione dell'assoluto in due centri o in due forze polari si rivela reale, in questo senso, ancora, è evidente che tutta la realtà ha il proprio principio positivo solo nel primo centro, mentre dal secondo viene percepita e formata passivamente. Senza questa differenziazione l'essente non avrebbe una base per la propria manifestazione e dovrebbe, per così dire, agire nel vuoto, ciò che è impensabile; così, c'è necessariamente una *materia prima*, nel senso precedentemente indicato, come determinata dall'essente attraverso il Logos assoluto, come suo oggetto; questa *materia prima* si chiama idea. Ibidem, p.93.) Ibidem, p.363

²⁵⁸ (...) идея как такая должна различаться соответственно различиям в бытии сущего, которое (бытие) есть только отношение сущего к ней (идее). Идея есть собственно то, чего хочет сущий, что он представляет, что чувствует или ощущает – это есть его собственный предмет или содержание. Как содержание воли сущаго идея есть благо, как содержание его представления она есть истина, как содержание его чувства она есть красота." (...) l'idea in quanto tale deve distinguersi in maniera conforme alle distinzioni che sono presenti nell'essere dell'essente, il quale (l'essere) è soltanto il rapporto dell'essente con essa (l'idea). L'idea è propriamente ciò che l'essente vuole, ciò che esso rappresenta, ciò che esso sente o di cui ha sensazione: è il suo oggetto proprio o contenuto. Come contenuto della volontà dell'essente, l'idea è il *bene*, come contenuto della sua rappresentazione essa è la *verità*, come contenuto del suo

2.3.3.4. *Tre categorie dell'Essente* .

Dal momento che le tre principali determinazioni dell'essere sono già date, la loro relazione verso l'Essente come soggetto può essere triplice. Tali determinazioni possono essere predicati di un unico soggetto; può ognuno di queste avere un soggetto strettamente corrispondente a ciascuna di esse; oppure esistono i tre soggetti, ma questi non sono differenziati dal possesso di un unico predicato, ma ognuno di essi li possiede tutti e tre. I soggetti pertanto si distinguono a seconda della diversa relazione tra i predicati. Le prime due relazioni sono evidentemente false. Perché il contenuto della volontà, dell'immaginazione e del sentimento è l'essenza originaria del soggetto nelle sue tre forme fondamentali ovvero le idee del bene, della verità, e della bellezza. Ma l'essenza originaria in se stessa è soltanto materia prima, o pura potenza, e non può determinare niente per se stessa, ovvero essa riceve le sue proprie determinazioni dall'Essente , cioè dall'azione dell'Essente , o meglio dalla sua attuale relazione con i diversi soggetti dell'essere o con i diversi essenti²⁵⁹.

L'Essente nella sua unità contiene in sé potenzialmente la volontà, l'immaginazione e il sentimento. Ma per attuare veramente questi modi d'essere, è necessario che essi si distinguano, e per questo è necessario che l'Essente affermi i modi dell'essere nella loro peculiarità o più esattamente che esso stesso si affermi in essi come nei modi peculiari, a causa di ciò, questi modi dell'essere potrebbero rivelarsi come indipendenti l'uno dall'altro. Anche se i modi dell'essere non possono autodistinguersi di per se, una distinzione è necessaria per la loro attuale realizzazione, che consiste nel distinguersi dell'Essente stesso come *prevalentemente volente, prevalentemente immaginante, prevalentemente senziente*.

Cioè affermando se stesso nella sua volontà, l'Essente possiede l'immaginazione e il sentimento sottomessi alla volontà. Quando per esempio la

sentimento essa è la *bellezza*. Idem.) Idem.

²⁵⁹ Ibidem, p.365

volontà viene distaccata dal sentimento, il soggetto diventa distinto e integro, ricevendo il suo proprio sentimento e la sua propria immaginazione²⁶⁰.

Il Logos Assoluto secondo la legge della sua manifestazione distingue tre modi dell'essere e così separa l'Essente in tre soggetti, ognuno dei quali è determinato da uno speciale fondamentale modo dell'essere. Non esclusivamente, bensì insieme con gli altri due elementi. I predicati dell'Essente sono tre modi dell'essere²⁶¹, quindi necessitano tre soggetti. Ogni soggetto possiede tutti e tre i predicati, ma si distingue a seconda del diverso rapporto tra questi predicati²⁶².

Così abbiamo tre soggetti dell'essere autonomi e integri o tre essenti a cui appartengono tre fondamentali modi dell'essere, ma soltanto nel loro diverso rapporto reciproco.

Nel primo soggetto l'immaginazione e il sentimento sono sottomessi alla volontà. L'Essente, come soggetto della volontà è portatore del *bene* e perciò è anche il soggetto dell'immaginazione, della verità e del sentimento della bellezza. Questa prima determinazione dell'Essente è lo *Spirito, pneuma, spiritus*.

Il primo soggetto è la causa determinante del *secondo soggetto* in cui l'elemento oggettivo dell'immaginazione domina sulla volontà e sul sentimento. La seconda determinazione dell'Essente è *l'Intelletto, intellectus, mens, nous*²⁶³, l'essere ideale;

²⁶⁰ Ibidem, p.364

²⁶¹ Ibidem, p.365.

²⁶² "если мы представим себе три основные образа бытия как элементы или составные части в бытии сущаго, то как скоро по закону Логоса, каждая из этих частей отделяется от других или утверждается в своей особенности, так необходимо сущее восполняет каждую произведением двух других и, интегрируя их, таким образом, само распадается на три особенные и конкретные субъекта. Так *si licet magnis comparare parva*, всем известно, что если разрезать на части тело морской гидры или же земляного червя, то каждая часть немедленно интегрируется, дополняясь всеми недостающими органами и в результате получается несколько цельных организмов вместо одного."(se immaginiamo i tre fondamentali modi d'essere come elementi o parti costitutive dell'essere dell'essente, avremo una situazione tale per cui, non appena per la legge del Logos una di queste parti si separa dalle altre o si afferma nella sua particolarità, immediatamente e necessariamente l'essente la completa attraverso la produzione delle altre due e, in questo modo, integrandole, lui stesso si suddivide in tre soggetti distinti e concreti. Casi particolari ed evidenti di una simile integrazione li incontriamo anche nella natura del nostro mondo materiale. A questo proposito, *si licet magnis comparare parva*, tutti sanno che se si taglia in parti il corpo di un'idra di mare o di un lombrico, ogni singola parte viene immediatamente integrata completandosi con tutti gli organi di cui si è trovata ad essere priva, così che alla fine si hanno alcuni organismi completi invece di uno solo. Ibidem,p.96.) Ibidem, p.367.

²⁶³ Idem.

L'Essente come soggetto dell'immaginazione è il portatore della verità, e come conseguenza egli è anche il soggetto della volontà del bene, e del sentimento della bellezza.

Nel *terzo soggetto* il sentimento predomina sulla volontà e sull'immaginazione. La terza determinazione dell'Essente è *l'Anima, psiche*. L'Essente come soggetto del sentimento è il portatore della bellezza.

Così abbiamo tre soggetti autonomi o tre *ipostasi* con un unico principio, perché tutti originano dal Principio Assoluto, hanno un'unica l'essenza comune o la materia prima, rispetto alla quale solo loro possono essere autonomi perché ricevono da essa le determinazioni negative, che sono i modi dell'essere comuni, e infine sono della stessa natura, possiedono gli stessi modi dell'essere. L'unità del Principio Assoluto non si annienta, nonostante la triplicità dei soggetti, poiché come abbiamo visto, il Principio Assoluto manifestandosi per mezzo del Logos, rimane possessore della positiva potenza dell'essere, senza trasformarsi nella sua manifestazione.²⁶⁴

I tre soggetti principali, nonostante la propria autonomia, non possono essere eguali, la volontà è prima dell'immaginazione e del sentimento, e il bene è prima della verità e della bellezza.

Il contenuto dei tre soggetti è l'idea, ma l'idea in sé come la materia prima è qualcosa di assolutamente indeterminato, passivo, che non può dare un contenuto oggettivo. L'idea riceve la sua determinazione dall'Essente Assoluto, del quale essa è immagine essenziale²⁶⁵. Siccome l'Essente si manifesta nei tre soggetti, l'idea può dare il contenuto positivo ad ognuno di questi non per se stessa, ma soltanto in

²⁶⁴ "Единство абсолютного первоначала нисколько не нарушается этой тройственностью субъектов, ибо абсолютное первоначало, проявляясь посредством своего Логоса остается обладающим положительную силою бытия и не переходит в свое проявление." (L'unità del principio primo assoluto non è minimamente violata da questa trinità di soggetti perché, come abbiamo visto, il principio primo assoluto, manifestandosi attraverso il proprio Logos, continua a restare in possesso della positiva forza d'essere, non passa nella propria manifestazione. Ibidem, p.97.) Ibidem, p.368.

²⁶⁵ "Содержание трех субъектов есть идея, но идея сама по себе, как материя prima, есть нечто совершенно неопределенное и пассивное и в этом смысле не может давать объективного содержания, определенность же свою она получает от абсолютно-сущего, которого она есть существенное отражение." (Il contenuto dei tre soggetti è l'idea. Ma l'idea in sé, come materia prima, è qualcosa di assolutamente indeterminato e passivo, e in questo senso non può fornire un contenuto oggettivo; essa riceve invece la propria determinatezza dall'assolutamente essente, del quale essa è appunto il riflesso essenziale. Ibidem, p.98.) Ibidem, p.369

quanto è stata determinata da altri due soggetti nella relazione con loro, da questo si può dedurre la necessità di più soggetti. Il soggetto evidentemente non può immediatamente, per se stesso o come tale diventare il contenuto di un altro soggetto, dunque, il contenuto o l'idea consiste propriamente nella loro relazione reciproca. Essi si determinano reciprocamente positivamente, cioè nella loro determinata unità. Dunque, l'idea è l'unità oggettiva dei tre soggetti, il substrato di questa unità è l'essenza o materia prima²⁶⁶.

A causa della triplicità dei fondamentali modi dell'essere, anche l'idea deve essere triplice. Il primo bene è l'armonia dei tre primi soggetti e la loro unità nella volontà; la prima verità è la loro l'armonia intellettuale e la loro unità in un'immaginazione; la prima bellezza è l'armonia sensibile o estetica dei soggetti e la loro unità nello stesso sentimento.

"In questo modo, lo Spirito essente è determinato dall'Intelletto e dall'Anima, diventa potenziale in rapporto ad essi, ma nella misura in cui è potenziale, nella misura in cui il suo altro, cioè l'essenza o l'idea, diventa attuale, esso riceve anche un'immagine reale. Esattamente allo stesso modo l'Intelletto è determinato dallo Spirito e dall'Anima, e l'Anima è determinata dallo Spirito e dall'Intelletto."²⁶⁷

L'Essente autodeterminandosi produce l'altro o l'idea, diventa il soggetto dell'idea. Quindi ogni autodeterminazione dell'Essente è una soggettivizzazione dell'Essente, e contemporaneamente un'oggettivazione della materia prima, è la sua trasformazione dalla pura e indeterminata potenza in una certa determinata essenza o l'idea. In questo senso l'idea è ultima, ma d'altro canto l'idea nella sua esistenza potenziale può determinare l'attività dell'Essente come volontà, immaginazione e sentimento. In ogni modo tutti i principi sono legati in un'unità fondamentale, poiché l'uno presuppone necessariamente l'altro nella unità di tutto. Insieme i principi formano un circolo chiuso, e rappresentano un'infinità vera.²⁶⁸

²⁶⁶ "Таким образом, вообще идея есть объективное единство трех субъектов, субстрат которого есть сущность или первая материя." (In questo senso, generalmente parlando, l'idea è l'unità oggettiva dei tre soggetti, il cui substrato è l'essenza o materia prima. Idem.) Idem.

²⁶⁷

VLADIMIR SOLOV'EV, *La conoscenza integrale*, Op.cit., p.99; "Таким образом, сущий дух определяется умом и душою, становится потенциальным относительно их, а поскольку он потенциален, поскольку его другое, то есть сущность или идея становится актуальною, получает действительный образ. Точно так же ум определяется духом и душою, и душа – духом и умом." *Философские начала цельного знания*, op.cit., Ibidem, p.370.

²⁶⁸ Ibidem, p.373.

Riassumendo, abbiamo quattro principi sostanziali e originanti: lo *Spirito*, *l'Intelletto*, *l'Anima* e *l'idea*, poiché i differenti modi dell'essere, e le differenti forme dell'idea, non sono principi, ma sono originate dall'interrelazione di tre soggetti con l'idea. Perciò è chiaro, che ogni essere e ogni l'essenza determinata sono necessariamente relativi. L'Essente nelle sue tre soggetti non è l'essere, e anche l'idea in sé, come il secondo polo, non è l'essere, ma ambedue ricevono l'essere nella sua interrelazione, e nella sua interazione, di per sé sono soltanto le potenze dell'essere: lo Spirito, l'Intelletto e l'Anima sono le forze positive e attive dell'essere, l'idea è la forza negativa e passiva dell'essere²⁶⁹.

L'Assoluto, attraverso il suo Logos nella relazione con il suo secondo polo, o la materia prima, si manifesta nelle categorie dell'essente, dell'essenza e dell'essere, che a loro volta si determinano nelle loro fondamentali categorie:

I.	II.	III.
L'ESSENTE come tale	L'ESSENZA	L'ESSERE
Dio	Contenuto o l'idea	Il modo di essere, o la natura
LO SPIRITO	IL BENE	LA VOLONTÀ
L'INTELLETTO	LA VERITÀ	L'IMMAGINAZIONE
L'ANIMA	LA BELLEZZA	IL SENTIMENTO

Tutte le determinazioni ricevono il loro significato vero soltanto nella relazione con l'essenza, o con l'idea. L'idea in questo modo, è ciò, in cui l'Assoluto

²⁶⁹ " Мы, собственно говоря, имеем четыре субстанциальные, образующие начала: дух, ум, душа и идея, ибо различные способы бытия, а равно и различные формы идеи, не суть начала, а происходят только из взаимоотношения трех субъектов и идеи, откуда ясно, что всякое бытие и всякая определенная сущность необходимо относительно. Сущее в трех субъектах не есть бытие, а равно и идея сама по себе не есть бытие; они получают бытие только только в своем взаимоотношении или взаимодействии, сами же по себе суть силы бытия, при чем дух, ум, душа суть силы положительные и деятельные, а идея есть сила отрицательная и страдательная." (Propriamente parlando, abbiamo quattro principi sostanziali costitutivi: lo spirito, l'intelletto, l'anima e l'idea, perché i diversi modi d'essere e, allo stesso modo anche le diverse forme dell'idea, non sono principi ma derivano soltanto dall'interazione dei tre soggetti e dell'idea; donde è chiaro che ogni essere e ogni essenza determinata sono necessariamente relativi, l'essente nei tre soggetti non è l'essere, e allo stesso modo anche l'idea in sé non è l'essere; essi ricevono l'essere soltanto nella loro interazione o interrelazione, in sé, invece, sono soltanto forze d'essere o, più precisamente, lo spirito, l'intelletto e l'anima sono forze positive e attive, mentre l'idea è la forza negativa e passiva. Ibidem, p.101.) Idem.

realizza se stesso per mezzo del Logos. Nell'idea l'Assoluto diventa essenziale, reale, oggettivo. L'idea ha la realtà specifica non in rapporto all'Assoluto in quanto tale, per cui essa è solo la sua autocoscienza o la sua immagine, ma in rapporto al Logos, da cui essa riceve il proprio contenuto, dandogli in cambio la forza attuale.

Logos e idea sono correlativi, e tutte le determinazioni principali dell'Assoluto sono espressioni della loro immediata interazione, o dell'immediata manifestazione del Logos nell'idea. In queste determinazioni il Logos si esprime a diversi livelli, ma l'espressione specifica del Logos nell'idea è la *verità*, rispetto alla quale il Logos stesso, come essente, si determina come *l'Intelletto*, mentre il suo modo d'essere è *l'immaginazione*.

Riassumendo, possiamo dire, che il Superessente Assoluto, che in sé è il nulla positivo, si realizza nel suo altro, o nell'idea. L'idea, in questo caso è il Superessente manifestato, o rivelato. L'atto della manifestazione o della rivelazione è il Logos, o più esattamente, il Superessente nell'atto della sua rivelazione.

Ogni manifestazione è una differenziazione. L'Assoluto, che non ha niente fuori di sé, quando si manifesta si autodifferenzia. Allora il Logos è l'Assoluto nella sua autodifferenziazione.

Ogni cosa in relazione al Principio Assoluto può essere conosciuta in tre modi:

- nell'unità originaria, sostanziale e radicale con il Superessente, cioè nella pura potenza o nel nulla positivo (in Dio Padre, o nell'*En Sof*);

- nell'atto della realizzazione, o nell'atto della differenziazione dal Superessente (nel Logos, o nel Figlio);

- nella libera mediata unità con il Superessente (nello Spirito Santo)²⁷⁰.

Quando distinguiamo le categorie, lo facciamo soltanto nel Logos, quindi non nel modo Assoluto, ma nel modo relativo. Conoscere logicamente, o attraverso il Logos, significa conoscere nella relazione del Logos con il Superessente Assoluto. Il Logos stesso, nella sua origine, è la relazione del Superessente con se stesso e la sua autodifferenziazione, ma poiché il Superessente è assoluto, cioè è tutto, allora il Logos è anche la relazione di tutto con il Superessente.

La prima relazione è il Logos nascosto (*λόγος ενδιάθετος*), la seconda è il Logos rivelato (*λόγος προφορικός*), la terza è il Logos incarnato o concreto.

Il primo Logos non può agire senza gli altri due, tutti e tre presuppongono ciò a cui l'Essente si rapporta, cioè l'essenza. Al primo Logos corrisponde l'altro o l'essenza come pura potenza o l'idea nella possibilità; al secondo Logos corrisponde l'idea pura nella realtà intelligibile; al terzo Logos corrisponde l'idea concreta o la Sofia²⁷¹.

L'Essente Assoluto si manifesta, e nella manifestazione, cioè nella relazione con il suo altro, esso è il Logos, ma come manifestazione, cioè nell'altro esso è l'idea. Manifestandosi l'Essente Assoluto, rimane se stesso o in sé, e in questa interna autoaffermazione si distinguono tre momenti, tre fasi della sua eterna esistenza. Nella prima fase, l'Essente Assoluto è nella sua assoluta indifferenza, il

²⁷⁰ "Всякую вещь по отношению к абсолютному первоначалу всего существующего можно познавать тройко: во-первых – в субстанциальном, коренном, первоначальном единстве со сверхсущим, то есть в чистой потенциальности или положительном ничто (в эн софе или Боге Отце); во-вторых – в различении от сверхсущего или в акте осуществления (в Логосе или сыне); и наконец, в-третьих—в свободном, то есть опосредственном единстве со сверхсущим (в Духе Святом)." (Ogni cosa, considerata in relazione al principio primo assoluto di tutto ciò che esiste, può essere conosciuta in tre modi diversi: in primo luogo nella sua unità sostanziale, radicale e originaria con il superessente, cioè nella pura potenzialità o nulla positivo (nell'En Sof o in Dio Padre); in secondo luogo, nella differenziazione dal superessente o nell'atto della realizzazione (nel Logos o nel Figlio), infine, in terzo luogo, nell'unità libera, cioè mediata, con il superessente (nello Spirito Santo) Ibidem, p.103.) Ibidem, p.375.

²⁷¹ "(...) первому или внутреннему Логосу, который в акте есть лишь саморазличение абсолютного, соответствует другое или сущность только как чистая потенция или идея в возможности (магия ли Майя); второму же или открытому Логосу соответствует другое как чистая идея, то есть в умопостигаемой действительности; наконец, третьему или конкретному Логосу отвечает и конкретная идея или София."((...) al primo Logos, o al Logos interiore che in atto è soltanto l'autodifferenziazione dell'assoluto, corrisponde l'altro o l'essenza solo come pura potenza o idea nella sua possibilità (magia o Maia); al secondo Logos espresso, corrisponde l'altro come pura idea, cioè nella realtà intelligibile; da ultimo, al Logos concreto o terzo Logos risponde appunto l'idea concreta o Sofia. Ibidem, p.104.) Ibidem, p.376.

primo logico della manifestazione, l'En Sof, il Dio Padre (Protodio); qui l'Essente e il suo altro e la loro relazione (essere) non si distinguono. Nella seconda fase, l'Assoluto come tale, in rapporto alla sua manifestazione, cioè si autodifferenzia da essa. Questo è il Logos nascosto. Nella terza fase, l'Assoluto è in relazione con se stesso come già manifestato, è cioè in relazione con la idea; è questo l'Essente Assoluto, manifestato o incarnato. Rimane se stesso e esiste come il Superessente, autoaffermandosi. Questo è lo Spirito Santo²⁷².

Le principali categorie: essente, essenza, essere, come concetti universali, necessariamente appartengono sia all'Assoluto, sia al Logos sia all'idea, ma secondo diversi gradi.

L'Assoluto come tale, propriamente detto, è prevalentemente *essente*, e viene dopo l'essenza e l'essere; come essente esso è lo Spirito, come essere esso è la volontà, come essenza esso è il bene.

Il *Logos* è prevalentemente l'essere, l'immaginazione (rappresentazione immaginata), ma anche è l'Essente, cioè l'Intelletto, l'essenza, la verità.

L'idea è prevalentemente l'essenza, quindi la bellezza, ma è anche l'Essente, quindi l'Anima e l'essere, il sentimento.

Essente, essenza, essere sono i concetti logici universali, necessariamente sono propri di tutto ciò che esiste, però in modo differente.

Il nesso di queste categorie con i tre principi primi (l'Assoluto, il Logos, l'idea) è duplice, a seconda del contenuto e della forma dell'esistenza. La determinazione del Logos o della idea secondo il contenuto, è la stessa determinazione dell'Assoluto secondo la forma²⁷³.

Per esempio, l'Intelletto, per quanto concerne il contenuto appartiene al Logos, e l'Anima all'idea, ma per quel che concerne la forma sono entrambi essenti, o specie dell'Essente, e si relazionano con l'Assoluto come tale, che è l'Essente nel senso proprio.

²⁷² Ibidem, pp.376-377.

²⁷³ "(...) между названными тремя началами и основными категориями, (...), есть двоякая связь: по содержанию и по форме существования, так что одно и то же определение, относящееся по содержанию к Логосу или идее, по форме своего существования относится к абсолютному и наоборот." ((...) fra tre principi di cui si è detto e le categorie fondamentali che sono state dedotte nel capitolo precedente c'è un duplice nesso: in base al contenuto e alla forma di esistenza, così che anche la stessa identica definizione, che per il contenuto si riferisce al Logos o all'idea, per la forma di esistenza si riferisce all'assoluto e viceversa.) Ibidem, p.377.

La volontà riguardo al contenuto appartiene all'Assoluto, il sentimento all'idea, mentre riguardo alla forma all'esistenza, ma come modi dell'essere appartengono insieme con l'immaginazione al Logos, che è l'essere nel senso proprio. E infine, le determinazioni del bene e della verità per il contenuto, il primo appartiene all'Assoluto, il secondo al Logos, entrambe per la forma dell'esistenza, insieme con la bellezza appartengono all'idea che è l'essenza nel senso proprio.

Il duplice rapporto delle dodici categorie (includendo le tre universali) tra loro e con i tre principi individuali si può riassumere nella seguente tabella:

1) ESSENTE <i>(Assoluto)</i>	2) ESSERE <i>(Logos)</i>	3) ESSENZA <i>(Idea)</i>
1) ASSOLUTO -- <i>SPIRITO</i>	<i>VOLONTÀ</i>	<i>BENE</i>
2) LOGOS -- <i>INTELLETTO</i>	<i>IMMAGINAZIONE</i>	<i>VERITÀ</i>
3) IDEA -- <i>ANIMA</i>	<i>SENTIMENTO</i>	<i>BELLEZZA.</i>

Il Superessente come tale è l'assoluta unità interna, dunque l'idea, come l'Assoluto manifestato, è unità realizzata, cioè l'unità nel tutto o nella molteplicità. Questo tutto già potenzialmente incluso nell'Assoluto, che è l'Unità-di-Tutto. Questa potenziale molteplicità si attualizza nel Logos, e quindi nell'idea essa dovrebbe di nuovo ritrovare la sua unità, ma come già in atto. In altre parole, il Superessente come tale è l'unità radicale o sostanziale dei molti, prima della loro manifestazione, l'idea è l'unità attuale dei molti già manifestati, il Logos è il principio della loro differenza²⁷⁴.

Lo Spirito, l'Intelletto e l'Anima sono molti, questi sono differenziati dal Logos nell'Assoluto, e ritrovano la propria unità nell'idea. L'idea è l'unità attuale

²⁷⁴ "так как абсолютное или всецелое по определению своему не может иметь вне себя ничего существенно иного, то его другое или идея может быть только тем же самым абсолютным, но лишь в форме инобытия, то есть положенное для себя или объективированное, сознание, так что мы имеем: абсолютное или проявленное для себя (идея) и самый акт его проявления (Логос)." (Siccome l'assoluto o ommitotale per la sua definizione stessa non può avere fuori di sé nulla di sostanzialmente diverso, è ovvio che il suo altro o idea può essere soltanto questo stesso assoluto, ma solo nella forma diversa di essere, cioè posto per sé, o oggettivato, e consapevolizzato,; in questo senso abbiamo l'assoluto o manifestato per sé (idea) e atto stesso della sua manifestazione (Logos) Ibidem, p.378.

dello Spirito, dell'Intelletto e dell'Anima, uniti nell'Assoluto e nell'idea, ma in modo differente. Sostanzialmente Spirito, Intelletto e Anima sono uniti nell'Assoluto, ma si differenziano nel Logos, e si uniscono attualmente nell'idea. Il loro essere differenziato dal Logos, cioè la volontà come essere dello Spirito, l'immaginazione come essere dell'Intelletto, e il sentimento come essere dell'Anima si chiama natura, o natura dell'Essente. Il Logos è la divinità nell'essere o nella natura, l'idea è la divinità nell'essenza o nell'oggetto dell'immaginazione.

L'unità di questi tre soggetti fondamentali nell'idea è triplice: in quanto il principio di questa unità può trovarsi nell'Assoluto nel senso proprio, oppure nel Logos, oppure, da ultimo immediatamente nell'idea stessa. Questa loro unità, realizzata nell'idea, ha un significato per l'Assoluto, uno per il Logos e un altro ancora per l'idea. Sappiamo già che il primo tipo di unità è il bene, il secondo è la verità e il terzo è la bellezza. Solo la verità come unità teoretica o logica viene pensata, il bene in quanto tale voluto, mentre la bellezza in quanto tale è sentita. L'unità perfetta consiste nel fatto, che quella stessa identica cosa, e cioè l'idea viene pensata come verità, voluta come bene e sentita come bellezza, così che queste tre determinazioni non sono delle essenze singoli qualsiasi, ma solo tre forme o modi in cui si rivela per i diversi soggetti la stessa identica cosa e cioè l'idea, in cui abita appunto tutta la pienezza della Divinità²⁷⁵.

Siccome l'idea nel modo dell'essere della verità è l'unità pensata dei soggetti, il contenuto di quest'idea dipende dalle specifiche proprietà di questi soggetti e dalle loro differenze pensate. Se in genere il principio delle differenze è il Logos, allora il soggetto immediato è l'Intelletto, cioè l'Intelletto determinato dal Logos, si differenzia da se stesso e dagli altri soggetti, e queste differenze si uniscono nell'idea. D'altra parte, l'Intelletto determinato dal Logos pone le differenze proprio perché si presuppone la loro unità nell'idea, in quanto l'idea è l'unità potenziale indeterminata. In questo modo, l'eterno processo logico, che determina la verità, è la interrelazione e l'interazione tra il Logos e l'idea per mezzo dell'Intelletto²⁷⁶.

²⁷⁵ VLADIMIR SOLOV'EV, *La conoscenza integrale*, Op.cit., p.107.

²⁷⁶ "Логос определяет идею посредством ума. Но с другой стороны, обусловленный Логосом ум полагает различия только в виду их единства в идее, то есть идея, как еще неопределенное потенциальное единство, представляется уму в его различающей деятельности, и в этом смысле он определяется уже идеею. Таким образом, этот вечный логический процесс, кототрым определяется истина, есть взаимоотношение или взаимодействие Логоса и

2.3.3.5. *Categorie dell'idea.*

L'intelletto eterno pensa l'idea nella forma logica della verità. Alla nostra ragione individuale, che nella sua autoaffermazione, genera soltanto il pensiero razionale e astratto, l'idea o l'essenza, cioè l'Essente come oggetto, si manifesta soltanto come concetto astratto. La nostra ragione nella sua particolarità è un fenomeno particolare in mezzo agli altri fenomeni. Il mondo per la nostra ragione è indipendente e oggettivo. Perciò questa deve sottomettersi alle leggi oggettive del mondo, in quanto non produce la verità, ma deve cercarla. La verità è indipendente dalla ragione umana, esiste prima della ragione, e neanche si dà ad essa nella purezza della conoscenza, ma soltanto attraverso i fenomeni, condizionata sia dall'essere empirico proprio, sia dall'essere empirico delle cose. Quindi il primo compito della ragione umana consiste nel separare l'idea dalla mescolanza empirica, astrarla, ma ciò si può fare soltanto, astraendola come forma senza la realtà effettiva, dal contenuto, cioè nel concetto²⁷⁷. Il contenuto, invece, si dà nell'intuizione mistica dell'idea stessa.

L'idea come verità, in quanto è unità pensata, presuppone anche le differenze pensate. La necessità delle differenze ci dà l'elemento negativo nella attività produttiva dello Intelletto primo. La vera unità presuppone che ci sia una polarità degli elementi dello stesso genere, cioè la loro reciproca negazione. Allora

идеи посредством ума." (Il Logos determina l'idea attraverso l'intelletto. Ma per un altro verso, l'intelletto determinato dal Logos pone le differenze solo in vista della loro unità nell'idea: l'idea, cioè, come unità potenziale ancora indeterminata, viene rappresentata all'intelletto nella sua attività di differenziazione, e in quanto senso esso è già determinato dall'idea. Così, questo eterno processo logico, dal quale è determinata la verità, è l'interrelazione o l'interazione del Logos e dell'idea attraverso l'intelletto. Ibidem, p.107.) *Начала цельного знания*, Op.cit., p. 380.

²⁷⁷ "Идея в форме истины уже पहले его самого и при том ему, поскольку он связан с эмпирическим бытием конкретного лица, эта идея не дается непосредственно в своей чистоте, а смешанная с вторичным производным эмпирическим бытием вещей, подчиненным множеству других условий помимо чистого мышления, и, следовательно, первая задача нашего ума состоит здесь в том, чтобы отделить идею от эмпирической примеси, снять или отвлечь ее; но очевидно, снять или отвлечь ее можно только как форму без подлежательной действительности, или только как понятие." (L'idea nella forma della verità viene già di per sé prima di essa (la ragione umana) e inoltre, in quanto è legata con l'essere empirico di una persona concreta, questa idea non si dà immediatamente nella purezza, ma solo mescolata con l'essere empirico secondario e prodotto delle cose, un essere che, a parte è soggetto al pensiero puro, e soggetto anche ad una grande quantità di altre condizioni; in questo senso il primo compito della nostra ragione consiste qui nel dovere separare l'idea dalle mescolanze empiriche, di astrarla o di ricavarla; ma è evidente che la si può ricavare o astrarre solo come forma senza realtà soggiacente o solo come concetto.) Ibidem, p.381.

tutte le determinazioni dell'idea sono duplici o polari, di queste l'idea stessa ne costituisce il fondamento come terzo termine che unisce, sussume i contrari. "In questo senso, lo sviluppo logico dell'idea intelligibile obbedisce alla legge generale di ogni sviluppo, secondo cui la differenziazione e la specificazione delle parti e degli elementi singoli, che costituisce il secondo fondamentale momento dello sviluppo, non prosegue all'infinito (...) si trasforma invece in una nuova unità differenziata, che costituisce appunto lo scopo dello sviluppo."²⁷⁸

In altre parole, l'Intelletto originario determina l'idea, attraverso la differenziazione dei contrari polari che poi trovano la propria unità nell'idea stessa. Lo sviluppo dialettico delle determinazioni relative dell'idea è la parte principale della logica organica, siccome lo sviluppo dell'idea, ovvero la sua autonegazione e la sua l'autoaffermazione nell'unità, interessa nel modo più immediato la nostra conoscenza. Solov'ev elenca tre categorie principali dell'idea: *esistente*, *organismo* e *persona*. Ognuna di queste determinazioni presuppone i suoi due contrari, che a loro volta si sintetizzano in una nuova unità. Così l'idea si manifesta in tutto in 27 categorie, ciascuna delle quali rappresenta una verità particolare, che si fa conoscere nella nostra conoscenza mistica.

Solov'ev lasciò lo sviluppo dialettico di queste categorie, per il seguente volume del suo libro "*I principi filosofici della conoscenza integrale*", il quale non fu mai scritto.

²⁷⁸ "Таким образом, логическое развитие умпостигаемой идеи повинуетса общему закону всекого развития, по которому выделение и обособление отдельных частей и элементов, составляющее второй главный момент развития, не продолжается бесконечно (ибо тогда не было бы никакого развития, а только распадение), но переходит в новое дифференцированное единство, которое и составляет цель развития." Ibidem, p.382. (...) l'intelletto originario, in forza della sua autonegazione o in quanto determinato dal Logos divino, pone un limite alla propria attività negativa e, accordandola con la volontà del bene assoluto e con il sentimento della bellezza assoluta, riconduce le proprie determinazioni all'unità assoluta di tutto, che è appunto la verità in senso proprio o l'idea come verità, poiché tutte le idee o verità particolari sono tali nella misura in cui costituiscono i gradini necessari per la realizzazione della verità nella 'unità di tutto, o l'idea logica". *La conoscenza integrale*, Op.cit., p.109.

2.4. Il sapere integrale o teosofico come articolazione del Principio fondante.

Nel complesso della visione unitaria dell'universo di Solov'ev, la dimostrazione dell'esistenza del Principio Assoluto, le riflessioni sulla sua natura e sul suo processo dialettico interno, avevano uno scopo preciso: quello di formulare, sulla base del principio dell'unità di tutto un unico sistema del sapere integrale ovvero la teosofia. Questa doveva interamente inglobare tutto ciò che l'umanità ha creato nei secoli del suo sviluppo storico, vale a dire, tutta la più eminente esperienza culturale: artistica, scientifica, filosofica e teologica. Proprio questa fu la meta finale del filosofo russo: "Il compito futuro: dare al contenuto eterno del cristianesimo una forma, che gli corrispondesse, cioè una forma assolutamente ragionevole. Per questo sarà necessario usare tutto ciò che fu elaborato negli ultimi secoli dalla ragione umana: occorrerà assimilare tutti i risultati universali dello sviluppo scientifico (...)"²⁷⁹. Tutto quanto il sapere dell'umanità doveva, secondo l'intenzione di Solov'ev, essere integrato nell'unità di tutto, poiché tutte le parti integranti della teosofia sono nient'altro che il dispiegamento dialettico dell'Essente Assoluto Trinitario. Questi attraverso il Logos pone l'Idea del tutto (o l'essenza del tutto), che a sua volta discendendo, si incarna nell'essere concreto molteplice, ma conserva la sua assoluta unità attraverso lo sviluppo ascendente creativo dell'essente assoluto diveniente, il quale ritorna egli stesso e fa ritornare tutta la natura all'unità dell'Idea, e per mezzo di essa si riunisce nella sintesi eterna con il Logos, quindi con l'Essente Assoluto che è il Principio e la Fine.

Le prime due opere di Solov'ev, *I principi filosofici della conoscenza integrale* e *La critica dei principi astratti*, dovevano essere una specie di introduzione ad un'opera molto più ampia, che, nell'intenzione dell'autore, doveva contenere un sistema completo del sapere integrale dell'umanità, basato sull'unico principio dell'unità di tutto, appunto, la *teosofia*. Questa, come la immaginava Solov'ev doveva essere, un sistema del sapere vero, "basato sulla conoscenza

²⁷⁹ "Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую, соответствующую ему, т.е., разумную безусловно, форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработало за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития", In: *Письмо к К. Романовой, от 2 августа 1873 года*, in: *Письма*, Op.cit., vol.III, p. 89.

mistica delle cose divine, la teosofia, per mezzo del pensiero razionale, la collega con la conoscenza empirica delle cose naturali, rappresentando così una sintesi omnicomprensiva di teologia, filosofia razionale e scienza positiva"²⁸⁰. Come abbiamo visto però, Solov'ev restò fermo nel suo proposito. In entrambe le sue opere giovanili, egli formula soltanto il Principio Assoluto e la sua dialettica, spiegando il nesso tra questo principio e la conoscenza umana. Invece, in quanto alla teosofia, Solov'ev abbozza in modo estremamente schematico, gli orientamenti, in direzione dei quali il suo ragionamento intendeva muoversi per completare il suo sistema.

Nella *Critica dei principi astratti*, dove lo scopo principale di Solov'ev fu di dimostrare la falsità dei principi della filosofia occidentale, egli accenna soltanto nell'ultimo paragrafo dell'opera, a come avrebbe dovuto essere la vera conoscenza teosofica, riferendosi alla teologia tradizionale e dimostrando i limiti di quest'ultima. Nei *Principi filosofici della conoscenza integrale*, dedica i primi due capitoli alla questione del sapere teosofico in generale, in questi formula: oggetto, scopo, materia e forma, causa efficiente del sapere integrale, ma poi si sofferma esclusivamente sulla parte metafisica o "logica" di questo sapere, cioè sulla formulazione del Principio Assoluto, che ne è il fondamento. Anche se in queste due opere il sapere integrale viene presentato in modo molto schematico, senza difficoltà si può intravedere, nella formulazione delle parti integranti della teosofia, l'articolazione del principio fondante di tutto il sapere.

Quando Solov'ev inizia *I principi filosofici* ponendo domande di tipo esistenziale sullo scopo e sul senso della vita umana, lo fa perché ciò gli permette, attraverso l'analisi dell'attività umana, di mostrare che alla base di tutto si trova il Principio Assoluto, che dà quello scopo e quel senso a tutte le sfere della vita.

Nei *Principi filosofici* Solov'ev parte dal concetto di sviluppo dell'umanità intera verso un scopo che fa dell'umanità un unico organismo vitale e si sviluppa secondo la natura umana, cioè secondo i tre modi di essere dell'uomo: volontà, intelletto, e sentimento, che tendono verso l'oggetto obiettivo ossia verso il bene

²⁸⁰ "Этим образуется система истинного знания, или свободной теософии, основанной на мистическом знании вещей божественных, которое она, посредством рационального мышления связывает с эмпирическим познанием вещей природных, представляя таким образом, всесторонний синтез теологии, рациональной философии и положительной науки". In: *Критика Абстрактных начал*, Op.cit. p.X.

oggettivo, la verità oggettiva, la bellezza oggettiva²⁸¹. Vediamo già nelle prime formulazioni le tre categorie dell'idea: la verità oggettiva, il bene oggettivo, e la bellezza oggettiva, che sono tali perché determinati, in quanto essenza, dal Logos. Le tre categorie dell'idea a loro volta determinano i tre relativi modi di essere dell'uomo: intelletto, volontà e sentimento, che corrispondono alle tre determinazioni dell'essere, e che relazionano il soggetto conoscente, volente e senziente verso l'oggetto conosciuto, voluto e sentito, ossia l'idea.

Solov'ev trasferisce le categorie, appartenenti alla natura umana, all'umanità presa nel suo insieme, che per lui rappresenta un unico organismo vivente. E come nel caso di un singolo uomo, anche nello sviluppo dell'umanità, la relazione di ognuno dei tre modi d'essere verso il suo oggetto obiettivo si manifesta anche a tre livelli. Così la volontà come principio della vita sociale raggiunge il bene oggettivo nella relazione degli uomini verso la natura o il mondo materiale, fonda così la società economica, che è elemento empirico o molteplice; la stessa volontà che nella relazione degli uomini tra loro forma la società politica, trova l'elemento formale dell'unità, e poi nella relazione degli uomini con il Trascendente, regolata dalla Chiesa, si eleva nell'unità di tutto alla società spirituale.

Quindi il primo livello della relazione ha un significato materiale, ed è il fondamento esteriore, il secondo livello rappresenta l'aspetto formale, ed è il mezzo per raggiungere il bene oggettivo, e infine il terzo livello ha il significato dell'unità

²⁸¹ "(...) основные формы обще-человеческой жизни должны иметь свой источник в началах, определяющих самую природу человека. Природа человека как такого представляет три основные формы бытия: чувство, мышление, деятельную волю; каждая из них имеет две стороны – исключительную личную и общественную. (...) только такое чувство, которое стремится закрепить свое непосредственное состояние объективным его выражением, только такое мышление, которое стремится к определенному предметному содержанию, только такая воля, которая имеет в виду определенные общие цели; другими словами – чувство, имеющее своим предметом *объективную красоту*, мышление, имеющее своим предметом *объективную истину* (следовательно мышление познающее, или знание), и воля, имеющая своим предметом *объективное благо*." ((...) le forme fondamentali della vita umana della vita umana universale devono avere la propria fonte nei principi che determinano la natura stessa dell'uomo. La natura dell'uomo in quanto tale consta di tre fondamentali modi di essere; il sentimento, il pensiero e la volontà agente; ciascuno di essi ha, a sua volta, due aspetti, quello esclusivamente personale e quello sociale. (...) Soltanto un sentimento che tenda a fissare il proprio stato immediato con una sua espressione oggettiva, soltanto un pensiero che tenda ad un contenuto oggettivo determinato, soltanto una volontà che abbia in vista fini generali precisi: in altre parole, un sentimento che abbia come proprio oggetto la *bellezza oggettiva*, un pensiero che abbia come proprio oggetto la verità oggettiva (cioè il pensiero conoscente o conoscenza), e una volontà che abbia come proprio oggetto *il bene oggettivo*. *I principi filosofici*, Op.cit., p.8.) *Философские начала*, pp.256-257.

di tutto, ed è lo scopo della relazione della volontà verso il bene²⁸². Il principio dell'unità di tutto articolato nella vita della società, nel suo modo d'essere relativo della volontà verso il bene, si esprime così nella sfera dell'attività pratica.

L'intelletto nella relazione con l'oggetto obiettivo o con la verità si determina anch'esso in tre modi, come l'insieme dell'esperienza sensibile, quindi molteplice e materiale, e dell'unità formale del pensiero che si sussumono nella conoscenza dell'assoluto, cioè nell'unità di tutto. Nella relazione con la verità materiale si determina come conoscenza del contenuto empirico, o scienza positiva ed è il fondamento materiale di ogni conoscenza; il punto di partenza, dunque, di tale conoscenza è il fatto reale. Nella relazione dell'intelletto con la verità formale, questo viene determinato dai principi comuni, la relazione quindi, è rappresentata come filosofia astratta. L'oggetto di tale conoscenza è l'idea universale che dà così la forma ideale alla conoscenza integrale. Infine, nella relazione con l'oggetto primo o la realtà assoluta, l'intelletto si determina come teologia. L'oggetto di tale conoscenza è l'Essente Assoluto dal quale la conoscenza stessa riceve il suo contenuto e che è lo scopo supremo del sapere umano²⁸³.

In questo modo, la verità autenticamente oggettiva, che è lo scopo della nostra conoscenza, non si dà in se stessa né nella realtà contingente, su cui si basa la scienza positiva, e può presentarsi come l'illusione sensibile, né nella ragione

²⁸² "Таковы три основные формы общественного союза, проистекающего из существенной воли человека или из его стремления к объективному благу. Очевидно, что первая ступень – общество экономическое – имеет значение материальное по преимуществу, вторая – общество политическое – представляет преимущественно формальный характер и, наконец, третья – общество духовное – должно иметь значение всецелое и абсолютное; первая есть внешняя основа, вторая – посредство, только третья есть цель." (Queste sono le tre forme fondamentali di organizzazione sociale che derivano dalla volontà essenziale dell'uomo o dalla sua tendenza al bene oggettivo. È evidente che il primo grado – la società economica – ha un significato soprattutto materiale, che il secondo – la società politica – ha un carattere soprattutto formale, e che il terzo – la società spirituale – deve avere un significato onnitotale o assoluto; il primo è il fondamento esteriore, il secondo è il mezzo, e soltanto il terzo è il fine. Ibidem, p.10) Ibidem, p.259.

²⁸³ "Круг знаний, в котором преобладает эмпирическое содержание и главный интерес принадлежит материальной истинности, образует так называемую положительную науку; знание, определяемое главным образом общими принципами и имеющее в виду преимущественно отвлеченную философию; наконец, знание, имеющее своим первым предметом и исходною точкой абсолютную реальность, образует теологию. В положительной науке центр всего есть реальный факт, в отвлеченной философии – общая идея, в теологии – абсолютное существо." (Il complesso di conoscenze nel quale prevale il contenuto empirico e l'interesse principale è rivolto alla veridicità materiale costituisce la cosiddetta scienza positiva; la conoscenza che è determinata fondamentalmente dai principi generali e cerca innanzitutto la perfezione logica o la veridicità formale costituisce la filosofia astratta; da ultimo, la conoscenza che ha come suo primo oggetto e punto di partenza la realtà assoluta costituisce la teologia. Ibidem, p.10.) Ibidem, pp.259-260.

pura, su cui si basa la filosofia astratta, e può presentarsi come pura forma soggettiva. Quindi è evidente che la verità autentica si determina in modo indipendente dalla realtà contingente e dalla nostra ragione, ma dall'Essente Assoluto, Principio Assoluto, che è l'oggetto della teologia²⁸⁴.

L'ultimo modo di essere della natura umana, il sentimento, quando riceve l'espressione della bellezza dell'oggetto universale, a sua volta, si determina sotto tre aspetti: il primo, come creatività materiale, quando l'idea della bellezza serve per gli scopi utilitaristici, e si esprime nell'arte tecnica, il cui rappresentante più alto è l'architettura. Il secondo, come creatività estetica, quando il sentimento creativo cerca la forma estetica, la forma della bellezza, che si esprime nelle immagini ideali delle belle arti: scultura, pittura, musica e poesia²⁸⁵. Il terzo, come creatività estatica o ispirata, vale a dire, la creatività mistica, quando la creatività del sentimento umano, relazionandosi con la bellezza vera e trascendentale – si esprime nella mistica.

È evidente, che tutte le tre sfere dell'attività umana, sono nient'altro che espressione di un unico principio dell'unità di tutto. Questo principio penetra in modo assoluto tutto il nostro essere. Questo si vede molto chiaramente dalla sinossi che propone Solov'ev, dove riassume tutto ciò che egli aveva detto in precedenza. La mistica nella sfera della creatività occupa lo stesso posto, che la teologia e la società spirituale occupano nelle relative sfere, allo stesso modo come le belle arti, secondo il proprio carattere formale sono analoghe alla filosofia e alla società politica, e infine, l'arte tecnica corrisponde alle scienze positive e alla società economica.

²⁸⁴ "Таким образом, если настоящая объективная истина, составляющая цель нашего познания, не дается сама по себе ни внешне наблюдаемую реальностью, на которую опирается положительная наука, и которая однако может оказаться лишь чувственной иллюзией, если далее она не дается и чистым разумом, на котором основывается отвлеченная философия и который может оказаться лишь субъективной формой, то очевидно, что эта настоящая истина должна определяться независимым от внешней реальности и от нашего разума абсолютным первоначалом всего существующего, что и составляет предмет теологии."(In questo senso, se l'autentica verità oggettiva, che costituisce lo scopo della nostra conoscenza, non è data di per sé stessa né dall'osservazione della realtà esterna, che è il fondamento della scienza positiva e che però può risultare nulla più che un'illusione dei sensi, né dalla pura ragione che il fondamento della filosofia astratta e che però può rivelarsi nulla più che una forma soggettiva, ne consegue con evidenza che questa verità autentica deve essere determinata dal principio primo assoluto di tutto ciò che esiste, principio che non dipende né dalla realtà esteriore né dalla nostra ragione e che costituisce appunto l'oggetto della teologia. Ibidem, p.11.) Ibidem, p.260.

²⁸⁵ Ibidem, p.262.

Questa corrispondenza Solov'ev presenta nella seguente sinossi²⁸⁶:

I	II	III
Sfera della creatività	Sfera del sapere	Sfera dell'attività pratica
<i>Il fondamento soggettivo:</i> sentimento; <i>il principio oggettivo:</i> la Bellezza.	<i>Il fondamento soggettivo:</i> pensiero <i>il principio oggettivo:</i> la Verità	<i>Il fondamento soggettivo:</i> volontà <i>il principio oggettivo:</i> il Bene
<i>1° grado assoluto:</i> mistica	teologia	società spirituale (Chiesa)
<i>2° grado formale:</i> belle arti	filosofia astratta	società politica (Stato)
<i>3° grado materiale:</i> arte tecnica	scienza positiva	società economica.

Il principio dell'unità di tutto si trova sia all'interno di ogni sfera, cioè nel rapporto tra il soggetto (essente diveniente) con l'oggetto (idea), sia nel rapporto tra le sfere stesse. Per esempio, nel rapporto del sentimento (essere) del soggetto senziente (essente) con l'oggetto come bellezza (essenza), che già di per sé rappresenta l'unità di tutto, si articola nella produzione degli atti materiali (elemento molteplice o materiale) che insieme con le belle arti (elemento formale) si elevano nell'unità di tutto della mistica, che sussume ambedue gli elementi nella suprema l'Unità- di- Tutto. Lo stesso si può dire rispetto al rapporto tra le sfere. Dove la sfera dell'attività pratica insieme con la sfera del sapere si uniscono nell'unità di tutto della creatività.

Tutte e tre queste sfere dell'essere dell'uomo secondo la legge dello sviluppo devono passare attraverso tre fasi o tre momenti del loro sviluppo. Come nel Principio Assoluto si pone necessariamente il momento negativo, cioè esiste la necessità della contrarietà col suo altro, la stessa necessità deve trovarsi anche durante lo sviluppo storico delle sfere dell'attività umana. Nella prima fase esse si trovano nello stato d'indifferenza o mescolanza, la distinzione del loro stato

²⁸⁶ Ibidem, p.264.

d'essere esiste soltanto potenzialmente, per questo è necessario che esse oltrepassino il secondo momento, quando tutti i gradi d'essere negano il loro principio supremo, tendendo alla libertà, per unirsi poi liberamente nella suprema Unità-di-Tutto²⁸⁷. Così la mistica nell'intrinseca unità con le belle arti e con l'arte tecnica formano un'unità organica o la *libera teurgia* o la *creatività integrale*. La teologia in armonia con filosofia e scienza formano la *libera teosofia* o il *sapere integrale*. Analogamente, la società spirituale o la Chiesa nell'intrinseca unione con le società politiche e economiche, formano l'organismo unico – la *libera teocrazia* o la *società integrale*²⁸⁸.

Quindi, la risposta alla domanda, posta all'inizio, sullo scopo della vita umana è la seguente: il fine ultimo dello sviluppo dell'umanità è la creazione di un'organizzazione universale comune nella forma della creatività integrale ovvero la libera teurgia, del sapere integrale ovvero della libera teosofia e della società integrale ovvero della libera teocrazia. La moralità oggettiva dell'uomo, del suo agire, consiste proprio nel mettersi al servizio libero e consapevole di questo scopo comune, identificando la propria volontà personale con quella comune. Quest'identificazione e la liberazione dell'uomo è inevitabile, quando egli diventa consapevole della verità dell'idea²⁸⁹.. "Conoscete la verità e la verità vi farà liberi"

Delle tre sfere della vita umana la teurgia e la teocrazia non dipendono dalla volontà e dall'agire dei singoli individui, ma dallo sviluppo della comunità intera. Un uomo può agire come vero soggetto, unicamente nella sfera della teosofia,

²⁸⁷ Ibidem, p.265.

²⁸⁸ Ibidem, pp.286-287

²⁸⁹"(...) ответ на поставленный нами вначале вопрос о цели человеческого существования: она определилась как образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества или свободной теургии, цельного знания или свободной теософии и цельного общества или свободной теократии. Настоящая объективная нравственность состоит для человека в том, чтобы служил сознательно и свободно этой общей цели, отождествляя с нею свою личную волю, а это отождествление, которое есть вместе с тем освобождение человека, неизбежно совершится, когда он действительно сознает истинность этой идеи." (Abbiamo così una risposta alla domanda che avevamo posto all'inizio circa lo scopo dell'esistenza umana: essa 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. Per l'uomo la vera moralità oggettiva consiste nel servire liberamente e coscientemente questo scopo comune, riconoscendolo identico alla propria volontà personale, e questa identificazione, che nello stesso tempo è la liberazione dell'uomo, si realizza inevitabilmente quando l'uomo riconosce realmente la verità di questa idea. Ibidem, pp.33-34.) Ibidem, p.289.

poiché proprio dalla consapevolezza individuale dell'idea, ricomincia la propria realizzazione nella teurgia e nella teocrazia comune²⁹⁰.

Per cui è fondamentale, all'inizio, erigere un sistema del sapere integrale, basato su un unico principio, che permetterà di ricondurre tutti i modi di essere della natura umana all'unità di tutto. L'uomo conoscendo l'idea, come verità, la realizza poi attraverso l'attività pratica, nella creatività mistica. Poiché conoscere l'idea, come oggetto vero è il primo grado nel processo di riunione con tutto, è necessario per prima cosa, analizzare la sfera del sapere. Questa a sua volta è un'unità di tutto il sapere, appunto integrale, che include la conoscenza empirica con l'unità formale della filosofia razionale nell'unità del sapere teosofico, e che fornisce a sua volta, lo studio dei principi primi, veri e positivi dei primi due, i quali sono i criteri della nostra conoscenza sia razionale che pratica. Proprio da questa domanda Solov'ev inizia *La critica dei principi astratti*, ponendo l'iniziale domanda esistenziale: la contraddizione della vita e della coscienza umana. L'esistenza come tale pone l'uomo di fronte ad una continua scelta, tra ciò che è e ciò che deve essere, tra ciò che si deve e ciò che non si deve. L'interesse essenziale della vita umana è poter distinguere tra il bene e il male, tra la verità e la falsità etc. Nei tre principali ambiti dell'umana esistenza, ossia nella sfera morale o pratica, nella sfera teoretica o conoscitiva, infine nella sfera estetica o creativa, noi distinguiamo ciò che è debito ad essere da ciò che non è debito ad essere. Per qualunque persona, una conoscenza normale o debita è quella che ha come suo oggetto e contenuto – la verità, comportamenti e azioni debiti quelli che hanno come proprio oggetto – il bene; e infine opere d'arte debite, quelle che hanno come oggetto – la bellezza²⁹¹.

²⁹⁰ "(...) из трех общих сфер нормального человеческого бытия, две, именно: свободная теurgia и свободная теократия, подлежат в своем образовании и развитии таким особым условиям, которые не находятся ни в какой прямой зависимости от воли и деятельности отдельного лица, которое само по себе здесь бессильно, не может ни начать, ни ускорить нормального образования. Только в одной сфере – свободной теософии или цельного знания – отдельный человек является настоящим субъектом и деятелем, и здесь личное сознание идеи есть уже начало ее осуществления." (di queste tre sfere generali dell'essere umano normale – e precisamente, la libera teurgia e la libera teocrazia – nella loro formazione e nel loro sviluppo sono soggette a condizioni che per loro caratteristiche particolari escludono qualsiasi dipendenza diretta dalla volontà e dall'attività della persona singola, che di per se stessa qui è impotente e non può né dare inizio né accelerare il processo di formazione. Solo una sfera – quella della libera teosofia o della conoscenza integrale – il singolo uomo può essere realmente soggetto e attore di questo processo, e qui la coscienza personale dell'idea è già il principio della sua realizzazione. Ibidem p.34.)Ibidem, pp.289-290.

²⁹¹ *Критика отвлеченных начал*, Op.cit., p.5.

Ma la questione è: cosa è la verità, il bene, la bellezza? Evidentemente dobbiamo avere un criterio, grazie al quale saremo in grado di giudicare se una conoscenza è vera, se un'azione è buona, se un'opera d'arte è bella. Conoscere il criterio supremo è conoscere il principio supremo della verità, del bene e della bellezza. Quindi è evidente la necessità di conoscere il Principio Supremo della conoscenza e la relazione del nostro pensiero verso questo principio, che ci permette di determinare il valore morale delle azioni nell'agire pratico, oppure di determinare il valore estetico delle opere d'arte nell'attività creativa. E' evidente inoltre che i principi supremi non possono essere molteplici, ma deve esistere un unico principio che contenga in se tutti gli altri principi in una unità intrinseca, in virtù del principio dell'unità di tutto²⁹².

Dopo aver analizzato tutti i principi così detti astratti, e dopo aver dimostrato la loro falsità, come abbiamo già visto, Solov'ev deduce da tutto ciò l'esistenza di un altro principio positivo, l'unico capace di mantenere l'unità di tutto, l'Essente Assoluto, che si conosce grazie ad un insieme di approcci immediati e certi dell'intuizione mistica ossia dell'immaginazione, della fede e della creatività, che rappresentano un unico triplice atto della fede. Poiché la filosofia razionale e la scienza empirica si occupano dei principi negativi, deve esistere un'altra scienza autentica, che studia il Principio Assoluto.

Secondo la visione di Solov'ev, questa scienza dei principi non può essere dello stesso tipo della teologia tradizionale poiché quest'ultima ormai non è più capace d'avere lo stesso ruolo, proprio perché deficiata nella spiegazione di tutto nella sua unità. In altre parole, nel suo insieme la teologia tradizionale deve essere considerata anche questa astratta, giacché non si basa sul principio dell'unità di tutto, ma tralascia l'aspetto empirico della conoscenza, si basa soltanto sui dati della fede, che sono estranei, almeno secondo la forma, all'esperienza empirica, quindi razionale, allora questi dati di fede sono astratti²⁹³, nel senso che sono separati, presi astrattamente. Per di più, la teologia tradizionale è priva di due qualità che entrano nella definizione completa della verità, cioè essa esclude la libertà della relazione tra ragione e contenuto religioso e d'altro canto rifiuta il libero sviluppo razionale di questo contenuto, per questo non è capace di realizzare il suo

²⁹² Ibidem, p.7.

²⁹³ Ibidem, p.347.

contenuto nel materiale empirico della conoscenza²⁹⁴. Queste sono le ragioni per cui la teologia tradizionale definisce la verità, soltanto come dogma della fede, e si trasforma in un dogmatismo astratto²⁹⁵. Siccome la preoccupazione principale di Solov'ev fu la rinnovazione della teologia, per attuarla, a suo avviso, era innanzitutto necessario liberarla dal dogmatismo astratto, con lo scopo, da una parte, di introdurre le verità religiose nella forma del pensiero libero e razionale, dall'altra di realizzarla nei dati della scienza sperimentale. Era quindi indispensabile creare un legame intrinseco della teologia con la filosofia e la scienza, per avere come risultato l'organizzazione di tutta la conoscenza vera in un sistema completo, libero, scientifico – la *teosofia*²⁹⁶. Perciò il Principio Supremo della conoscenza come oggetto della conoscenza integrale o della libera teosofia, deve essere analizzato come essente in se stesso, in secondo luogo nella sua relazione con la realtà empirica del mondo oggettivo e soggettivo, di cui egli è il Principio Assoluto. Da qui si possono dedurre le tre parti del sistema teosofico. Poiché già nell'oggetto stesso ci vengono dati due elementi ossia il Principio Assoluto originante e la realtà originata da lui, questi due elementi possono essere considerati sotto tre aspetti: nell'unità immediata, nella sua contrapposizione, nell'attuale differenziata sintesi.

Si distinguono così tre scienze teosofiche: la logica organica, la metafisica organica, l'etica organica²⁹⁷. Dunque, è nuovamente il principio dell'unità di tutto ad articolarsi nelle tre parti del sapere integrale: la *logica organica*, che studia il Principio Assoluto nelle sue categorie universali e necessarie, ed è questo il

²⁹⁴ "Если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться только как факты опыта, то она точно так же не может определяться как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем и другим и третьим". (Se la verità non può essere determinata soltanto come pensiero della ragione, se essa non può essere determinata soltanto come fatto dell'esperienza, essa allo stesso modo non può essere determinata soltanto come dogma della fede. La verità, secondo il suo stesso concetto, deve essere e uno e altro e terzo.) Ibidem, p.350.

²⁹⁵"Отрицательное отношение разума и науки к религиозному знанию оправдывается отвлеченно-догматическим характером самой теологии, противоречащим абсолютному значению религиозной истины." (Il rapporto negativo della ragione e della scienza verso il sapere religioso si giustifica con il carattere astratto-dogmatico della stessa teologia, che contraddice il significato assoluto della verità religiosa.) Idem..

²⁹⁶"Такая связь этих трех элементов может быть достигнута, если в нашем действительном бытии начало божественное посредством начала человеческого осуществляется или реализуется в элементах природных как своей материи."(Tale legame tra questi tre elementi può essere raggiunto, se il principio divino per mezzo del principio umano si realizza nel nostro essere effettivo ossia se si realizza negli elementi naturali come nella sua materia.) Ibidem, p.351.

²⁹⁷ *Философские начала цельного знания*, Op.cit., p.308.

momento dell'unità assoluta; la *metafisica organica*, che studia il Principio Assoluto come ponente fuori di sé la realtà finita – il momento della differenziazione; l'*etica organica*, che studia il Principio Assoluto come la propria riunione con il mondo finito nell'attuale e sistematica unità. La logica organica è la disciplina fondamentale nella scienza teosofica, perché analizza i principi delle altre due parti della teosofia. In questo senso la logica organica si distingue dalla metafisica e dall'etica organica, in quanto a principio e metodo, conservando con loro il comune oggetto, scopo, materia, forma, e la causa efficiente della conoscenza teosofica²⁹⁸.

L'oggetto della teosofia è veramente essente, *ὄν τῶς ὄν, das wahrhaft Seiende*, nella sua espressione oggettiva o nell'*idea*. L'idea si dà nella conoscenza mistica, e include la realtà primaria e assoluta dell'Essente, che si sviluppa (si esprime) nell'idea della ragione (razionale), e nelle idee della natura (fatti empirici)²⁹⁹. Lo scopo della teosofia non è semplicemente il sapere per il sapere, ma la liberazione dal contingente per mezzo dell'unione intima con ciò che esiste per sé, il quale per sua propria essenza è libero dal contingente esterno³⁰⁰. In altre parole, l'uomo diventa veramente libero, dal momento dell'intrinseca unione con il veramente essente, e cioè nella vera religione o nel mondo assoluto e trascendente.³⁰¹ Il *materiale* della conoscenza integrale, teosofica è dato

²⁹⁸ Ibidem, p. 309.

²⁹⁹ "(...) если сущее имеет действительность безусловную и есть абсолютное, т.е. всецелое, то оно не может исключить никакого содержания, следовательно ни содержания нашего разумного мышления, ни содержания наших опытов, а потому свободная теософия, основываясь (...)на безусловной непосредственной действительности сущего, признает и познает развитие этой действительности в идеях разума и в идея природы, захватывая таким образом и то, что есть объективного в рационализме и эмпиризме."(se l'essente ha una realtà assoluta ed è appunto assoluto, cioè onnitotale, ne consegue che esso non può escludere nessun contenuto, e quindi, né il contenuto del nostro pensiero razionale, né il contenuto delle nostre esperienze, ed è appunto per questo, allora, che la libera teosofia, fondandosi insieme col misticismo sull'assoluta realtà immediata dell'essente, riconosce e conosce lo sviluppo di questa realtà nelle idee della ragione e nelle idee della natura, arrivando in tal modo a ricomprendere anche ciò che vi è d'oggettivo nel razionalismo e nell'empirismo. Ibidem, p.51.) Ibidem, p. 310.

³⁰⁰"Но освободиться от внешности, которая сильнее его, человек может очевидно, лишь соединяясь внутренне с тем, что само по себе, по самому существу своему, свободно от всякой внешности, заключая в себе все и следовательно, не имея ничего вне себя..." (Ma è evidente, che l'uomo può liberarsi da una exteriorità che è più forte di lui solo unendosi interiormente a ciò che di per se stesso, per la sua essenza stessa, è libero da ogni exteriorità in quanto racchiude in sé tutto, e quindi, non ha nulla fuori di sé. Idem.) Idem.

³⁰¹"Итак, цель истинной философии – содействовать в своей сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный трансцендентный мир, другими словами – внутреннему соединению его с истинно-сущим." (Così, lo scopo della filosofia autentica è quello di collaborare nella sua sfera, cioè nella sfera della conoscenza, a

nell'esperienza, ma non esperienza del mondo esteriore (l'esperienza esteriore è una *contradictio in adjecto*), ma di quello interiore, data nella nostra psiche. Tutti i dati della nostra vita psichica si distinguono in tre categorie: nella prima categoria, entrano gli stati della nostra coscienza, determinati dai fenomeni fisici, ed esteriori, di cui non abbiamo alcuna conoscenza diretta, ma che agiscono su di noi, essendone noi stessi consapevoli. Nella seconda, gli stati della conoscenza che manifestano la nostra natura propria, o che sono determinati dalla nostra natura, e provengono dall'esperienza interna, propriamente psichica³⁰². Infine nella terza categoria gli stati della nostra psiche sono determinati da una essenza intrinseca, ma altra da noi, grazie alla quale noi riceviamo la libertà interna, che è esperienza dei fenomeni mistici³⁰³. La materia della teosofia è un insieme dei fenomeni mistici, psichici, fisici. Ma queste conoscenze non danno nessuna filosofia, se non ricevono la forma della verità universale e integrale. Quanto alla *forma*, il concetto astratto per la sua definizione, non può essere il fatto particolare da cui viene astratto, e cioè i fatti particolari non possono essere trasformati nelle verità universali³⁰⁴. Se i fenomeni particolari per sé non esprimono le verità universali o idee, allora queste ultime, anche se materialmente legate ai fenomeni, devono formalmente distinguersi da loro, avere il proprio essere, indipendente dai fenomeni. Dunque, per conoscere le idee è necessaria una forma speciale dell'attività mentale, che è la *contemplazione intellettuale* o intuizione, che consiste nella vera, primaria forma della conoscenza integrale³⁰⁵.

Siccome esiste il legame materiale tra i fenomeni e le idee, la contemplazione delle idee presuppone sempre la percezione sensibile dei fenomeni. Né uno, né l'altro esistono indipendentemente. La possibile differenza nella conoscenza può essere soltanto quantitativa o graduale a secondo che predomini la conoscenza fenomenica o la contemplazione ideale. Anche il pensiero astratto non

trasferire il centro dell'esistenza umana dalla natura data al mondo trascendente e assoluto; in altre parole. Questo scopo consiste nell'intima unione dell'uomo con il veramente essente. Ibidem, p.52.) Ibidem, p. 311.

³⁰² Ibidem, p. 312.

³⁰³ Ibidem, p. 313.

³⁰⁴ "Отвлеченные понятия необходимы для философии, как и для всякого понятия, но только как средства, как сокращенные значки, как схемы опыта." (I concetti astratti sono necessari per la filosofia, e come per ogni concetto, ma soltanto come mezzi, o come i segni indicativi, o come gli schemi dell'esperienza.) Ibidem, p. 315.

³⁰⁵ Ibidem, p. 316.

ha un contenuto positivo, ma ha un significato negativo importante. In quanto è il passaggio confinante tra percezione sensibile e contemplazione intellettuale³⁰⁶. Ogni concetto universale è la negazione del fenomeno e l'indicazione dell'idea. Cioè in ogni concetto universale si nega l'individualità particolare e si afferma un'unità nuova, suprema, che vede la propria oggettività indipendente dai fenomeni. Invece, il contenuto positivo o supremo dell'idea non si dà nel concetto universale³⁰⁷. Ciò conferma che la vera conoscenza si dà nella conoscenza per mezzo dell'essenza propria. Il pensiero astratto, privato del tutto del proprio contenuto, serve come abbreviatura della percezione sensibile, o come riflesso della contemplazione intellettuale. I concetti universali che costituiscono la contemplazione universale, possono affermarsi come schemi dei fenomeni, o ombre delle idee, espresse nelle parole. A causa della mancanza del contenuto proprio i concetti universali, spesso si confondono con le idee³⁰⁸.

L'esistenza dell'intuizione ideale si dimostra grazie al fatto della creatività artistica. La *causa efficiente* è la contemplazione delle idee essenti. Noi non abbiamo la conoscenza a priori delle idee, a causa della nostra natura umana. Ciò significa che come la nostra conoscenza dei fenomeni reali esteriori, dipende dalla loro incidenza esteriore su di noi, così la contemplazione trascendentale delle idee

³⁰⁶ "Во всех общих отвлеченных понятиях содержится отрицание всех входящих в объем его явлений в их частной непосредственной индивидуальности и вместе с тем утверждение их в каком то новом единстве и новом содержании, которого однако отвлеченное понятие, оставаясь чисто отрицательным, не дает само, а только указывает." (In tutti i concetti astratti universali è contenuta la negazione di tutti i fenomeni che rientrano nel suo ambito, presi nella loro individualità particolare immediata, e nello stesso tempo, è contenuta anche la loro affermazione in una qualche nuova unità e in un qualche nuovo contenuto che, tuttavia, il concetto astratto, restando puramente negativo, non dà di per sé ma si limita ad indicare. Ibidem, p.56.) Ibidem, p. 317.

³⁰⁷ "Отвлеченное мышление есть переходное состояние человеческого ума, когда он достаточно силён, чтобы освободиться от власти чувственного восприятия и отрицательно отнестись к нему, но еще не в состоянии овладеть идеею во всей полноте и цельности не действительного объективного бытия, внутренние и существенно с ней соединиться." (Il pensiero astratto è uno stato di passaggio dell'intelletto umano, che caratterizza la fase in cui esso è sufficientemente forte per liberarsi dal potere della percezione sensibile e per porsi negativamente nei suoi confronti, ma non è ancora in grado di appropriarsi dell'idea in tutta la pienezza e integralità del suo reale essere oggettivo, non riesce ancora ad unirsi ad essa interiormente e sostanzialmente. Ibidem, p.57.) Idem.

³⁰⁸ "Хотя основное содержание истинного философского познания дается необходимо лишь умозерцанием идей, но приведение этого содержания в одно целое или воспроизведение идеального космоса для нашей философии возможно только по самой общей чисто логической форме." (Benché il contenuto fondamentale dell'autentica conoscenza filosofica sia dato necessariamente solo dall'intenzione intellettuale delle idee, la ricostruzione di questo contenuto in un unico intero o la riproduzione del cosmo ideale è però possibile per la nostra filosofia secondo lo schema più generale e puramente logico. Ibidem, p.58.) Ibidem, p. 320.

dipende dall'incidenza interiore su di noi da parte di esseri ideali e trascendentali. Né i fenomeni, né le idee possono esistere in sé, tantomeno possono esistere in noi, altrimenti sarebbero soggettivi. Dunque, ambedue hanno il proprio soggetto³⁰⁹. L'incidenza (azione) su di noi degli esseri ideali, crea in noi la conoscenza contemplativa (e la creatività) delle forme ideali o idee. Quest'azione si chiama ispirazione. L'uomo esce fuori dalla sua natura in estasi, ed è l'inizio della vera conoscenza filosofica³¹⁰.

Quindi, la libera teosofia in genere è la scienza, che ha come l'*oggetto* – il veramente essente, nella sua manifestazione; lo *scopo* – è l'unione interna dell'uomo con il veramente essente; la *materia* è data dai dati dell'esperienza umana, in tutte le sue specie: mistica, interna o psichica; esterna o fisica; la *forma* fondamentale è la contemplazione intellettuale o l'intuizione delle idee, che costituiscono un sistema generale, per mezzo del ragionamento logico o razionale. E finalmente, l'origine attuale della teosofia o la *causa efficiente* è l'ispirazione, vale a dire, l'azione degli esseri spirituali supremi sullo spirito umano³¹¹. Tutti questi cinque elementi come abbiamo detto, sono in comune a tutte e tre le discipline organiche della teosofia: l'uomo, unendosi interamente con l'idea, ispirato da questa, nell'unità di tutto dell'intuizione mistica, integra la molteplicità dell'esperienza esterna, interna e mistica, ed la esprime nell'unità della forma concettuale del ragionamento razionale.

Solov'ev presuppone che la logica organica si distingue, da una parte, dalla metafisica organica e dall'etica organica per ciò che concerne il principio di conoscenza e il suo metodo, d'altra parte, si distingue anche dalla logica tradizionale. Secondo il filosofo russo, la logica nel suo genere come scienza del

³⁰⁹ "Объективная действительность как идей, так и явлений может быть утверждена лишь при различении сущего (сущих) самого по себе от его идеальных и реальных форм: как проявления особенных существ. И идеи и явления так сказать закрепляются и становятся объективными." (La realtà oggettiva delle idee, invece, come quella dei fenomeni, può essere affermata solo attraverso la distinzione dell'essente (e degli essenti) in sé dalle sue forme ideali e reali: come manifestazioni di esseri particolari, sia le idee sia i fenomeni ideali e reali, per così dire, si rafforzano e diventano oggettivi. Ibidem, p.59.) Idem.

³¹⁰ "Действующее или непосредственно определяющее начало истинного философского познания есть вдохновение. Без основанной на вдохновении интуиции невозможно, правда, никакая объективная деятельность и никакое объективное познание, но есть разница в степенях" (e così, generalmente parlando, il principio attivo o immediatamente determinante dell'autentica conoscenza filosofica è l'ispirazione. Senza un'intuizione fondata sull'ispirazione non è possibile, a dire il vero, né alcun'attività oggettiva né alcuna conoscenza oggettiva, ma c'è una differenza di grado. Idem.) Ibidem, p. 321.

³¹¹ Ibidem, p. 321.

pensiero si divide in *logica formale*, che studia il pensiero come processo soggettivo, studia, cioè, le forme del pensiero nella sua astrattezza (= concetti, giudizi, etc.); e in *logica filosofica* o epistemologica che studia il carattere oggettivo del pensiero come conoscenza. Quest'ultima studia il rapporto tra le forme soggettive del pensiero e la realtà indipendente³¹². La logica filosofica si divide a sua volta in altre tre: la prima, la *logica critica*, afferma che i fatti empirici o realtà esistono indipendentemente dalle forme soggettive della ragione, e non esiste nessun rapporto tra loro. (Kant); la seconda è la *logica razionalista*, che afferma che i fatti empirici sono determinati dalle forme soggettive (qui si perde la contingenza particolare); e la terza, la *logica empirica*, la quale afferma che i fatti empirici determinano le forme soggettive della ragione (si perde universalità e necessità). Nessuna di queste ci dà la conoscenza del vero principio, soffermandosi solo su delle forme logiche vuote senza nessun contenuto o su dati empirici contingenti senza verità oggettiva³¹³.

Per questo è necessaria un'altra logica, che ci dà la vera conoscenza di un terzo principio, libero dalla unilaterale contrapposizione dei due elementi (empirico e razionale), e in cui questi ritrovano la propria unità, come due lati di un unico principio. Questo principio è l'Essente Assoluto, che integra gli altri due nell'unità di tutto.

La logica organica studia proprio questo Principio Assoluto dell'essere. L'esistenza di questo Principio Assoluto, ci viene data attraverso la certezza immediata. Cioè noi siamo convinti dell'esistenza reale del Principio Assoluto in se stesso basandoci, da una parte sulla certezza dell'esistenza reale dell'essere finito dato a noi nell'esperienza empirica; d'altra parte sulla certezza della esistenza del nostro pensiero logico, o della ragione.

Dunque, soggettivamente (psicologicamente) *per noi*, la certezza dell'esistenza del Principio Assoluto dipende dall'immediata certezza dell'essere empirico e della nostra ragione. Oggettivamente (logicamente) *in sé*, la certezza

³¹² Ibidem, p. 329.

³¹³ "Два общепризнанные факторы нашего познания нашего познания, в какое бы взаимное отношение мы их не ставили, не могут дать этому познанию совместного характера объективной истинности и реальности." (I due fattori generalmente riconosciuti della nostra conoscenza, quale che sia la relazione nella quale sono stati posti l'uno rispetto all'altro, non sono in grado di conferire a questa conoscenza il carattere congiunto di verità oggettiva e di realtà. Ibidem, p.67.) Ibidem, p.331.

dell'essere empirico e della nostra ragione come relativi, dipende dalla certezza dell'esistenza dell'Essente Assoluto, come loro principio, senza il quale l'essere empirico non potrebbe esistere, e la nostra ragione non potrebbe essere vera³¹⁴. Per questo motivo, il Principio Assoluto o veramente essente è il concetto assolutamente necessario confinante della nostra ragione, senza questo concetto cade tutta la nostra conoscenza. Anche se il concetto universale del Principio Assoluto così come si afferma dal nostro pensiero astratto ha un carattere negativo, in quanto indica cosa non è il Principio, il contenuto positivo di questo principio, la sua idea integrale si dà nella contemplazione intellettuale o nell'intuizione. La capacità di tale intuizione è attuale proprietà dello spirito umano. Una volta colto attraverso l'intuizione ideale il contenuto positivo del Principio assoluto, diventa possibile giustificarlo per mezzo della riflessione razionale, la quale elabora un sistema logico. In altre parole, la ragione dimostra l'universale necessità logica di questo contenuto determinandolo, deducendo logicamente le definizioni dallo stesso concetto del Principio Assoluto o dal concetto dell'Essente. Queste definizioni costituiscono l'intrinseca conoscibilità o la manifestazione del Principio, il suo Logos, e per questo la scienza che si occupa di loro si chiama *logica*.

Il Logos contiene intrinsecamente le definizioni proprie dell'Essente, è il *prius* assoluto d'ogni essere e d'ogni conoscenza, in altre parole, la condizione necessaria e assoluta della possibilità di qualsiasi essere, e di qualsiasi conoscenza. La logica organica è la scienza che si verte sulle condizioni necessarie della conoscenza e sulla positività del Logos³¹⁵.

³¹⁴ "Истинная же логика, признавая несамостоятельность отдельных элементов (эмпирического и рационального) нашего познания и относительность нашей познавательной сферы, обращается к абсолютному первоначалу как настоящему центру. (...) если область нашего данного познания относительного, то есть предполагает за собою некоторый абсолютный принцип, то из этого только принципа оно не может быть объяснено, с него и должно начинать". (La logica autentica, invece, riconoscendo che i singoli elementi della nostra conoscenza non possono stare da soli (come non possono stare da sole le parti dell'organismo singolarmente prese) e riconoscendo altresì la relatività di tutta la nostra sfera conoscitiva, si rivolge al principio primo assoluto ponendolo come centro autentico; (...) se il campo della nostra conoscenza relativa, cioè presuppone dietro di sé un certo principio assoluto, è ovvio che esso può essere spiegata appunto solo a partire da questo principio e che è da esso che deve iniziare. Ibidem, p.73.) Ibidem, p.339 "Человек сам есть высшее откровение истинно-сущаго, все корни его собственного бытия лежат в трансцендентной сфере...". Ibidem, p.340.

³¹⁵ "Так как органическая логика, имеющая своей исходной точкой – понятие (логос) абсолютного первоначала или сущего должна из самого этого понятия вывести все существенные определения сущего самого по себе, то метод этой науки может быть только чисто диалектическое мышление, то есть мышление изнутри развивающее не зависимое ни от каких случайных внешних элементов". (Siccome la logica organica, che ha come suo punto di

Un secondo elemento, che distingue la logica organica dalle altre due discipline teosofiche è il metodo di procedimento razionale. Il metodo proprio della logica di Solov'ev è la dialettica, intesa come un procedimento del pensiero, quando da un principio universale sotto forma di un concetto si deduce il suo contenuto concreto, in quanto questo contenuto evidentemente, deve già essere incluso nel principio universale, ma è incluso solo potenzialmente, e allora l'atto del pensiero dialettico consiste nel passaggio di questo contenuto in potenza verso contenuto in atto. Solov'ev presuppone già la dialettica interna al Principio Assoluto, che si automanifesta nell'idea. Alla ragione umana, in questo modo, non resta che distinguere, contemplando questa idea nell'unità di tutto, tutti gli elementi contrari di autodifferenziazione, esprimendoli nella unità formale dei concetti. In questo senso la dialettica, così concepita, si distingue dalle dialettiche storiche, e in primo luogo, da quella di Hegel, in quanto la dialettica del filosofo tedesco è una dialettica negativa.

Hegel, a parere di Solov'ev, identifica la dialettica immanente del nostro pensiero con il trascendente Logos dell'Essente, nel contenuto e nell'esistenza, e ciò porta alla negazione della trascendenza dell'Essente. Facendo questo Hegel riduce l'Essente Assoluto a semplice concetto del pensiero. In più il punto di partenza del sistema hegeliano è il concetto dell'essere, che secondo Solov'ev è un mero concetto relativo o il predicato. Perciò la dialettica di Hegel è negativa e astratta, svuotata da qualunque contenuto concreto³¹⁶. La dialettica positiva, a differenza di questa negativa, identifica il nostro pensiero puro con l'Essente, soltanto secondo l'essenza universale o formalmente, ma non per quanto concerne l'esistenza ossia materialmente. Il nostro pensiero è indipendente rispetto all'esistenza dall'Essente e viceversa³¹⁷.

Poichè la nostra coscienza è coscienza dell'Assoluto, senza nessun nesso immediato con la sua coscienza di sé, allora il punto di partenza della logica è il

partenza il concetto (logos) di principio primo assoluto e essente, deve dedurre logicamente da questo concetto stesso tutte le determinazioni essenziali dell'essente in sé, è ovvio che il metodo di questa scienza può essere soltanto il puro pensiero dialettico, cioè un pensiero che si sviluppa all'interno e che non dipende da nessun elemento casuale esteriore. Ibidem, p. 75.) Ibidem, pp.330-341.

³¹⁶ Ibidem, p.343.

³¹⁷ Ibidem, p.342.

concetto dell'Essente. L'essere invece è soltanto la manifestazione dell'Essente allo stesso modo come il pensiero è il manifestarsi dell'Essente.

A differenza del metodo della logica organica che concettualizza il processo dialettico del Principio Assoluto, la metafisica organica usa il metodo analitico, che consiste nel passare "da un dato essere concreto, inteso come fatto", e nel risalire "ai suoi principi primi comuni"³¹⁸. Invece il metodo dell'etica organica è la sintesi, che parte "dalle due diverse sfere dell'essere concreto (cioè razionale e pratica), attraverso la determinazioni dei loro rapporti intrinseci", e giunge "alla loro superiore unità"³¹⁹. E così rincontriamo nuovamente le sequenze ternarie dell'unità di tutto.

Quindi a differenza della logica organica, la metafisica organica ha come suoi principi i dati dell'esperienza empirica e i concetti razionali, l'etica invece, sintetizza i principi della logica organica con quelli della metafisica nella loro applicazione alla vita pratica dell'uomo. In quanto al metodo, la logica organica ragiona su ciò che viene ispirato dall'Essente Assoluto, fornendo i criteri del conoscere e dell'agire dell'uomo.

Con il ragionamento sul metodo Solov'ev conclude la sua riflessione concernente la teosofia e il sapere integrale in genere, e passa all'esposizione della logica organica. E anche se egli non ritornò più sull'argomento, né sviluppò le altre due parti del suo sistema teosofico, risulta abbastanza evidente, da ciò che viene detto fin qui, il modo in cui egli intendeva procedere. Vale a dire, che il possibile sistema teosofico doveva basarsi su un unico principio fondamentale dell'unità di tutto, e ciò già si intravede non soltanto in tutto l'insieme del sistema, ma è intrinseco ad ogni parte del sapere integrale. Così Solov'ev intendeva creare una sintesi della conoscenza della verità suprema che si desse nell'unione estatica con il bene supremo e che si incarnasse nella espressione artistica più alta della suprema bellezza.

³¹⁸ "мышление, которое от данного конкретного бытия как факта, восходит к его первым общим началам"(Per analisi intendo quel pensiero che, da un dato essere concreto, inteso come fatto, risale ai suoi principi primi generali. Idem.) Ibidem, p.341.

³¹⁹ "мышление, которое исходя из двух различных сфер конкретного бытия чрез определение их внутренних отношений приводит их к высшему единству". (Per sintesi intendo quel pensiero che, partendo dalle due diverse sfere dell'essere concreto, attraverso la determinazione dei loro rapporti intrinseci, porta alla loro superiore unità. Idem.) Idem.

III.

PROBLEMA DEL PRINCIPIO RIVELATO COME FONDAMENTO DI UN SISTEMA RAZIONALE.

3.1. Struttura di un possibile sistema filosofico cristiano. La teosofia.

L'esposizione sintetica di alcuni capisaldi della logica organica di Solov'ev già di per sé permette di affermare che il filosofo cercava realmente di costruire un sistema di pensiero, in cui tutto il complesso del sapere fosse dedotto da un unico principio.

Per arrivare alla formulazione di tale principio Solov'ev si serve di due linee d'argomentazione: la prima, parte dalla confutazione dei principi falsi della conoscenza, per poi specificare un unico principio vero, ed è quella linea che possiamo chiamare "ascendente", poiché iniziando dall'analisi dei principi gnoseologici si arriva alla determinazione di un unico principio ontologico, L'Essente Assoluto, come fondamento del nostro essere. Nella seconda linea d'argomentazione, che chiamiamo "discendente", l'analisi inizia dal Principio Assoluto, soprannaturale, che diviene accessibile a noi per mezzo della conoscenza intuitiva, definita da Solov'ev intuizione intellettuale o intuizione mistica, e grazie alla dialettica interna di questo Principio Assoluto, cioè, al suo autosviluppo o automanifestarsi, si discende per formulare il criterio della verità del nostro sapere integrale, ossia partendo dal principio ontologico per eccellenza, l'Essente Assoluto, si procede per determinare il principio logico, come fondamento della verità della nostra conoscenza.

In effetti, questo principio che, da un lato, è il Principio Assoluto e originante dell'essere, dall'altro ci si presenta come criterio della verità di qualunque tipo d'attività (senziente, pensante, creante) di un soggetto non assoluto.

Nella visione unitaria del mondo, il criterio della verità, il principio gnoseologico s'identifica con la verità assoluta, che dà origine a tutto ciò che esiste, essendo il principio ontologico di tutto. Intuendo misticamente questo principio,

noi conosciamo non soltanto la verità o la ragione delle cose conosciute, ma nel momento di conoscere le cose, entriamo in unione con la verità stessa, e così cogliamo la verità della nostra esistenza o conosciamo il nostro soggetto essente, la nostra essenza, esprimendola nei tre atti creativi dell'essere: filosofia, scienza e arte. Tanto vero, che Solov'ev inizia il suo ragionamento, con lo scopo di trovare la ragione dell'esistenza umana e del tutto esistente.

3.1.1. Schemi delle sequenze ternarie.

Analizzando le due linee argomentative di Solov'ev, quella ascendente e quella discendente, cerchiamo di capire sulla base di quale principio vengono dedotte tutte le sequenze ternarie del suo complesso schema di ragionamento, vogliamo inoltre dimostrare, che nella prima linea di ragionamento il filosofo non si serve del metodo deduttivo, come sarebbe più congeniale al suo proposito iniziale di costruire un sistema a partire da un unico principio, quando dice: "Siccome la logica organica, che ha come punto di partenza il concetto del principio primo assoluto e essente, deve dedurre logicamente da questo concetto stesso tutte le determinazioni essenziali dell'Essente in sé, è ovvio che il metodo di questa scienza può essere soltanto il puro pensiero dialettico, cioè un pensiero, che si sviluppa dall'interno e che non dipende da nessun elemento casuale esteriore. Il contenuto interiore di questo pensiero, invece, o i suoi oggetti reali (...) sono dati dall'intuizione ideale"³²⁰. Ma, al contrario di ciò che dice, egli comincia ad innalzare il suo sistema a partire dall'esperienza soggettiva della nostra conoscenza, cioè dall'analisi della conoscenza empirica e razionale. Infatti, ciò può essere confermato anche dall'enorme spazio nelle sue opere filosofiche dedicate alla confutazione dei principi delle filosofie razionaliste ed empiriste, a scapito dell'esposizione del principio stesso e della sua dialettica. Per questo, Solov'ev inizia il suo filosofare precisamente dal problema della conoscenza. La cosa che gli

³²⁰ *La conoscenza integrale*, op.cit., p.75. "Так как органическая логика, имеющая своей исходной точкой понятие (логос) абсолютного первоначала или сущего, должна из самого этого понятия логически вывести все существенные определения сущего самого по себе, то метод этой науки может быть только чистое диалектическое мышление, то есть мышление изнутри развивающееся, не зависимое ни от каких случайных внешних элементов. (Внутреннее содержание этого мышления или его действительные объекты даются как сказано, идеальной интуицией)". *Философские начала цельного знания*, Op.cit., p.340.

sta più a cuore è risolvere il dualismo gnoseologico, dato che, per quanto si può giudicare, il filosofo ha in mente una concezione estremamente dualistica della conoscenza, ossia secondo la sua visione tra la conoscenza empirica (fenomenica) e la conoscenza razionale (concettuale) esiste un divario insormontabile. La soluzione di questo problema Solov'ev la individua in un principio, che è in sé, e che automanifestandosi, rende vera la nostra conoscenza. Questo principio è la verità, ma non la verità del discorso, ma la somma verità, la verità assoluta. La conoscenza vera è quella, che permette di conoscere le cose in sé. Conoscere le cose in sé equivale a conoscere la verità. Quindi, conoscere la verità è conoscere l'essenza delle cose. Ecco, un altro presupposto da cui parte Solov'ev. Cercare la verità non significa cercare come le cose sono, ma come devono essere:

"Dal punto di vista dell'autentica e attuale realtà, noi siamo obbligati a parlare di ciò che deve essere o che dovrà essere, piuttosto che di ciò che è"³²¹. Solov'ev è convinto, in accordo con i filosofi suoi contemporanei, che l'uomo non è capace di raggiungere la verità esclusivamente con le proprie facoltà naturali: i sensi e la ragione. Vale dire, che l'uomo non può conoscere le cose in sé, ovvero l'essenza delle cose, dunque la questione fondamentale per il pensatore russo, è trovare quest'essenza. Cioè le prendere in considerazione non come le cose si presentano alla nostra conoscenza sia sensibile sia razionale, ma come esse devono essere indipendente dal nostro ragionare e sentire. (Usiamo volutamente il termine "ragionare", invece di "intelligere", poiché secondo Solov'ev l'uomo non coglie le cose intellettualmente, ma conosce soltanto le forme a priori della ragione).

"Perché il nostro sapere sia verità, esso deve rappresentare non soltanto la realtà dell'esistente, ma il suo senso, o la ragione delle cose"³²².

Per formulare il suo principio primo Solov'ev pone dall'inizio dei presupposti, egli sostiene che il dualismo della conoscenza è un dualismo estremo, la vera conoscenza è quella delle essenze, e dice inoltre che la verità deve essere una essenza.

³²¹ "С точки зрения настоящей, наличной действительности нам приходится говорить более о том, что должно быть и будет, нежели о том, что есть. (...)... наша наличная действительность, не может быть всею действительностью, и что то, что здесь представляется только долженствующим быть и будущим, есть вечно сущее и настоящее в другой сфере." *Критика абстрактных начал*, op.cit., p.VI.

³²² "Чтобы наше знание было истиною, оно должно представлять не одну действительность или реальность существующего, а его смысл или разум вещей." *Ibidem*, p.277.

Da questi presupposti Solov'ev deduce la prima sequenza ternaria.

3.1.1.1. *Prima sequenza ternaria.*

La prima sequenza ternaria è fondamentale, perché sta alla base del principio su cui Solov'ev costruisce il suo sistema. La deduzione di questa prima triade ricomincia dall'affermazione che il fenomeno e il concetto sono i principi falsi della nostra conoscenza.

Sia la conoscenza sensibile che quella razionale sono, secondo Solov'ev, false. Da una parte, sono false quando considerate separatamente, a se stanti, dall'altra sono false poiché non hanno nessun legame tra loro. Quindi è vero ciò che è contrario a queste due affermazioni false. A questo punto Solov'ev si appella al principio del terzo escluso: "Infatti, essendoci un'assoluta contrarietà tra gli elementi aprioristici e quelli empirici, non può ammettersi tra loro (secondo la legge del terzo escluso) nessun terzo fattore, comune ad ambedue."³²³ Anche se vediamo che, secondo questa citazione, il principio del terzo escluso è usato da Solov'ev tra i contrari invece che tra i contraddittori.

In ogni modo appellandosi a questo principio Solov'ev fa la prima supposizione: se il concetto e i fenomeni sono falsi quando presi astrattamente, dovrebbero essere veri se considerati in un insieme, ma questo insieme non può essere la semplice somma o l'unione meccanica tra loro, non essendoci tra loro alcun nesso. Quest'unione avviene attraverso qualcosa che sta al di sopra di entrambi, e questo qualcosa deve essere oggettivo, non soggettivo come i suddetti principi falsi. Dall'altra parte, non può trovarsi al di fuori del soggetto conoscente, perché questo, per accedere alla conoscenza del mondo esterno, ha soltanto una facoltà, sensibile, ma che produce una conoscenza falsa. Quest'oggetto per Solov'ev è l'idea, che in modo organico unisce entrambi gli elementi della nostra conoscenza. Quindi l'idea è un oggetto, che unisce la molteplicità della conoscenza fenomenica e l'unità formale di un concetto suggerendo loro il contenuto reale.

³²³ "В самом деле при безусловном противоположении априорного и эмпирического элемента, между ними невозможно (по закону исключенного третьего) допустить никакого третьего фактора, общего им обоим", Ibidem, p.281.

"Per la mente sintetica è chiaro a priori, che questi punti di vista, esterno e oggettivo (...) e interno e soggettivo, (...) non costituiscono un'assoluta contraddizione, ma possono essere conciliati in una suprema visione, come due lati della medesima idea"³²⁴.

Dunque abbiamo la materia, fornita dai fenomeni che sono molti, la forma, che è il concetto o uno e l'idea che fornisce il contenuto vero ad ambedue, informando sulle essenze delle cose, date nelle rappresentazioni fenomeniche e espresse attraverso l'unità formale del concetto. Partendo da ciò Solov'ev deduce la sua prima sequenza ternaria:

idea — fenomeni — concetto

unità — molti — uno.

'Molti' e 'uno' sono tutto, dunque

la verità è unità di tutto.

La verità unisce i due elementi in un'unità organica, lasciandoli nella loro distinzione, come tutto. Dire che, l'idea è unità di tutto, ed è la stessa cosa che dire, che la verità è unità di tutto, poiché ciò che non è unità di tutto è falso. "(...) se la verità è tutto, allora ciò che non è tutto, cioè ogni oggetto particolare non è la verità, perché esso non è nella sua separazione da tutto"³²⁵.

La conclusione, che a nostro avviso, si potrebbe trarre è la seguente: il principio dell'unità di tutto che sta alla base di tutta la costruzione teosofica di Solov'ev, non è un principio a priori, giacché è un principio venuto fuori durante il ragionamento razionale, cioè attraverso la confutazione dialettica dei principi astratti, che, secondo Solov'ev, sono falsi. Questa conclusione è importante, perché da una parte permette di analizzare il principio dell'unità di tutto, basandosi sugli stessi principi dialettici, per mezzo dei quali questo principio viene dedotto, dall'altra di comprovare la coerenza logica di tutto il sistema.

3.1.1.2. Seconda sequenza ternaria.

³²⁴ "Для синтетического ума заранее ясно, что две точки зрения, внешняя и объективная (...), и внутренняя или субъективная, (...) — не составляют безусловного противоречия, но могут быть примирины в одном высшем воззрении, как две стороны одной и той же идеи." Ibidem, p.4.

³²⁵ "(...) если истина есть все, тогда то, что не есть все, то есть каждый частный предмет — не есть истина, потому что оно и не есть в своей отдельности ото всего". Ibidem, p.296.

La seconda triade si deduce analogamente alla prima, partendo ancora dalla falsità dei principi astratti. Siccome fenomeno e concetto, che sono falsi, sono una relazione tra oggetto e soggetto, il principio ovvero la verità, non può essere una relazione, quindi è assoluto.

"Dunque, è necessario presupporre l'essere assoluto dell'oggetto della conoscenza vera, cioè veramente essente, o l'unità-di-tutto, e la sua effettiva relazione verso di noi"³²⁶.

La verità è assoluta è ciò che si relaziona, a ciò che ha le relazioni, dunque la verità assoluta è il soggetto per sé della relazione. Siccome il concetto è l'essere pensato, e il fenomeno l'essere sentito, l'essere è una relazione. La verità in quanto assoluta non può essere "l'essere", ma l'Essente . Cioè la verità è assoluta, è il soggetto, è l'Essente che ha l'essere. "La relazione presuppone dei relazionanti, la verità assoluta si determina prima di tutto come ciò, che è nella relazione, come l'Essente e non come relazione o essere "³²⁷.

Ma rispetto alla nostra conoscenza la verità è oggetto, cioè la verità che è soggetto in sé, è l'oggetto vero per noi, e rende vera la nostra conoscenza. Cioè dà la ragione e il senso a tutte le cose, in altre parole la verità per noi è essenza, invece la verità in sé è l'Essente . L'Essente è l'unità di tutto, dove l'uno assoluto corrisponde all'essenza, e il relativo molteplice all'essere, che in questo caso è la relazione tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto.

Abbiamo così la seconda sequenza ternaria:

essente --- essere — essenza

Anche in questo caso, la sequenza viene dedotta razionalmente, a partire dall'esperienza, e segna anche un altro importantissimo passaggio o salto, dall'analisi dei principi gnoseologici a quelli ontologici. Se finora si parlava della verità soltanto come criterio della conoscenza umana, a questo punto si passa

³²⁶ "Итак, для истинного познания необходимо предположить безусловное бытие его предмета, то есть истинно сущего или всеединого, и его действительное отношение к нам." Ibidem, p.289.

³²⁷ "Но отношение предполагает относящихся и безусловное истина определяется прежде всего не как отношение или бытие, а как то, что есть в отношении или как сущее." Ibidem, p.295.

direttamente, a parlare della verità come fondamento ontologico sia del nostro pensare, sia del nostro essere.

Analizzando il Principio Assoluto in quanto fondamento ontologico, conosciuto non in sé, ma così come si presenta a noi, troviamo nuovamente il principio dell'unità di tutto. Utilizzando questo principio Solov'ev definisce la verità assoluta come Essente Assoluto, il quale è uno poiché assoluto, ma è anche tutto, poiché non può porre niente fuori di sé.

"(...) per essere ciò che l'essente è, esso deve essere il contrario di se stesso o l'unità con il suo contrario"³²⁸

Il che vuol dire che l'Assoluto per definizione nominale, deve essere anche tutto, ma non si identifica con tutto, e lo stesso tempo lo include esercitando il potere su tutto, di cui è il principio. Esistono, dunque, l'essere e l'Essente Assoluto che ha quest'essere, e l'uno non può esistere senz'altro, ma possono essere pensati separatamente, infine si identificano nell'unità di un terzo, cioè nell'Idea.

"L'Essente Assoluto in genere si definisce come uno, possiede la forza o il potere dell'essere. Questa forza, che egli possiede, è il secondo principio, immediato e prossimo, ossia la seconda potenza dell'essere (...). La seconda potenza appartiene al principio primo per definizione stessa, ed è la sua essenza propria. In questo modo egli ritrova eternamente in se stesso il suo contrario, poiché attraverso la relazione con quest'altro, egli può autoaffermarsi, in modo che risultino perfettamente correlativi"³²⁹.

Così l'Assoluto (*unità*) per affermarsi come assoluto (perché si può essere assoluto soltanto rispetto a qualcun altro), pone il suo altro (*tutto*) che è potenza dell'essere, ma ponendo questo altro allo stesso momento si identifica con quest'altro nell'unità (*idea*). Quindi se l'Essente Assoluto è l'Unità-di-Tutto Essente, il secondo principio, cioè l'altro, o potenza dell'essere è l'unità di tutto diveniente.

³²⁸ "Таким образом, для того, чтобы быть тем чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством противоположного." Ibidem, p.310. Если б оно было бы только сверхсущее или свободным от бытия, то оно не могло бы производить бытие, и бытие не существовало бы, но если бытие не существовало, то абсолютное не могло бы быть от него свободным..." Ibidem, p.311.

³²⁹ (...) абсолютно-сущее вообще определяется, как обладающее силой или мощью бытия. Эта сила, которую оно обладает и есть второе начало, то есть непосредственная, ближайшая или вторая потенция бытия (...). Вторая потенция принадлежит абсолютному первоначалу по самому определению его, есть его собственная сущность. Таким образом, оно вечно находит в себе свое противоположное, так как только чрез отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя, так что они совершенно соотносительны". Ibidem, p.312

L'Unità–di-Tutto-Essente possiede l'unità di tutto³³⁰.

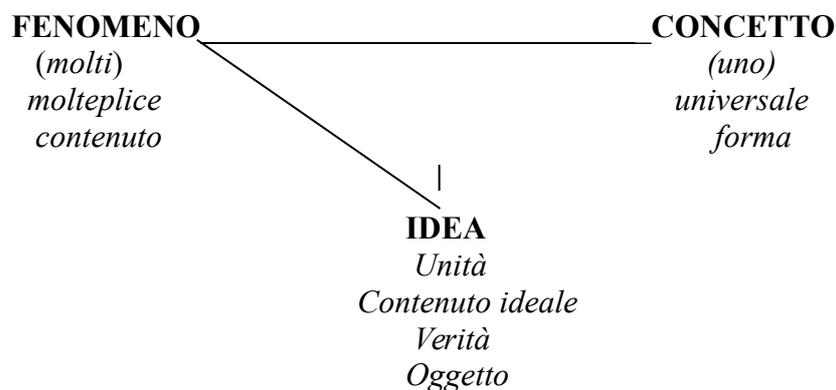
L'Essente per essere veramente tale, deve essere l'Unità-di-Tutto, deve essere l'Unità di se stesso e del suo altro.

Cioè l'Unità-di-Tutto Assoluta che possiede l'unità di tutto, che non è assoluta, è l'altro dell'Assoluto, anche se si trova all'interno dell'Assoluto. Nel primo caso, l'Unità-di-Tutto è il soggetto (*essente*) che ha l'idea dell'unità di tutto, che nella relazione con il soggetto, diventa la potenza dell'unità di tutto (o la materia, diveniente).

La potenza dell'essere, rappresenta la stessa unità di tutto ma a un altro livello, è l'unità di tutto diveniente che, in ultima analisi, è l'uomo – diveniente assoluto – o l'unità di tutto diveniente, che diviene tale attraverso atti di conoscenza vera, cioè intimamente unendosi all'idea, e unificando in tal modo la realtà empirica e la formalità razionale.

Qui finisce la linea ascendente dell'argomentazione di Solov'ev. Egli arriva a formulare le prime due sequenze ternarie fondamentali razionalmente, queste caratterizzano il rapporto tra soggetto conoscente e oggetto conosciuto. Al primo livello, c'è il rapporto tra i due elementi della conoscenza umana e la verità assoluta, considerata come loro criterio, oggetto vero e assoluto. Al secondo livello, c'è lo stesso rapporto, in cui la verità assoluta è considerata come fondamento ontologico degli stessi elementi, come soggetto.

Sequenza fondamentale del primo caso:



Sequenza ternaria del secondo caso:

³³⁰ Ibidem,p.315.

ESSERE	_____	ESSENZA
<i>realtà creata</i>		<i>uno, idea</i>

ESSENTE
soggetto

E' opportuno notare la differenza tra la prima sequenza ternaria e la seconda. Nella prima, il principio dell'unità di tutto serve per risolvere il problema del dualismo gnoseologico del soggetto, cioè per spiegare (o unificare) la molteplicità della nostra conoscenza (anche empirica) con l'universalità della ragione, ciò si fa attraverso l'idea o il principio assoluto, che in questo caso funge da oggetto.

Nella seconda, in virtù dello stesso principio dell'unità di tutto, la relazione interviene tra il Principio Assoluto (l'essente) e l'essere molteplice per mezzo dell'unità dell'idea (l'essenza), quindi, il Principio Assoluto funge da soggetto. Così, se nel primo caso l'unità di tutto è un passaggio dalla molteplicità all'unità, nel secondo, il passaggio è inverso e questo spiega in modo molto più esplicativo la linea discendente di argomentazione del filosofo. "Mais le principe absolu est le principe de tout être; l'un est le principe de toute pluralité, le simple < est > principe du composé, le pur de toute forme les produit toutes. Il est le *έν και παν*"³³¹.

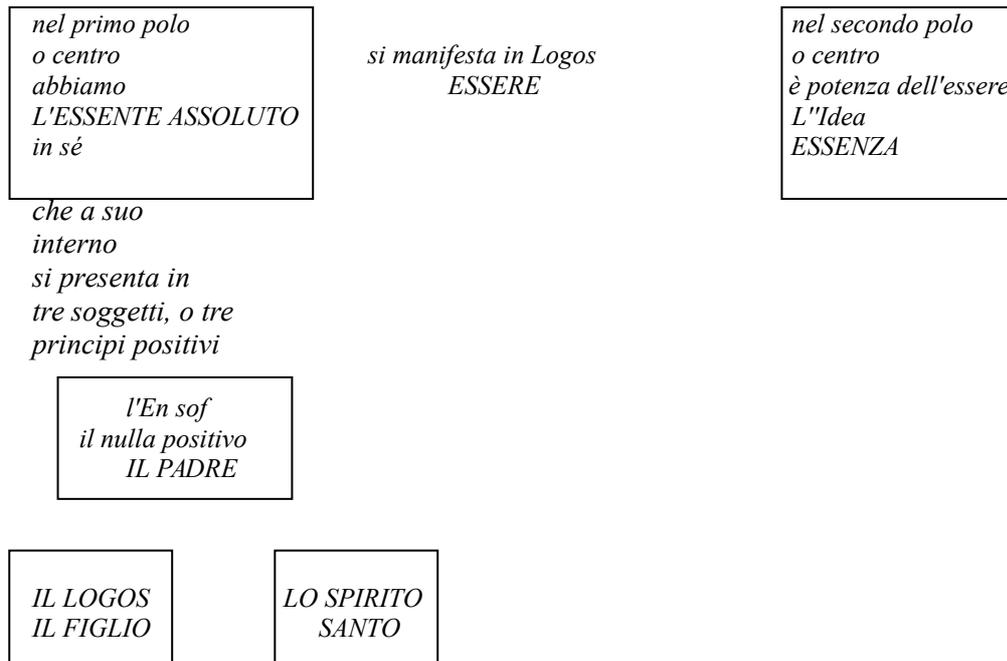
3.1.1.3. *Terza sequenza ternaria.*

Partendo dalla sequenza precedente *essente- essere—essenza*, tenendo presente il principio dell'unità di tutto, Solov'ev analizza il Principio Assoluto, o l'Essente Assoluto in sé. Siccome l'unità di tutto esige l'unità di almeno due termini, l'Essente assoluto necessariamente deve autonegarsi (perché non può avere niente fuori di sé) ponendo il suo altro, e abbiamo così la sequenza successiva:

³³¹ *La Sophia, Principes de la doctrine universelle*, in: СОЛЮБЪЕВ В.С., *Сочинения*, Наука, Москва 2000, p.90.

Il Padre -- Il Figlio - Lo Spirito Santo

Quando l'En Sof o il Padre (l'essente) pone il suo altro il Logos o il Figlio (l'essenza) si autodetermina come lo Spirito Santo (l'essere):



Il Logos dunque ha una duplice funzione, da una parte, è l'essenza come l'altro, rispetto all'essente (padre) all'interno del primo polo, ma in rapporto al secondo polo, che è l'idea (essenza), il Logos si presenta come il fondamento del rapporto tra il primo e il secondo polo, che è altro dall'essente assoluto, quindi in rapporto con l'idea il Logos è l'essere.

Per questo motivo il ruolo del Logos Assoluto è uno dei più importanti: da un lato, il Logos come altro all'interno del primo polo determina l'assoluto come Essente distinguendosi da Lui come essenza e affermandosi nell'Essente come essere. Dall'altro lato, il Logos è ciò che si manifesta a noi permettendoci di conoscere la dialettica interna del Principio Assoluto, e per di più, è proprio attraverso il Logos, che l'Essente Assoluto si autodetermina, ponendo il mondo come suo altro, come essenza o materia prima sempre determinata dal Logos. Dal reciproco rapporto tra i due poli si manifestano le altre sequenze:

L'Essente Assoluto in sé, in quanto si determina produce il rapporto tra l'essente e l'essenza come volontà (*essente*), immaginazione (*essenza*) e sentimento (*essere*) che sono le categorie dell'essenza;

Lo stesso Logos determina il secondo polo, o l'idea (*essenza*) come bene (*essente*), verità (*essenza*), bellezza (*essere*). Il rapporto tra l'idea (*essenza*) e il primo polo (*essente*) attraverso il Logos (*essere*), analogamente, determina i tre soggetti: lo Spirito (*essente*), l'Intelletto (*essenza*) e l'Anima (*essere*).

In tutte le determinazioni sia verticali sia orizzontali troviamo sempre le stesse categorie fondamentali, sempre nella medesima relazione dell'unità di tutto:

essente, essere, essenza.

L'essenza e l'essere non sono nient'altro, che tutto nell'Essente, che è l'Unità-di-Tutto.

Per facilitare la comprensione, di ciò che abbiamo detto, riportiamo due schemi fatti dallo stesso Solov'ev nel suo manoscritto dedicato alla Sofia³³²

EN SOF	LOGOS	SOFIA
		<i>Volonta</i>
Spirito	Intelletto	Anima
	<i>Contemplazione</i>	<i>Bene</i>
		<i>Verità</i>
		<i>Idea</i>
		<i>Bellezza</i>
		<i>Sentimento</i>

Il Logos come altro determina l'En Sof come Spirito, Intelletto e Anima, l'Essente attraverso il Logos pone il suo altro determinandolo come bene, verità e bellezza, che a sua volta determinano il Logos, (*essere*) come volontà, contemplazione e sentimento.

Secondo schema di Solov'ev³³³:

³³² *La Sophia*, op.cit. p.92.

³³³ Idem.

EnSof	Logos	Sofia
<i>Essente come tale</i>	<i>[Essenza] essere</i>	<i>[essere] essenza((Idea)</i>
Spirito	volontà	bene
Intelletto	sapere	verità
Anima	sentimento	bellezza

Il Logos come l'essenza determina l'Essente, ma a sua volta il Logos è determinato come l'essere rispetto all'idea, poiché in questo caso è soltanto la relazione tra l'idea e l'Essente. L'idea che è potenza seconda o materia prima a sua volta si attualizza nel soggetto pensante per mezzo dell'essere contingente, o nel secondo assoluto, l'anima mundi, che unisce in sé la natura e il soggetto pensante e senziente. Dunque l'idea per noi è l'oggetto del nostro pensare e sentire e volere, ma d'altro lato è il fondamento del nostro essere, ed è il soggetto che si realizza in noi attraverso i nostri atti della volontà, dell'intelletto e dei sensi. Per cui la nostra vita dovrebbe essere un continuo ritrovare noi stessi, poiché ritrovando noi stesso o la nostra idea, e realizzandoci in questo modo, ritroveremmo Dio, che si automanifesta in noi, o l'idea concreta, realizzata, che è il Logos incarnato che ci si rivela.

Per realizzarsi, l'uomo deve rivolgersi a se stesso in un triplice atto di fede, che è l'intuizione mistica; ma una volta conosciuta (intuita) l'idea come bene, verità, bellezza, questi diventano i criteri della nostra vita morale della nostra conoscenza razionale e nella nostra espressività creativa o artistica, dando un senso alla nostra esistenza, al nostro agire. Questi formano tutti insieme un'unità organica, la conoscenza integrale che perfezionandosi fa dell'uomo un uomo-dio, cioè l'Unità-di-Tutto.

Riassumendo:

Prima Unità-Di-Tutto.

1) *fenomeno – concetto – idea*, molti e uno si uniscono come tutto nell'unità dell'idea, che permette di conoscere le cose in sé, dunque è *l'essenza*.

2) l'idea è l'oggetto per noi, il soggetto sussistente in sé, dunque è *l'essente*.

3) la nostra relazione verso quest'oggetto è *l'essere*, e viceversa. L'essente (nel nostro caso l'idea) ha l'essere (cioè la relazione) rispetto alla nostra conoscenza. Questo "avere l'essere", o la potenza dell'essere, si rivela come *essenza*. Dunque l'idea per noi è anche *essenza – essere—essente*.

L'idea è l'essente in sé, l'essenza per noi, e il nostro rapporto (conoscitivo, intuitivo, sensibile) con l'idea è l'essere.

4) quindi l'idea non è soltanto il fondamento logico della nostra conoscenza, ma ne è anche il fondamento ontologico, poiché per Solov'ev pensare, volere, sentire ed essere hanno lo stesso significato di relazione. Noi conoscendo l'idea realizziamo sia il nostro agire, sia il nostro essere unendoci con l'essenza.

Seconda Unità-di-Tutto.

5) unendoci nell'unità di tutto con l'idea attraverso l'intuizione mistica conosciamo il Principio assoluto, che è l'Essente Assoluto. Il Principio dell'unità di tutto si realizza anche nel primo principio, anzi egli è l'Unità-di-Tutto, che conferisce l'unità di tutto a tutto il resto, dunque necessariamente deve porre dentro di sé l'altro, per essere tutto.

7) per porre quest'altro lo si deve volere (che corrisponde *all'essente*), ma prima di volerlo si deve rappresentare (che corrisponde *all'essenza*), e una volta rappresentatolo, lo si deve sentire (che corrisponde *all'essere*), relazionandosi con esso,

8) in quanto l'essente è assoluto, il suo volere, si ipostatizza nello Spirito (*essente*), il suo immaginare nell'Intelletto (*essenza*), e il suo sentire nell'Anima (*essere*), che corrispondono al Padre (*essente*), al Figlio (*essenza*) e allo Spirito Santo (*essere*), che sono i soggetti che relazionano tra di loro. Il Logos (*essenza*) quando si rapporta con l'En Sof, o con il Padre determina l'essere come volontà (*essente*), contemplazione (*essenza*), sentimento (*essere*).

Quando Dio (*essente*) pone il suo altro fuori di sé, pure questo fuori di sé è relativo e anche assoluto, poiché rimane nel Logos: lo pone come materia prima o

idea, voluta dallo Spirito come bene (*essente*), immaginato dall'Intelletto come verità (*essenza*), e sentita dall'Anima come bellezza (*essere*).

10) questa materia prima è il soggetto che si costituisce, ma che ci si presenta, come l'oggetto assoluto dentro di noi.

Solov'ev parte dalla molteplicità e universalità della nostra conoscenza per arrivare a formulare un unico principio, ripartendo dal quale ritorna a spiegare nuovamente la molteplicità del nostro essere. In un certo senso Solov'ev sembra che indichi la via di unificazione del nostro essere molteplice e contingente nell'intima unione con l'artefice del nostro essere, che è l'Unità-di-Tutto.

All'inizio abbiamo posto una domanda, e cioè se veramente Solov'ev abbia tentato di costruire un sistema filosofico. Sembra evidente, da ciò che abbiamo detto finora, che il pensiero esposto nelle due opere filosoficamente più impegnative, ritrae un sistema del sapere, dove tutto parte da un unico principio e dove tutto è riconducibile allo stesso principio: che è l'unità di tutto. Ma analizzando il modo in cui viene formulato questo principio, sorge un dubbio sul suo apriorismo. Per questo, prima di analizzare direttamente il principio sarebbe utile analizzare ciò che Solov'ev chiama "intuizione mistica", che dovrebbe assicurare l'apriorismo al principio primo del sistema filosofico di Solov'ev.

3.1.2. Intuizione mistica come principio della conoscenza razionale.

Conoscere la verità secondo Solov'ev significa conoscere le cose in sé, ossia le essenze delle cose, nel modo immediato attraverso l'intuizione dell'idea. Quest'immediatezza, presupposta da Solov'ev fa pensare, che il filosofo prende in considerazione soltanto due atti della mente, vale a dire: la percezione immediata della realtà sensibile e il ragionamento razionale, a partire dall'immediata percezione delle forme a priori, e che non considera affatto l'esistenza del giudizio. Questo spiega, come mai, discutendo con le filosofie storiche, Solov'ev comincia con la critica delle affermazioni: "la verità è il fenomeno", "la verità è il concetto". Egli cerca di dimostrare la falsità della conoscenza sia per mezzo della semplice modificazione della psiche (fenomeno), sia per mezzo della vuota, pura forma dell'a priori mentale (concetto), dal momento che considerati immediati sono chiaramente falsi.

Ritroviamo nuovamente la posizione di Solov'ev, che ammette un dualismo radicale della conoscenza umana, secondo cui non c'è nessun rapporto tra conoscenza sensibile e conoscenza razionale. A questo punto è evidente la necessità di introdurre un terzo termine, cioè un altro tipo di conoscenza, che conserverebbe, da una parte, il carattere dell'immediatezza, dall'altra il carattere della soggettività, in quanto noi non conosciamo veramente le cose che ci stanno al di fuori: "Che qualcosa esista fuori di noi e indipendente di noi non lo possiamo sapere, perché tutto ciò che sappiamo (realmente), cioè tutto ciò che sperimentiamo, esiste in noi (come nostri sensazioni e nostri pensieri) e non fuori di noi"³³⁴. E così abbiamo l'intuizione intellettuale o mistica, che serve da ponte tra due conoscenze totalmente separate, e perciò false.

Vediamo, che l'introduzione dell'intuizione mistica, si è resa necessaria proprio per l'ammissione di due presupposti fondamentali, ossia che la verità deve essere conosciuta immediatamente, facendo così precipitare il giudizio in quanto inutile; che la verità sta nel conoscere l'essenza o la ragione delle cose, e cioè nel conoscere non come le cose sono, ma come devono essere. Di questo abbiamo già parlato a lungo nel precedente paragrafo.

³³⁴ *Lezioni sulla Divinumanità*, Op.cit, p. 86.

Vediamo che non si tratta di una conoscenza di tipo mistico religiosa, ma di una conoscenza che permette di conoscere le cose in sé, cioè la loro essenza, e il loro fondamento ontologico, come sottolinea lo stesso Solov'ev nell'articolo scritto per il Dizionario Enciclopedico di Brokhaus e Efron, sotto la voce "*Mistica*", dopo aver parlato della mistica religiosa, cristiana e orientale, afferma che: "in un altro senso, si chiama mistica, un genere specifico dell'attività conoscitiva religioso-filosofica. Oltre ai modi ordinari della conoscenza della Verità, esperienza, pensiero puro, tradizione, autorità, fu ammessa sempre, dalla maggioranza degli intellettuali religiosi e metafisici, la possibilità di una immediata comunione fra il soggetto conoscente l'oggetto assoluto della conoscenza, l'essenza di tutto, o la divinità"³³⁵.

Nel suo manoscritto "*Sofia*" Solov'ev chiama questo tipo di conoscenza -- metafisica: "si nous voulons indiquer une différence déterminée entre la connaissance phénoménale proprement dite et la connaissance métaph<ysique>, nous dirons que cette dernière est la connaissance [de la *manifestation*] de l'être en soi dans sa manifestation directe et adéquate ou complète"³³⁶.

Quindi, il terzo tipo di conoscenza è la conoscenza metafisica, ossia l'intuizione, che essendo immediata, è chiamata mistica, perché l'oggetto assoluto (o l'idea o la verità) ci si rivela, manifestandosi. Quando ci rivolgiamo verso l'oggetto assoluto, non ci bastano le nostre facoltà cognitive naturali, ma ci serve il triplice atto della fede, che implica principalmente la volontà;

" In tal modo il valore conoscitivo oggettivo delle mie sensazioni e dei concetti dipende dalla convinzione dell'esistenza indipendente e incondizionata del loro oggetto, della sua esistenza oltre i confini delle mie sensazioni e pensieri. Questa esistenza incondizionata, che non mi può essere data effettivamente né nelle mie sensazioni né nei miei pensieri, che non può essere oggetto né della conoscenza empirica né della conoscenza razionale e che tuttavia le condiziona entrambe, costituisce evidentemente l'oggetto di un terzo genere speciale di conoscenza, il quale può essere chiamato più propriamente *fede*"³³⁷.

³³⁵ "В другом смысле мистикой называется особый род религиозно-философской познавательной деятельности. Сверх обычных способов познания истины – всегда допускались большинством религиозных и метафизических умов возможность непосредственного общения между познающим субъектом и абсолютным предметом познания – сущностью всего, или божеством". *Мистика. Статьи из Энциклопедического Словаря*, in: СОЛОВЬЕВ В.С. *Собрание сочинений*, op.cit., vol.X., p.244.

³³⁶ *La Sophia, Principes de la Doctrine Universelle*. Op.cit., p.24.

³³⁷ *Lezioni sulla Divinumanità*, p.206.

Raggiungiamo così l'intuizione mistica attraverso i tre atti della fede: il primo dei quali, la fede nel senso stretto del termine, che implica la volontà, ci permette di dire che le cose sono³³⁸; il secondo, l'immaginazione intellettuale, attraverso la ragione può cogliere le essenze delle cose, o il contenuto in sé: "l'idea dell'oggetto non dipende dalle sensazioni particolari e casuali dei nostri sensi e dall'azione astratta del nostro raziocinio; l'essenza vera e propria e il carattere proprio dell'oggetto vengono rappresentati nel nostro intelletto, direttamente in esso producono una data immagine"³³⁹; infine, entrambi questi atti materialmente si esprimono attraverso il terzo atto, il sentimento mistico, che si manifesta nelle opere d'arte, nella tecnica etc.: "l'immagine dell'oggetto insita nel nostro intelletto, noi incarniamo nei dati della nostra esperienza, nelle nostre sensazioni, conformi alle loro qualità relative, comunicandole così l'essere fenomenico ossia manifestandola nella sfera naturale"³⁴⁰;

Tutto ciò avviene inconsapevolmente nelle persone comuni, anche se non tutti se ne rendono conto, "in tutti gli esseri umani più profonda di ogni determinato sentimento, immaginazione e volontà, si trova l'immediata percezione della realtà attuale assoluta, dove l'essente si apre come assolutamente uno e libero da ogni determinazione"³⁴¹. E noi lo conosciamo "in tutto, ciò che conosciamo(...), essendo in tutto, (l'essente) non si identifica con tutto (...). (...) ma essendo l'unico veramente essente, cioè la sostanza di tutto, è la sostanza originaria di noi stessi, e in questo modo, può e deve esserci dato, non soltanto nelle rappresentazioni eterogenee rispecchiate, che costituiscono il nostro mondo delle cose, ma all'interno di noi stessi, come il nostro proprio fondamento, immediatamente da noi percepita"³⁴².

³³⁸ "Proprio in questo sta elemento specifico della fede ossia la fede nel senso stretto del termine, come affermazione di una esistenza assoluta. Questa assolutezza spetta egualmente a tutto ciò che esiste in quanto esso è". Ibidem, p. 211. "В этом состоит собственный элемент веры или вера в тесном смысле этого слова, утверждение безусловного существования. Эта безусловность одинаково принадлежит всему существующему, поскольку все существующее есть", *Критика отвлеченных начал*, p.33.

³³⁹ Ibidem, p.213.

³⁴⁰ Ibidem, p.217.

³⁴¹ "И несомненно, что во всех человеческих существах глубже всякого определенного чувства, представления и воли лежит непосредственное восприятие абсолютной действительности, в котором сущее открывается как безусловное единое и свободное от всех определений." Ibidem, p.308.

³⁴² "Мы познаем безусловно сущее во всем, что познаем (...). Но будучи во всем, оно не отождествляется со всем (...). (...)будучи единым истинно сущим, то есть субстанцией всего, оно есть первоначальная субстанция и нас самих, и таким образом, оно может и

In altre parole, semplificando, il processo della conoscenza delle cose in sé, o delle loro essenze avviene nel seguente modo: quando noi diciamo, che l'essenza di quest'oggetto, che si trova di fronte a noi è una mela, in questo stesso momento realizziamo un triplice atto della conoscenza mistica, se non ci fosse, un oggetto di fronte a noi, sarebbe una mera rappresentazione sensibile della mela, accompagnata dal concetto "mela", che sarebbe quindi una semplice forma mentale, senza nessun contenuto vero della conoscenza di questa mela. Invece con la fede noi affermiamo con certezza che questa mela c'è, che è veramente mela, e che esprimiamo per mezzo della parola "mela". Sperimentando la mela, che sta davanti a noi possiamo soltanto percepire una certa relazione tra le nostre sensazioni fenomeniche e i pensieri³⁴³. Ma poiché in questo momento l'idea che sta in me e mi unisce nell'unità di tutto con l'idea della mela, posso affermare che la cosa davanti a me è la mela.

Noi sperimentiamo questa mela attraverso i sensi, fenomenicamente, ma ciò che produce l'intrinseca conoscenza di questa mela è il nostro rivolgersi mistico all'oggetto vero, trascendente, che fa sì che la mela sia mela, ciò che è, che esista veramente e ci permette inoltre di conoscerla così come è. A questo punto diventa chiaro, che l'oggetto della nostra conoscenza mistica non è "la mela", che sta davanti, ma la sua essenza o l'idea."(...)L'oggetto <rappresentato nel nostro intelletto > non agisce in un ambiente indifferente bensì in interazione con un certo

должно быть нам дано не только в своих многообразно отраженных проявлениях, образующих наш предметный мир, но и внутри нас самих, как наша собственная основа, непосредственно нами воспринимаемая." Ibidem, p.307.

³⁴³ "как мы сказали, это их отношения внешние, в которых другое существует как граница первого, реальная, чувственная, или же только мыслимая, логическая, и если бы мы были ограничены только этими двумя родами познания (чувственным опытом и умозрительным мышлением), то мы имели бы собственно основание утверждать только некоторую границу нашего субъективного бытия. Если бы познающий и познаваемый были только вне друг друга, то никакое познание о самом предмете, даже то познание, что есть, было бы невозможно; мы могли бы знать действительно только, что существует некоторый предел или граница нашего собственного существа, и если бы затем из существования этой границы мы логически вывели бы бытие некоторого существа нас определяющего или с нами граничащего, то это логическое заключение не могло бы иметь силы действительного знания" ((...) si tratta di rapporti esteriori nei quali l'altro essere appare solo come limite reale, sensibile, o soltanto pensato e logico del primo; se disponessimo soltanto di questi due generi di conoscenza (l'esperienza sensibile e il pensiero razionale) avremmo propriamente ragione di affermare solamente un certo limite-confine del nostro essere soggettivo. Se il conoscente e il conosciuto fossero unicamente esterni l'un l'altro, non sarebbe possibile nessuna conoscenza dell'oggetto stesso, nemmeno che è; noi potremmo sapere effettivamente solo che esiste un certo limite o confine del nostro proprio essere e se poi dall'esistenza di questo limite noi deducessimo logicamente l'essere di un certo ente che ci determina o che confina con noi, questa conclusione logica non potrebbe avere la forza di una vera conoscenza". Ibidem, p.207.); Ibidem, pp.327-328.

soggetto indeterminato che pure possiede il suo carattere proprio o la sua propria essenza o idea; quindi l'immagine dell'oggetto prodotta da questa interazione è necessariamente condizionata non solo dall'essenza dell'oggetto conosciuto ma anche dall'essenza del soggetto conoscente (...) il soggetto vede l'idea dell'oggetto alla luce della propria idea, vede nell'oggetto ciò che in un modo o nell'altro può corrispondere a medesima"³⁴⁴.

L'oggetto che, da una parte, è il fondamento ontologico dell'essere mela, dall'altra, è il fondamento logico della nostra conoscenza. Proprio quest'oggetto assoluto e trascendente, permette che noi possiamo conoscere la molteplicità degli oggetti esistenti nell'unità del concetto razionale con un contenuto vero, eterno, assoluto, esprimendo le essenze di questi oggetti contingenti, cogliendole attraverso l'intuizione mistica.

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente quest'oggetto si trova dentro il soggetto. Per conoscere la verità di una mela, noi non dobbiamo rivolgerci alla mela, ma dentro di noi, perché in quanto soggetti pensanti, senzienti ed essenti, possiamo cogliere (intuire dentro di noi) l'idea che è in noi, che è il fondamento ontologico della mela che sta di fronte a noi e di noi stessi. La mela la conosciamo nell'Idea, che è l'essenza di tutta la realtà relativa a noi.

La prima conclusione che si può trarre è che la necessità di introdurre l'intuizione mistica non è dettata dal principio di conoscere a priori, ma dalla necessità puramente razionale di sostituire il giudizio con qualcosa che funge da fonte di verità. Siccome dall'analisi delle conoscenze soggettive risulterebbe che sono false, il terzo tipo di conoscenza deve essere non di origine naturale (falsa) ma soprannaturale.

Se il criterio della verità (a priori) non si dà né nella conoscenza razionale, né in quella sensibile, si dà nell'intuizione mistica. L'oggetto di quest'intuizione deve essere un oggetto vero per sé, e in sé, allora eterno, necessario e assoluto.

Quest'oggetto non è evidente per la nostra ragione né per i nostri sensi, cioè per le facoltà naturali, quindi la nostra conoscenza naturale è falsa di principio. La vera conoscenza sta nella volontà, immaginazione o sentimento, ma anche questi di per sé non possono conoscere l'oggetto vero, possono conoscerlo solo e quando

³⁴⁴ Ibidem, p.214.

l'oggetto stesso si automanifesta³⁴⁵. "L'azione che viene esercitata su di noi dagli esseri ideali e che produce in noi la conoscenza (e la creazione) intuitiva delle loro forme ideali o idee, si chiama *ispirazione*. Questa azione ci fa uscire dal nostro centro naturale consueto e ci innalza ad una sfera superiore, producendo in questo modo una vera e propri estasi. E così, generalmente parlando, il principio attivo o immediatamente determinante dell'autentica conoscenza filosofica è l'ispirazione. Senza un'intuizione fondata sull'ispirazione non è possibile, a dire il vero, né alcuna attività oggettiva né alcuna conoscenza oggettiva"³⁴⁶. E' lo stesso che dire che noi non siamo capaci di conoscere niente di per sé, se l'oggetto assoluto non si automanifesta, non ispira le nostre facoltà dell'esperienza mistica. L'uomo sarebbe un essere miserabile, condannato al buio totale, se non fosse illuminato da un oggetto trascendente.

Ma se noi conoscessimo la verità in modo immediato non dovremmo sbagliare, ma poiché non è così significa che questa conoscenza mistica qualche volta c'è, qualche volta no. Logicamente si potrebbe dire, che se l'atto triplice dell'intuizione mistica, si fonda sulla nostra volontà, allora dipende dall'atto della nostra volontà conoscere la verità o no.

In effetti, il peccato originale dell'umanità intera, è una voluta ribellione all'automanifestazione di Dio³⁴⁷. Il caos, che sussegue a questa ribellione, nel campo filosofico, per Solov'ev rappresenta proprio dall'assunzione dei principi astratti come veri. Il ritorno a Dio nell'unità di tutto come primo atto presuppone la consapevolizzazione della presenza di Dio in noi. Tutta la struttura teosofica è necessaria proprio per questo processo di consapevolizzazione delle coscienze umane, ma anche per potersi ribellare alla presenza di Dio, si deve essere già

³⁴⁵ "Car ces êtres existant et agissant sur nous se révèlent à nous ou se font connaître. Ces êtres sont individuels comme êtres et universels comme êtres supérieurs. Nous les connaissons par inspiration, l'organe de la connaissance est la pensée concrète ou l'intuition, dont l'élément matériel est l'imagination et l'élément formel la dialectique". *La Sophia*, Op.cit. p.42.

³⁴⁶ *I principi filosofici della conoscenza integrale*, Op.cit., p.59.

³⁴⁷ "Во втором моменте низшие степени выделяются из под власти высшей и стремятся к безусловной свободе; сначала они все вместе безразлично восстают против высшего начала, отрицают его, но для того, чтобы каждая из них получила полное развитие, она должна утверждать себя исключительно не только по отношению к высшей, но и ко всем другим, должна также отрицать их." (Nel secondo momento, i gradi inferiori si emancipano dal potere di quello superiore e aspirano alla libertà assoluta; in un primo tempo insorgono tutti insieme e in maniera indifferenziata contro il principio supremo, e lo negano, ma ciascuno di essi, per poter raggiungere il pieno sviluppo, deve affermarsi in maniera esclusiva non solo rispetto a quello supremo, ma anche rispetto a tutti gli altri, deve cioè negare alla stessa maniera anche ultimi. Op.cit.,p.15.) *Философские начала*, Op.cit., p.265.

consapevole di questa, altrimenti non sarebbe una vera ribellione. Non è un punto chiaro, dal punto di vista della logica del sistema di Solov'ev³⁴⁸.

D'altro canto, secondo questa visione della conoscenza, vista l'esigenza dell'intuizione mistica per conoscere la verità e supponendo, che noi siamo creati per conoscere la verità, è necessaria l'autorivelazione di Dio. Cioè Dio deve necessariamente manifestarsi a noi, e noi poichè siamo inconsapevoli dovremmo essere determinati dalla sua manifestazione. E pare che Solov'ev abbia in mente veramente ciò: "L'assoluto stesso per essere tale, ha bisogno di un altro, non assoluto: uno per essere tutto, ha bisogno di molti, lo spirito assoluto per la sua realtà ha bisogno della materia, l'essere soprannaturale di Dio ha bisogno della natura per manifestare la propria divinità³⁴⁹".

Per Solov'ev è essenziale dire, che il principio assoluto, la verità sia il criterio di qualunque altra conoscenza, anzi proprio grazie a questo principio si potrebbe parlare di un sistema. Ma qui ci troviamo di fronte a un problema: se la conoscenza di questo principio è immediata (intuitiva), quindi si presenta come contenuto vero "rivestita" nel concetto e espressa attraverso il fenomeno, come può fungere da criterio, se il criterio almeno in un primo momento presuppone che ci sia una distinzione tra quel che deve comprovare la verità di una conoscenza e ciò che è comprovato. In altre parole si presuppone un giudizio, che afferma o nega la verità e la falsità. Nel processo immediato della conoscenza di Solov'ev, non c'è posto per il giudizio, quindi il principio assoluto non può essere criterio, e dunque, la conoscenza della verità – ritorniamo alla prima conclusione – non dipende dall'atti dell'umano intelletto e dalla sensibilità. Significa che: noi dobbiamo sempre conoscere la verità in ogni momento, intuitivamente, ma non possiamo giudicare se ciò che si presenta nella nostra intuizione è vero. Tutto si determina dal Principio Assoluto, o dal Logos di Dio.

³⁴⁸ Senza entrare nell'ambito della teologia, vogliamo soltanto notare, che nei manoscritto "*La Sophia*", in cui in modo inelaborato viene esposta la prima versione di teosofia, e dove Solov'ev chiaramente adopera i termini presi sia dalla *Cabala* sia dalla *Bibbia*, e nei schemi, dove riporta la sfera dell'uomo posta dal Logos, sembra che quella appartiene alla sfera di Satana. Questo fa, in qualche modo, capire meglio, cosa intende Solov'ev, quando parla della ribellione.

³⁴⁹ "Само же абсолютное, чтобы быть таковым, требует другого, не абсолютного: единое, чтобы быть всем, требует многого, абсолютный дух для своей действительности требует материи, сверхприродное существо Божие требует природы для проявления божества своего", *Критика отвлеченных начал*, Op.cit., p.315.

3.1.3. Dottrina dell'unità di tutto.

Solov'ev unanimemente viene riconosciuto come filosofo dell'unità di tutto, poiché su questo principio vengono costruite non soltanto le sue riflessioni (argomentazioni) filosofiche, ma soprattutto quelle spirituali e morali. L'immagine di questo filosofo si identificava sempre con l'immagine di un paladino dell'unità, intesa come unità di tutto. In virtù di questo principio Solov'ev si era spinto anche nella ricerca dell'unità di tutte le chiese cristiane. Questo principio, che egli studiò filosoficamente, in qualche modo influì persino sulle sue scelte personali. Dunque è importante fare un'analisi approfondita di questo principio, per comprendere la sua origine e la sua funzionalità all'interno del sistema teosofico di Solov'ev.

Come abbiamo visto nel paragrafo precedente, dedicato alle sequenze ternarie: il principio dell'unità di tutto sta alla base di tutta la costruzione dei ragionamenti del filosofo russo. Lo stesso principio penetra e sorregge, come struttura, portante tutto il sistema, e si trova al vertice di tutto, cioè tutto si riconduce a questo principio. Anzi, sotto un certo aspetto, sembra che tutta la costruzione ternaria – che fa Solov'ev – viene non tanto dedotta da questo principio, quanto piuttosto ricondotto a questo. Ciò che vogliamo dire è che tutte quelle sequenze ternarie sono necessarie proprio per dimostrare e per reggere il principio stesso.

Considerando tutto l'insieme si potrebbe dire che non tutto il sistema teosofico di Solov'ev viene retto dal fondamento del principio dell'unità di tutto, ma in ultima analisi, tutto questo sistema viene eretto in funzione del principio stesso. In altre parole non è il principio che dimostra la verità e validità del sistema, ma tutto il sistema viene costruito razionalmente, per dimostrare la verità di questo principio.

Questo è il motivo per cui l'analisi del sistema di Solov'ev non deve soffermarsi prima sulle molteplici sequenze ternarie e il loro reciproco rapporto, determinazioni e connessioni, ma deve andare al nocciolo della questione, analizzando il principio dell'unità di tutto, che determina tutte queste sequenze.

Per capire questo principio è necessario considerarne la genesi, i principi sulla base dei quali viene formulato e infine provarlo sulla base degli stessi principi, su cui viene fondato.

Sulla genesi di questo principio abbiamo già ampiamente parlato nei paragrafi precedenti. In ogni modo possiamo riassumere, ciò che è fondamentale, per procedere con la nostra analisi.

Il principio dell'unità di tutto non è un principio a priori, ma viene formulato da Solov'ev per confutazione dei principi astratti, dunque falsi. Il ragionamento del filosofo si basa sui principi comuni della ragione: esplicitamente, il principio di non contraddizione, (che egli chiama principio di "identità"), il principio del terzo escluso, e implicitamente il principio di identità, e ciò ci permette a nostra volta di avvalercene per provare la validità della sua tesi.

L'argomentazione di Solov'ev era più o meno la seguente: i due principi astratti il fenomeno e il concetto, dell'esistenza dei quali noi sappiamo per esperienza, sono falsi, innanzitutto perché sono separati tra loro, poi perché se presi separatamente e considerati come i principi della verità sono contraddittori a se stessi. Quindi sono falsi, da una parte, per se stessi, dall'altra perché separati l'uno dall'altro. Così in virtù del principio del terzo escluso, nel modo in cui lo intende in questo caso Solov'ev il vero dovrebbe stare in ciò che è contrario a questa separazione (o astrattezza) ovvero in un'unità (concretezza). Se la separazione è falsa dunque l'unione è vera.

Quest'unione o unità non è semplice fusione di due termini, ma un'unione o una sintesi in un terzo termine, superiore ai precedenti, che renda veri i primi due, conferendo loro la verità. Solov'ev chiama questo terzo termine idea. Abbiamo già discusso perché quest'unità necessariamente deve essere l'idea, ma vogliamo sottolineare qui, per provare la validità della tesi, che il principio dell'unità di tutto, non è dato a priori, ma viene dedotto proprio dall'analisi della nostra esperienza soggettiva della conoscenza sensibile e razionale, che questa unità è l'idea, perché deve trovarsi all'interno del soggetto conoscente (paragrafo 3.2.) e deve essere una perché universale e necessaria, (anche qui Solov'ev ha già in mente le proprietà classiche della verità).

Molti – uno che vengono uniti nell'unità dell'idea. *Molti e uno* sono tutto, e così si deduce il principio dell'unità di tutto, che, a quanto pare, non ha bisogno di nessuna intuizione mistica per essere appreso. Solov'ev formula questo principio appellandosi a due principi primi della ragione: non contraddizione e del terzo escluso. Li usa per confutare la falsità dei principi astratti, ma nell'affermare il suo principio, a nostro parere, egli sta adoperando il principio di Identità (intendiamo i principi della filosofia antica), poiché il principio del terzo escluso non può essere usato nel caso dei contrari, come i principi astratti (il fenomeno e il concetto) appartenenti allo stesso genere, in quanto particolari, tra cui si instaura il rapporto di opposizione e non di contraddizione. A tal proposito Solov'ev stesso ha dimostrato, che i principi astratti, essendo ambedue falsi, non sono i contraddittori, ma i contrari, che appartengono allo stesso genere, e possono essere uniti in conformità ad un unico fondamento. Egli lo dice quando afferma: "Per la ragione sintetica è chiaro, che ambedue questi punti di vista esterno e oggettivo, (...) e interno e soggettivo (...) non hanno la contraddizione assoluta, ma possono essere rappacificati in uno sguardo più alto, come due parti della stessa idea"³⁵⁰. In sostanza, l'idea sarebbe il genere supremo della conoscenza, che sovrasta gli altri due, che sono i contrari estremi. Ma se uno e molti hanno un comune fondamento di unità, dunque l'unità deve essere il predicato di entrambe, almeno attraverso il genere prossimo "tutto". Invece, pare, che Solov'ev rovescia la predicazione: non è l'idea che si predica a uno e a molti, ma è uno e molti, cioè il tutto che si predica all'unità, cioè all'idea..

Nel ragionamento del filosofo accade un certo passaggio dal discorso puramente logico a quello ontologico. Ciò che logicamente doveva essere il predicato diventa il soggetto, e non qualunque, ma l'unità di tutto essente, poiché come l'assoluto contiene in sé il "tutto pensato" e il "tutto sentito" come predicati, a questi si deve aggiungere anche il "tutto essere".

In un certo senso, ciò che era particolare diventa un concetto universale, e al contrario, l'idea universale diventa un soggetto individuale di cui si predicano le cose.

³⁵⁰ Ibidem, p.4.

L'ordine logico e quello ontologico si capovolgono, perciò l'unità di tutto che doveva risolvere il problema del dualismo gnoseologico, diventa l'unità di tutto essente che deve risolvere il problema della molteplicità e dell'unità dell'essere. Ma questo capovolgimento dovuto al fatto, che l'idea che si presenta a noi come verità assoluta, allo stesso tempo è l'essenza del nostro soggetto (essente) che si relaziona con l'essenza attraverso il suo essere. Questo è il motivo per cui l'essere è soltanto una relazione. Cioè la ragione della nostra esistenza sta nell'idea e nella nostra relazione con questa. Siccome la verità corrisponde all'essenza, e in ultima analisi, al Logos divino o all'Intelletto che ci pensa, allora diventa chiaro, perché l'ambito della nostra conoscenza è privilegiato rispetto al nostro essere in genere, perché proprio attraverso la verità noi possiamo giungere alle nostre origini ontologiche più profonde.

In questo senso diventa anche evidente, dal punto di vista logico, perché l'essente non è l'essere, ma possiede l'essere. Poiché nell'ordine logico rispetto all'essente o all'idea, presi come essenza, l'essere diventa un predicabile, o nel nostro caso *proprium*, in quanto necessariamente appartiene all'essente.

Analizziamo ora il principio dell'unità di tutto da due punti di vista: il primo vede il principio dell'unità di tutto come il principio della nostra conoscenza, cioè come il rapporto tra la nostra conoscenza empirica e razionale con il veramente essente, cioè con l'oggetto assoluto della nostra conoscenza, che ne è il criterio. Il secondo vede il principio dell'unità di tutto del nostro essere come soggetto, in rapporto al Soggetto Assoluto Essente. Poiché l'Unità-di-Tutto è un soggetto.

E' importante capire, cosa intende Solov'ev con il termine "tutto". Se l'unità di tutto si identifica con l'idea, con la verità, e con l'essente assoluto, il principio assoluto e così via. Il concetto "tutto" è problematico a questo primo livello, include i fenomeni o i molti e il concetto, che è uno in quanto universale. In un altro passo Solov'ev afferma, che il tutto è tutto ciò che esiste³⁵¹.

Questo "tutto ciò che esiste" può essere capito in due sensi: o il tutto è un insieme di realtà visibile e invisibile, o il tutto è un'insieme delle idee, che rappresentano questo tutto come veramente è. Solov'ev in questo senso non è molto chiaro. Probabilmente perché non ha avuto modo di elaborare la sua dottrina delle

³⁵¹ Ibidem, p.283.

idee. Ma ciò che si può capire, a partire dalle opere che stiamo analizzando, è che tutto, almeno all'origine del principio dell'unità di tutto, include anche molti, sia della realtà contingente, sia della molteplicità dei fenomeni.

Considerato tutto ciò possiamo analizzare:

- 1) l'unità di tutto come oggetto della nostra conoscenza, quindi la verità
- 2) l'unità di tutto come soggetto, rispetto al nostro essere.

Nel primo caso, se l'unità di tutto contiene i termini: concetto -- uno, e fenomeni —molti, che insieme costituiscono tutto, allora la verità è l'unità di tutto.

Nel secondo caso, l'essenza, che esprime concetto - uno dell'uomo, o la natura umana, e l'essere – essere reale, concreto dell'uomo e la natura in genere, allora l'idea è ciò che dà l'unità dell'essenza e dell'essere, che fa dell'uomo un essente, cioè un soggetto.

Sempre nel primo caso abbiamo l'idea, che ci si presenta come essenza e l'uomo che funge da essente (soggetto), che attraverso la conoscenza fenomenica e concettuale (cioè nell'essere effettivo), si relaziona con l'essenza o l'idea.

<p>ESSENTE <i>Uomo, come soggetto conoscente</i></p>	<p>ESSERE <i>concetto + fenomeno conoscenza</i></p>	<p>ESSENZA <i>l'idea, come oggetto conosciuto</i></p>
---	--	--

Nel secondo caso abbiamo invece l'uomo come oggetto dell'autorivelazione del soggetto assoluto:

<p>ESSENTE <i>L'Idea, come il soggetto che si automanifesta</i></p>	<p>ESSERE <i>essere concreto dell'uomo</i></p>	<p>ESSENZA <i>la natura dell'uomo posta dal soggetto manifestato</i></p>
--	---	---

3.1.3.1. Unità di tutto come oggetto.

Partiamo dall'affermazione di Solov'ev, che la verità è l'essente (in quanto è assoluto, non è relativo, dunque non è essere) e vediamo il processo di dimostrazione che egli fa per affermare che la verità della nostra conoscenza è l'unità di tutto.

All'inizio, Solov'ev dà la definizione comune alla verità assoluta e alla verità della nostra conoscenza: poiché "la verità del pensiero si determina dalla verità di ciò, a cui il pensiero si relaziona. (...) se il concetto della ragione, come atto del nostro pensiero, dà così poco il criterio della verità, come i fenomeni dell'esperienza, come i fatti della nostra sensazione, allora, la verità in genere non si racchiude né nell'una né nell'altra forma della nostra conoscenza; o che è lo stesso, né nell'una, né nell'altra forma dell'essere relativo, ma nell'essente, il quale è propriamente ciò, che si conosce, cioè, il vero oggetto della conoscenza. In questo modo, la verità consiste, prima di tutto, in ciò che essa è, e essa non può essere ridotta ai fatti della nostra sensazione, né agli atti del nostro pensiero, poiché essa è indipendente dal fatto, se noi la sentiamo o meno, la pensiamo o no"³⁵².

Dunque, la verità è l'essente, o cioè che è, ma si presenta alla nostra conoscenza come oggetto vero e assoluto. Bisogna adesso vedere come procede Solov'ev nella considerazione che la verità è l'unità di tutto. (quando si tratta dell'aspetto logico, "il tutto" significa uno dei concetti e molti dei fenomeni).

Il sillogismo che propone il filosofo è seguente:

La verità è ciò che è

Ma tutto è

*Dunque la verità è tutto*³⁵³.

subito dopo Solov'ev precisa, che ogni caso particolare, che non è tutto, non è la verità.

³⁵² "истинность мышления определяется истиною того, к чему мышления относится", "если понятие разума, как акты нашего мышления, столь же мало дают мерилу истины, как и явления опыта, как факты нашего ощущения, то следовательно, истина вообще не заключается в той или иной форме нашего познания, или, что тоже, в той или другой форме относительного бытия, а в самом сущем, которое и есть и познаемое, то есть истинный предмет знания" таким образом, истина заключается прежде всего в том, что она есть, т.е. что она не может быть сведена к факту нашего ощущения, и к акту нашего мышления, что она есть независимо от того, ощущаем ли мы ее, мыслим ее, или нет". Ibidem, p. 295.

³⁵³ Idem.

"La verità è ciò che è" o l'essente, ciò vuol dire, come abbiamo già considerato nel secondo capitolo (2.1.1), che la verità non appartiene al modo di essere relativo della nostra conoscenza, quindi è assoluta.

Se la verità è il soggetto assoluto, che ha l'essere per essenza, significa in questo modo che tutto (si intende un insieme della molteplicità delle cose particolari e contingenti) deve avere l'essere per essenza, perché soltanto intendendo "è" con un unico identico significato, si può affermare che la verità è tutto.

Significa che tutto ciò che è, è poiché ha l'essere per essenza o è assoluto. Ma se il tutto è assoluto, allora non è più un predicato relativo, non è più una relazione verso la verità, è un soggetto. Non si può predicare un soggetto a un altro soggetto, come non si può ammettere due oggetti assoluti, perché significherebbe negare la loro assolutezza.

In questo modo Solov'ev contraddice anche a se stesso, dicendo che la nostra conoscenza sensibile non è vera perché si relaziona con oggetti non veri, quindi nel presente sillogismo si afferma, che tutto ciò che è, è vero, poiché è nel modo identico della verità assoluta. Anzi il sillogismo seguente conferma quest'aporia perché: tutto ciò che non è tutto, non esiste, poiché tutto ciò che non partecipa a tutto, non è la verità, ed è non è.

*se la verità è tutto,
tutto ciò che non è tutto, non è la verità
tutto ciò che non è tutto, non è³⁵⁴.*

E lo stesso che dire che:

*ciò che non è tutto, non è
tutto ciò che è
ciò che è è perché partecipa tutto.*

E' evidente, che in questi ragionamenti "l'essere" viene considerato nello stesso unico senso: sia quando si tratta del significato "l'essere come vero", o logico, sia quando si tratta di "essere esistente".

³⁵⁴ Ibidem, p.296.

Ciò che è vero, è

Ciò che non è non è vero

Essere uno e essere tutto sono identici, poiché ambedue hanno lo stesso essere assoluto della verità. Allora si che si può dire che la verità è unità di tutto.

Tutto ciò che è, è nel modo assoluto. Non tutto non è. I particolari che costituiscono tutto non ci sono, non c'è il molteplice, c'è tutto'uno e non l'unità di tutto.

Dunque, se la verità (nel caso del nostro filosofo sempre va intesa come la somma verità) è l'essente, ciò che esiste per essenza, o "ciò che è" in questo caso si deve intendere nel senso essenziale, tenendo presente tutta l'analisi che Solov'ev fa del principio assoluto. Il tutto è, dove "è" fa da termine medio, allora per potere affermare che la verità è tutto si deve necessariamente presupporre che questo "è" è inteso anche come essere per essenza.

Questa affermazione porta alle seguenti conclusioni:

1) o il *tutto* è come è la verità assoluta, allora il *tutto* è in modo assoluto, univoco, dunque anche la nostra conoscenza fenomenica o razionale è assoluta e vera. Il che secondo il nostro filosofo è assurdo;

2) o il *tutto* è anche in modo relativo perché tutto in questo caso sarebbe anche la molteplicità dei fatti empirici. Quindi è impossibile affermare che la verità è il *tutto*, perché questo significherebbe affermare che il *tutto* è la verità, ciò è anche assurdo, poiché nega gli stessi presupposti di Solov'ev, ovvero che tutta la realtà è falsa.

E' possibile anche un altro procedimento:

la verità è ciò che è e il tutto è ciò che è,

se il tutto non è la verità

allora tutto non esiste.

Il molteplice, o il tutto, non esiste. I molti non esistono per sé, o esistono soltanto quando partecipano all'essente. Tutto è, i molti sono, poiché partecipano l'uno. Allora il loro essere è identico.

Possiamo anche considerare i molti e l'uno da un altro punto di vista, cioè come predicati, come lo fa lo stesso Solov'ev. I molti e l'uno formano il tutto. "Tutto" e "unità" sono i predicati del soggetto assoluto. Sono predicati del soggetto essente. Se tutto è un predicato, significa che non è una semplice somma dei molti, ma è universale cioè è un concetto, in quanto concetto è "uno" perché proprio l'unità come dice lo stesso autore viene rappresentata per mezzo dell'unicità del concetto universale. Dunque tutto e uno sono identici in quanto concetti, quindi si può dire che l'essente è uno, eliminando così completamente la molteplicità del mondo.

*La verità è ciò che è.
Le cose sono ciò che è.
La verità sono le cose.*

*Se le cose non sono la verità.
Allora le cose non sono ciò che è.
Allora le cose non esistono.*

Allora, tutto è anche "uno" o tutto uno, o unità del tutto. Si distingue l'unità dal tutto. Ma questa distinzione si fa in base a che cosa? Se tutto è la materia, cioè il genere, uno è la differenza specifica, ma se "è" è l'essere per essenza, e cioè un genere, allora anche l'unità è un genere. Si può predicare il genere alla differenza specifica?

Seguendo il ragionamento logico di Solov'ev, la definizione o la determinazione della verità si deduce dall'affermazione della sua esistenza. Non qualunque esistenza, ma l'esistenza soggettiva, determinata.

Se la verità avesse tutto fuori di sé, la verità sarebbe nulla. (ma se le cose molteplici non esistono, come possono essere loro il contenuto reale della verità)

Dunque, se noi riduciamo la verità o l'idea all'essere assoluto del soggetto, ci troviamo di fronte ad una difficoltà, per spiegare il divenire, o l'esistenza delle cose contingenti: tutto ciò che è, è vero, tutto ciò che non è, è falso. Ma l'intenzione del nostro filosofo era evidentemente il contrario, egli voleva conservando la molteplicità, dimostrare l'unità di tutto con Dio, dicendo che i molti partecipano l'assoluta unità, ma questo non spiega la loro esistenza relativa, o molteplice, giacché la verità è unica e assoluta. Ma se loro partecipano l'essente

devono avere qualcosa in comune con uno dunque, uno e molti saranno la stessa cosa.

3.1.3.2. *Unità di tutto come soggetto.*

L'analisi del principio dell'unità di tutto, come soggetto viene espressa attraverso le categorie *essente – essenza – essere*, come abbiamo visto queste vengono dedotte dalla prima affermazione, che la verità essente è l'unità di tutto:

"L'essente è il semplice essere di ciò che si chiama verità, o quando io dico, la verità è l'essente, io affermo soltanto, che la verità è, ossia che a questo concetto corrisponde un certo soggetto reale. Ma già per affermare che la verità è, noi dobbiamo avere un qualche concetto generico, di ciò che essa è, o più precisamente, di ciò essa può essere. A questa domanda rispondono gli altri due predicati della verità: uno e tutto, i quali determinano la verità nel suo *essere* come oggetto, nella sua idea o *essenza* oggettiva, dove il presupposto soggetto della verità, l'*essente* riceve il suo contenuto oggettivo"³⁵⁵.

In sostanza, dalla definizione della verità come unità di tutto vengono dedotti le categorie essere, essenza, essere, che rappresentano il livello ontologico del principio dell'unità di tutto. Ma se nel primo caso, la dimostrazione della verità della nostra conoscenza, fatta a partire da un principio ontologico (ontologizzazione del concetto della verità), nel caso dell'essere avviene una cosa contraria.

Solov'ev riduce l'*essere* a un concetto, a un predicato, cioè dimostra l'unità di tutto ontologico attraverso la concettualizzazione dell'essere. Questo gli serve per dimostrare che anche l'uomo, come secondo assoluto o secondo Dio, è un essente che possiede l'essere, che viene posto in lui dall'idea. E così l'uomo diventa il soggetto dell'unità di tutto, cioè dell'essenza materiale, che si incarna, si attualizza, nell'essere reale.

Per dimostrare questo Solov'ev fa il seguente ragionamento: prima dimostra che l'essente non è l'essere, e per questo deve dimostrare che l'essere è soltanto un

³⁵⁵ Ibidem, p.297.

predicato universale, che si predica al soggetto essente, dimostra poi che l'essere è una specie di un tutto dell'essenza e dell'essere, che si sintetizzano nell'unità di tutto dell'essente.

Per dimostrare che l'essere è soltanto un predicato, che non esiste veramente, se non appartiene a un soggetto, egli fa notare la differenza tra due proposizioni:

io sono essere è
io penso pensiero è
io sento sensazione è

cioè nel primo caso un soggetto, che è, pensa e sente, nel secondo "è" è usato da Solov'ev in modo improprio, poiché afferma l'esistenza di relazioni che non esistono per sé, se non c'è il soggetto di queste relazioni, o come egli le chiama: "i predicati" quindi "l'essere" analogamente al "pensiero" e alla "sensazione" entra in questo modo nell'ambito dei concetti.

L'essere diventa così un predicato, che si predica al soggetto, cioè un accidente. Ma "l'essere" è un accidente nell'ordine logico cioè nell'ordine di predicazione rispetto all'essenza.

Solov'ev oppone "io sono" ad "io penso", cioè l'essere per sé all'essere accidentale, ma poi pone l'essere sullo stesso piano accidentale. "Quando io dico "io sono", è l'essere dell'essenza. L'essere preso nel senso di assoluto, diretto, incondizionato, il soggetto dell'essere, che è uguale all'essere per sé. Sensazione e pensiero si predicano soltanto del soggetto. Sono essere relativo al soggetto³⁵⁶. Ad un certo momento Solov'ev fa il salto: anche quando diciamo l'essere è ci riferiamo a un soggetto essente, che ha l'essere³⁵⁷, considerando "l'essere" in due sensi diversi: "l'essere per essenza assoluto" e "l'essere accidentale" o relativo:

io sono.
Il soggetto esiste
L'essere è assoluto.

³⁵⁶ Ibidem, p.303.

³⁵⁷ Ibidem,p.304.

"Io" è assoluto o veramente esistente, in virtù dell'essenza, al contrario di:

Il pensiero è

L'essere è relativo

Pensiero non esiste veramente.

"Pensiero è" presuppone un soggetto che pensa, un soggetto esistente, indipendente dal pensiero, che ha il pensiero. Allora l'essere del pensiero è relativo all'essere assoluto di un soggetto che pensa.

"L'essere è" significa secondo questa logica, che l'essere è relativo all'essere assoluto che ha l'essere. Nel senso che questo "ha l'essere", è l'essere unito con l'essenza, questo significherebbe che l'essere in quanto tale è relativo, ma quando si unisce con l'essenza diventa assoluto, la realizzazione dell'essente assoluto. Ciò che attualizza l'ente, non è l'essere, ma l'essenza. Dunque l'essenza è l'atto, l'essere è una potenza. Senza l'essenza, l'essere è pura passività. L'essere può essere relativo o assoluto. Allora se l'essente è un soggetto esistente per essenza, e logico che non ha l'essere relativo, ma ha l'essere assoluto.

Quindi l'essere come tale è accidentale sia all'essente, sia all'essenza, e questo accade soltanto quando rimaniamo nell'ordine logico, cioè l'essere è un predicabile

Se si pone l'essere allo stesso piano col volere e col pensare ci sono due possibilità. Il soggetto (io sono) può pensare e non, volere e non, volere e pensare sono accidentali al suo "io sono". Ma si può dire lo stesso dell'"essere"? Un soggetto può essere e non essere, allo stesso modo come pensare e non pensare?

Il soggetto può pensare o no dal momento che ha l'essere, se non l'avesse non potrebbe né pensare, né volere. E già solo questo non permette di metterli sullo stesso piano con l'essere, o di considerare il loro essere identico all'essere del soggetto. Il soggetto creato può non essere o essere ma non in quanto soggetto in sé, bensì in rapporto con un altro soggetto da cui riceve l'essere. Il suo essere può essere relativo rispetto a un soggetto superiore. E dunque, per il soggetto creato (uomo) l'essere non è relativo, in quanto alla sua esistenza, e dunque, non può essere posto allo stesso livello con il pensare e il volere.

La seconda possibilità è che un soggetto (io sono), che non può non essere, allo stesso modo non può non pensare e non volere dunque diventa necessariamente volente e pensante, cioè per l'essenza. Dunque volere e pensare non sono relativi ma assoluti. Sembra chiaro che l'essere, non può essere relativo al soggetto essente, l'essere deve necessariamente appartenere all'essenza dell'Essente assoluto, ma non come predicato, anche perché, (come Solov'ev fa precipitare il giudizio), tutti i predicati devono necessariamente trovarsi già dentro l'essenza, come sue determinazioni. Quindi l'essere deve necessariamente essere per essenza, o nell'essenza.

Consideriamo anche un altro aspetto, sempre in riferimento al problema dell'essere predicato. Solov'ev critica tutti i filosofi, che si occupano troppo del concetto dell'"essere", cioè del predicato, invece di rivolgersi ad unica cosa, che vale la nostra attenzione, cioè al soggetto, a cui questo concetto di essere si predica.

Questo fa supporre che per Solov'ev il soggetto (= essente) non può essere mai predicato. Ma i soggetti che non possono essere mai predicati sono i termini che indicano gli individui, cioè ciò che Aristotele chiama "sostanza prima", "un questo". Il soggetto assoluto in sé, per eccellenza, che è l'idea universale e necessaria, deve per questo motivo essere predicato, a ciò che è concreto. Invece, secondo il ragionamento di Solov'ev sembra accadere il contrario, i molti (cioè le cose contrarie, che fanno parte di tutto si predicano all'idea, in quanto l'unità di tutto, anzi la definiscono. Nello stesso momento però essi negano la sua singolarità, in quanto singolo quindi, non è definibile, ma soltanto universale, che può avere cioè una definizione. D'altra parte, ammettendo che è l'essere è un predicato, o un concetto universale, determina l'essente (perché l'essente è l'unità dell'essere e dell'essenza), il che significa che l'essere è un genere e così può entrare nella definizione di un essente. Ma se l'essere entra nella definizione di un essente, significa che questo essente è per essenza.

Cioè l'essere gli appartiene per natura, o esiste per natura. E non solo, significa anche che tutti gli enti sono tutto una cosa sola, poiché l'essere, per Solov'ev, è un predicato universale di tutti gli enti.

Per stessa affermazione di Solov'ev, l'essere è un predicato un po' problematico. Non meno problematica l'argomentazione di Solov'ev, quando vuole

dimostrare che l'essente non è l'essere (anche se è ormai chiaro che questo "non è essere" significa "non è soltanto essere", in virtù del principio dell'unità di tutto)

Dunque, l'essente, secondo il nostro pensatore non può essere "l'essere" poiché l'essente cioè il soggetto deve essere inteso in questo caso come sostanza prima, come qualcosa, che esiste realmente e concretamente, invece "l'essere" è soltanto un concetto, o se vogliamo "la sostanza seconda". Quindi l'essente (la sostanza prima) non è un predicato (o concetto universale) invece l'essere (la sostanza seconda) è un universale allora conclude Solov'ev, l'essente non è essere.

l'essere (sostanza seconda) è un predicato (concetto universale)
l'essente (sostanza prima) non è un predicato (concetto universale)
l'essente non è l'essere.

Di nuovo c'è una sovrapposizione di ordine logico e ontologico, che porta Solov'ev a fare questa doppia supposizione, per quale il suo ragionamento fallisce, perché se noi affermiamo che Socrate (preso come la sostanza prima) non è un predicato, e un uomo è un predicato, dobbiamo per forza concludere che Socrate non è uomo.

Socrate non è un predicato
l'uomo è un predicato
Socrate non è uomo.

Vediamo che il principio dell'unità di tutto, anche sul piano delle categorie ontologiche, *essente, essere, essenza*, non è del tutto coerente. O almeno, non è quel tipo di principio conosciuto a priori, evidente in sé e per noi, dal quale si può dedurre un sistema metafisico. D'altronde proprio questo principio mette in questione tutta il sistema, poiché come abbiamo notato, già nella sua formulazione iniziale unità dell'idea si presenta come un genere comune a tutti i contrari (molteplice, uno).

Lo stesso poi avviene all'interno del primo e del secondo polo dell'essente assoluto. Poiché la negazione che pone Solov'ev all'interno di questi principi non

sembra essere negazione della contraddizione (come vediamo nel principio di identità e differenza di Hegel) ma sempre dei contrari.

L'essenza non può essere contraddittoria all'essente, e al suo polo contrario, infatti non a caso, quest'altro che deve necessariamente porre Dio, chiama il polo. Quindi, essendo contrari l'essere e l'essenza nell'essente conservano l'identità come nel caso della conoscenza. Ma allora questa l'unità di tutto non spiega più la molteplicità delle cose, persino la molteplicità delle idee, e delle categorie perché tutto si spiega in uno. E l'unità di tutto si trasforma in un tutt'uno, o tutto in Dio.

3.2. *Invasione di campo.*

Una delle questioni che abbiamo posto all'inizio era, se il sistema di Solov'ev potesse essere considerato un sistema cristiano. Senz'altro la fede cristiana stava molto a cuore al filosofo. Egli stesso convertitosi al cristianesimo, dopo una crisi adolescenziale si propose da giovane di creare un sistema filosofico, che permettesse all'uomo di ritrovare Dio, di avvicinare gli uomini a Cristo. Pietro Modesto, il traduttore di "*Lezioni sulla Divinumanità*", nell'introduzione a quest'opera così spiega lo scopo del filosofare di Solov'ev: "L'autore s'interroga sulla causa della crisi religiosa del suo tempo e ne vede la radice nel fatto che la religione non occupa più nel mondo il posto centrale che le spetta. Nella cultura europea il mondo si è allontanato da Dio ed ha affermato in maniera esclusiva il principio umano; perché torni a Dio bisogna vedere nella religione un processo divino-umano. La religione tradizionale parte dalla fede in Dio ma non arriva a tutte le conseguenze; la civiltà moderna parte dalla fede nell'uomo ma a sua volta si ferma prima di arrivare alla meta: la fede in Dio e la fede nell'uomo, se portate alle loro ultime conseguenze convergono nella verità unica, piena e integrale della Teandria (Divinumanità)"³⁵⁸. Come vediamo, l'intenzione del filosofo era l'avvicinamento reciproco di Dio e dell'uomo, per mezzo della conoscenza teosofica. La stessa idea, di un principio dell'unità di tutto, già parla da sé. L'Unità di tutto in Dio è un eterno ritornare, attraverso il Logos, il Verbo Eterno, Cristo che sta all'origine di tutto, e che attraverso Lui ritrova l'originale l'Unità in Dio Padre.

Nonostante la formulazione razionale del principio dell'unità di tutto, ciò che Solov'ev aveva in mente dall'inizio, era l'Unità-di-Tutto della Santissima Trinità, rivelata.

Tant'è vero, che proprio nelle lezioni sulla Divinumanità, che sono contemporanee alle due opere filosofiche da noi analizzate, Solov'ev parte dalla Santissima Trinità distinguendo in Dio (*essente*) il contenuto (*essenza*), e conclude che siccome il suo contenuto non può essere qualcosa, allora deve essere tutto, cioè

³⁵⁸ *Lezioni sulla Divinumanità*, Op.cit. p.59.

Dio è l'Unità-di-Tutto (*essente*), dalla cui susseguono le deduzioni delle ipostasi trinitarie.

Soltanto dopo, in questa opera, il pensatore passa al problema cristologico, ossia come Dio conferisca la realtà a tutto ciò che possiede in sé, alla molteplicità infinita che, ricondotta all'unità, è un organismo vivente, universale, e insieme con questo individuale, il Cristo. Se distinguiamo l'Unità-di-Tutto produttore e l'unità di tutto prodotto abbiamo il Logos e la Sofia (l'idea)

Quindi la Sofia è l'Idea di Dio manifestata, il corpo di Dio, la materia della divinità, ma è anche il principio dell'umanità, l'uomo ideale, Gesù Cristo, per mezzo del quale Dio crea "anima mundi", cioè l'uomo, che abbraccia tutta la realtà creata³⁵⁹. Questo è il processo che Solov'ev in questo libro chiama "*cosmogonico*", e che nella versione razionale, noi chiamiamo "discendente". Dopo la caduta dell'anima del mondo (il peccato originale), che è una specie di ribellione all'unità di tutto abbiamo il caos (falsità dei principi astratti), si ricomincia il processo "*teagonico*" (= ascendente) di ritorno alla originaria Unità-di-Tutto, cioè a Dio.

In questi passaggi qui molto semplificati, si può intravedere tutto il sistema teosofico razionale, che abbiamo presentato. Senza dire, che anche nelle sue opere strettamente filosofiche Solov'ev fa molto spesso riferimenti al Vangelo. Per esempio, quando parla dell'autonegazione di Dio:

"Quando noi diciamo, che il principio assoluto, per sua stessa definizione, è l'unità di sé e della propria negazione, non facciamo altro che ripetere, anche se in forma più astratta, il detto del grande apostolo: Dio è amore"³⁶⁰.

Quando dimostra che il Logos è l'unico principio oggettivo dell'essere e della conoscenza, cioè esistente per altro, Solov'ev scrive:

"In principio era la Parola e la Parola era presso Dio e Dio era la Parola. Ella era in principio presso Dio. Tutte le cose furono generate per mezzo di lei e senza di lei niente fu generato. Generata in lei era la vita, e la vita era la luce degli uomini, e la luce risplende nelle tenebre e le tenebre non l'hanno accolta. Il Logos realizza sia l'assoluto in quanto tale sia la materia prima. Da lui o per il suo tramite l'assoluto viene determinato come essente, la materia prima come essenza, la

³⁵⁹ Idem.

³⁶⁰ *I principi filosofici*, Op.cit., p.82.

relazione tra di loro come essere..."³⁶¹. E in tanti altri passi della sua opera troviamo allusioni al Vangelo più o meno significative.

Ma al di là delle buone intenzioni dell'autore ci sarebbe qualche difficoltà ad ammettere la Verità rivelata come principio apodittico di un sistema razionale.

Non c'è dubbio, che il principio dell'unità di tutto è un principio razionalmente dedotto a partire dal problema del dualismo gnoseologico, ma anche se per un momento supponessimo, che questo principio ci è stato dato a priori, o per mezzo dell'intuizione mistica nel triplice atto della fede, in altre parole grazie alla contemplazione della Santissima Trinità attraverso l'idea, quindi il Logos, sorge qualche difficoltà nell'applicazione di questo principio alla realtà creata. Questo per dire che, se nella Santissima Trinità si contempla l'Unità-di-Tutto, o l'unità sostanziale di tre persone è molto più difficile intravedere l'unità di tutto di questo tipo nel mondo contingente, molteplice, di cui noi facciamo parte. A questo punto sono possibili due vie di ragionamento, o si ammette l'unità di sostanza del mondo creato, o si deve ammettere la molteplicità delle sostanze in Dio.

Seguendo la prima linea di ragionamento sarebbe logico affermare che, siccome in Dio c'è un'unica sostanza, allora, in virtù del principio dell'unità di tutto, anche l'uomo, rialzandosi nelle sue capacità naturali dovrebbe unirsi nella stessa essenza con Dio, conoscerlo come Verità Assoluta, volerlo come Bene Assoluto, e sentirlo come Bellezza Assoluta, che a loro volta dovrebbero diventare i criteri del nostro conoscere, volere, creare.

Ma se l'uomo conoscesse Dio per naturale capacità intuitiva, in primo luogo, ciò metterebbe in questione le capacità delle sue facoltà naturali (ragione e sensibilità). In sostanza l'uomo non sembrerebbe essere un uomo, ma piuttosto un angelo. D'altronde se noi potessimo conoscere la Verità Assoluta, diventerebbe un po' problematica la necessità di conoscere le verità contingenti. Tutto ciò che dovrebbe essere il fine del nostro conoscere e volere, diventa l'inizio, rendendo inutile lo stesso conoscere e volere. Cioè, l'uomo diventerebbe un qualcosa di passivo, statico, appunto, un tutt'uno, assoluto, svuotato della sua vera natura umana diveniente. In altre parole, se noi facciamo un principio primo dell'Unità-di-Tutto della Santissima Trinità, per il conoscere e il volere dell'uomo, dobbiamo in

³⁶¹ Ibidem, p.90.

un certo senso predicare l'Unità-Di-Tutto di Dio al mondo contingente cioè predicare l'assoluto al relativo.

Tant'è vero, che Solov'ev stesso non segue questa linea, anche se ha in mente l'idea della Trinità, deduce il suo principio dell'unità di tutto dalla molteplicità e dall'unità della nostra conoscenza, come abbiamo già dimostrato. Ne segue però un'altra altrettanto problematica, egli immette lo schema razionale della deduzione del principio dell'unità di tutto all'interno di Dio stesso definendolo (anche se si parla dell'autodeterminazione di Dio). Proprio in conseguenza del suo schema iniziale pone una certa necessità in Dio. Dio non soltanto deve porre necessariamente al suo interno la determinazione, che è il suo Altro, ma deve anche necessariamente porre il mondo, e altrettanto necessariamente deve rivelarsi a questo mondo. Se non fosse così, non sarebbe Dio. Allora vengono tolti i fondamenti stessi della fede cristiana. Infatti, Dio si rivela a noi nel Cristo necessariamente, e noi siamo soggetti della sua rivelazione quasi per natura, non per libera scelta. La Rivelazione cristiana del Verbo Incarnato, non sarebbe neanche indispensabile, basterebbe conoscere Dio in noi stessi.

Non ci sarebbe neanche bisogno della grazia soprannaturale, giacché noi saremmo in Dio e Dio sarebbe in noi, saremmo in un certo senso connaturali a Dio. Ma se noi avessimo la certezza di Dio in noi, diventerebbe a questo punto, irrilevante perfino la stessa teosofia.

Così viene tolta anche la libertà agli esseri umani, che diventano in partenza, determinati da Dio. In sostanza, Solov'ev volendo innalzare l'uomo, sembra abbassarlo di più togliendogli sia la capacità naturale di conoscere la verità sia la libertà naturale di amare Dio.

Quando Solov'ev critica la teologia tradizionale (sia ortodossa che cattolica), l'accusa di un astratto dogmatismo, intendendo i dogmi come qualcosa di separato dalla realtà empirica e razionale dell'uomo, come qualcosa, che allontana l'uomo da Dio, invece di avvicinarlo a Lui³⁶² e per questo propone, invece

³⁶² "La teologia tradizionale definisce la verità semplicemente come dogma di fede e così risulta un dogmatismo astratto, nemico della ragione e della scienza. (...) Così l'atteggiamento negativo della ragione e della scienza verso la conoscenza religiosa è giustificato dal carattere astrattamente dogmatico della teologia stessa, che contraddice alla portata assoluta della verità religiosa". *Lezioni sulla Divinumanità*, Op.cit., pp.224-225.

della teologia, una Teosofia Organica, che nell'unità di tutto del sapere integrale, può restituire all'uomo la consapevolezza della propria Divino-umanità.

Per questo motivo, introduce un diverso procedimento metodologico che, da una parte, destituisce la Sacra Teologia, privandola del suo statuto epistemologico, dall'altra, tenta di rialzare la filosofia prima (logica organica) al grado della conoscenza soprannaturale. Esattamente il contrario di quello che a suo tempo fece Tommaso, per istituire, conferire lo statuto scientifico alla Sacra Teologia, distinguendola dalla filosofia prima.

È fuori discussione qualunque paragone di Solov'ev con Tommaso, quanto al contenuto del pensiero. Ciò che ci interessa è proprio quel procedimento metodologico di distinzione, che segnò lo sviluppo della teologia e della filosofia in Occidente, e la mancanza del quale ha segnato probabilmente allo stesso modo il non sviluppo della teosofia di Solov'ev, e anche il rigetto del suo pensiero da parte della Chiesa sia quella ortodossa che quella cattolica, nonostante i suoi sinceri propositi.

Nella preoccupazione di Tommaso c'era la difesa dello statuto scientifico della Sacra Teologia per darle spazio all'interno dell'insieme delle scienze. Per questo egli sostituisce l'antico criterio della divisione delle scienze: cioè *ousia* con un nuovo criterio epistemologico "*speculabilia*", o "*intelligibilia*", che gli permette di distinguere nettamente l'oggetto (*subjectum*) della filosofia prima (*ens commune*), dall'oggetto della Sacra Teologia (*le sostanze separate*)³⁶³.

Se la filosofia prima cerca le cause massime e universali di *ens commune* studia le sostanze separate, ma non come "*genus subjectum*", ma come "*causae essendi*", li studia cioè come principi del genere, e non per se stessi, la Teologia Sacra, invece, lo fa proprio per se stessi, come principi rivelati.

Solov'ev fa esattamente il contrario: cambia l'oggetto (*subjectum*) della filosofia prima, criticando il concetto dell'essere universale e introducendo di nuovo la sostanza come soggetto, ma non come qualunque soggetto, ma come ciò

³⁶³ "Unde teologia quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illi theologia quae pars philosophiae ponitur", *Summa Theologiae*, I, q.1, a.1, ad 2., "et hoc modo sacra doctrina est scientia: quia procedit ex principiis notis lumine superioris scientiae, quae scilicet est scientia Dei et beatorum." I,q.2., a.2.; "Ex quo apparet, quod quamvis ista scientia praedicta tria consideret, non tamen considerat quodlibet eorum ut subiectum, sed ipsum solum ens commune. Hoc enim est subiectum in scientia, cuius causas et passiones quaerimus, non autem ipsae causae alicuius generis, est finis ad quem consideratio scientie pertingit." *In Metaph., Prooemium*.

che sarebbe la *causa prima*, presupponendo un tipo di conoscenza, come l'intuizione intellettuale.

A questo punto, diventa logica l'inutilità della Teologia Sacra, e lo studio delle cause prime soprannaturali rivelate. La filosofia invade il campo della teologia sacra, ma purtroppo pone sotto questione non soltanto la Teologia Sacra come scienza, i suoi stessi principi rivelati, ma, se vogliamo, la Rivelazione stessa, come abbiamo già visto. In sostanza, Tommaso pone un limite all'intelletto umano nella conoscenza del soprannaturale, Solov'ev oltrepassa questo limite, con un risultato un po' ambiguo.

In ogni modo, si deve dire, per concludere, che Solov'ev ha fatto un tentativo di elaborare un sistema filosofico cristiano, ma i presupposti da cui egli è partito, hanno determinato le conclusioni, che mettono in dubbio se trattasi veramente di un sistema cristiano.

CONCLUSIONE

Solov'ev viene giustamente considerato il più grande tra i pensatori russi, il primo filosofo in Russia. Nessuno prima di lui e neanche dopo aveva avuto il coraggio di formulare un proprio sistema della filosofia originale, di opporsi all'enorme influsso intellettuale della filosofia occidentale. Il progetto di Solov'ev fu, da una parte, quello di risolvere il dualismo gnoseologico che dominava le filosofie ottocentesche, dall'altra, quello di trovare una sostituzione alla teologia tradizionale, che a suo parere non avvicinava gli uomini a Dio, ma al contrario li allontanava. Entrambi questi propositi furono in gran parte determinati dall'ambiente in cui il pensiero di Solov'ev si era formato. La Chiesa ortodossa nella Russia imperiale si trovò in un stato emarginale, e di stagnazione, specialmente in ciò che concerneva la vita intellettuale della Chiesa. I quesiti spirituali dell'intelligenza, non trovarono riscontro intellettuale negli ambienti ecclesiastici. Fu questo il motivo, per cui l'élite intellettuale prese su di sé il compito di trovare tali risposte. Solov'ev fu uno dei primi. Egli era, già come persona, portato al misticismo, e avendo un interesse specifico per i diversi tipi di espressioni religiose, cercò di creare una possibile interpretazione teosofica della realtà, cioè quella che in un unico principio sintetizzasse tutto il sapere dell'umanità. A creare quel sistema contribuì anche il fatto, che negli ambienti universitari e accademici predominavano quasi esclusivamente le correnti positiviste e razionaliste, influsso delle quali si rafforzò per l'assenza della continuità di una tradizione filosofica. Ciò spiega anche un certo eclettismo, che caratterizza il pensiero russo in genere, ma specialmente quello di Solov'ev.

L'idea di Solov'ev fu di formulare un unico sistema, basato su un unico principio a priori trascendente. Questo a priori doveva essere dato alla mente umana per mezzo dell'esperienza mistica. Questo principio, automanifestandosi nella visione di Solov'ev, doveva fungere da una parte come criterio sia del nostro sapere, sia del nostro agire, dall'altra doveva rivelarsi come fondamento costitutivo del nostro essere come tale.

Solov'ev definisce questo principio a priori come unità di tutto, che in sostanza rievoca l'unità delle tre persone della Santissima Trinità, o i tre principi

positivi. Questa Unità-di-Tutto che crea, pone l'unità di tutto del mondo, rivelandosi attraverso il Logos nell'idea che è l'essenza del mondo e il principio costitutivo dell'uomo, che proprio per questa presenza diventa l'anima del mondo, di tutto ciò che esiste. L'uomo come soggetto essente si relaziona con l'idea come essenza, attualizzando il suo essere del mondo materiale, che è, appunto, questo rapporto dell'uomo con la sua essenza. L'idea o l'essenza del mondo come altro, posto da Dio, rimane sempre in Dio poiché Dio è l'Unità-di-Tutto. Siccome nella Santissima Trinità le tre persone formano una sintesi del soggetto essente con la sua automanifestazione, che è l'essenza, e della relazione tra loro che è l'essere, la stessa sintesi si trova nella relazione (*l'essere*) di Dio con il suo altro, che è potenza dell'essere o l'idea (*l'essenza*). Lo stesso tipo di unità di tutto si riscontra nel rapporto dell'uomo con l'idea.

In ultima analisi, il principio assoluto, che è la suprema Unità-di-Tutto, si dispiega mediante la dialettica interna d'automanifestazione, nel suo altro, costituendo l'unità di tutto del creato. Il rapporto della reciproca determinazione tra i principi positivi, istituiscono le loro categorie: intelletto, volontà, sentimento, verità, bene, bello, l'Intelletto, lo Spirito, l'Anima. Le stesse categorie trascendentali si manifestano nell'altro di Dio, che è il mondo creato e nel rapporto dell'uomo con l'idea. Anzi proprio queste categorie determinano il conoscere, il volere, il sentire dell'uomo mediante i criteri della bontà, della verità, e del bello.

L'uomo a sua volta grazie all'introspezione, unificando la molteplicità delle sue relazioni (pensare, volere, sentire e essere) con la sua idea, trova in questa unità la sua suprema perfezione, l'unità di tutto in Dio, cioè la sua divinoumanità. L'idea porta a Dio, serve da ponte, tra il creato e il creatore. Per questo il Logos, come principio rivelatore, e il principio incarnato è fondamentale per la nostra riunione con Dio nel ritrovamento di noi stessi. Per questo motivo la conoscenza della verità, nell'ambito della nostra attività diventa anch'essa fondamentale, perché appartenente alla stessa relazione della verità, che manifesta il Logos. Questo in quanto principio della determinazione, della distinzione, dello sviluppo interiore e della rivelazione, è il principio della luce in cui si rivela, diventa visibile tutto il contenuto dell'Assoluto. Gli altri due principi positivi e il quarto negativo (che sarebbe un'altro, posto dal Principio Assoluto, o l'essere reale) sono accessibili e

conoscibili solo nella misura in cui sono determinati dal Logos, cioè solo attraverso di Lui. Il Logos è la suprema Verità, che è la forma o l'idea integrale dell'essere creato, cioè il suo contenuto.. Ed è la contemplazione del Logos, il fondamento non soltanto logico, ma, prima di tutto, ontologico, di tutta la conoscenza umana, ma anche dell'umano volere, in ultimo luogo dell'essere dell'uomo. La verità assoluta e il criterio della verità del conoscere umano si identificano. Allora la verità non è *adaequatio intellecti ad rem*, ma la verità è assoluta, il Logos, Cristo stesso. Per arrivare alla contemplazione del Logos, sono necessari: un arduo cammino dell'ascetica e la virtù eroica. Quindi il conoscere – non è un processo puramente razionale astratto, ma un processo esistenziale, che implica tutta la vita dell'uomo, e tutto il suo essere. Per questo il fine della filosofia, o della metafisica – non è la verità speculativa, ma il senso profondo dell'esistenza, l'unione mistica con il Logos, o la beatitudine. In questa impostazione sapienziale della metafisica, che va al di là dei concetti astratti, si trova il segreto del fascino del pensiero russo.

Dunque proprio a partire dal principio dell'unità di tutto e sulla sua base Solov'ev tenta di erigere un sistema della conoscenza integrale, o la teosofia, che doveva sostituire la teologia tradizionale. Fu proprio questo il suo progetto. Ma riflettendo sui testi della sue due opere principali, dove Solov'ev analizza questo suo principio risulta, che esso non sembra essere a priori, ma dedotto mediante la confutazione dei cosiddetti principi astratti. L'introduzione stessa dell'intuizione mistica, cioè l'immediatezza della conoscenza del principio a priori si è resa necessaria per Solov'ev a causa dell'iniziale precipitazione del giudizio. Ma se anche ammettiamo la possibilità dell'a priori di tale principio, il problema è se è legittimo usare il termine 'metafisica', o il termine filosofia in genere. In altre parole, il problema è dove si trova il limite necessario tra conoscenza naturale e conoscenza soprannaturale, tra il metodo puramente razionale e l'intuizione mistica, dove finisce la metafisica e dove comincia la teologia. Ponendo come criterio della nostra conoscenza naturale il Principio assoluto soprannaturale ci si deve domandare se questo principio non travisi la natura stessa della metafisica.

Si afferma dunque un principio primo, assoluto, un assioma necessario e universale, evidente, grazie alla intuizione intellettuale, che funge da principio fondante per tutte i tipi di conoscenza umana, sia empirica, sia razionale. Ciò è di

per se contraddittorio – se noi conosciamo la verità assoluta a priori, è assurdo continuare a conoscere la realtà circostante, o le verità relative. Ed ancora, allo stesso Principio assoluto si applica un determinato schema della ragione, pur facendo una distinzione tra la forma concettuale e il contenuto dato nell'intuizione intellettuale. Addirittura si dà la definizione del Principio Assoluto. E cioè si cerca di determinare un Principio Trascendente, rendendo evidente ciò, che tanto evidente non è. Ed è un ridurre dei concetti teologici, che si basano sui principi rivelati, a concetti filosofici, fondati su un principio trascendente.

Fare in questo modo la metafisica, o vedere in questo la filosofia cristiana è una specie di tentazione filosofica, in quanto la ragione umana limitata pretende di comprendere e ridurre a schemi concettuali il Mistero della Trinità, per poi metterlo al suo servizio come criterio apodittico delle verità naturali. Ma risultato di tutto ciò non può essere nient'altro che l'annientamento della stessa ragione umana, quale si rivela incapace con le proprie forze, senza intuizione mistica, di conoscere la verità.

BIBLIOGRAFIA.

Le opere filosofiche di Vladimir Solov'ev:

Мифологический процесс в древнем язычестве (1873)

Кризис западной философии (1874)

О философских трудах П.Д.Юркевича (1874)

Метафизика и положительная наука (1875)

Опыт синтетической философии (1876)

Три силы (1877)

Философские начала цельного знания (1877)

Критика отвлеченных начал, 1877-1880

Исторические дела философии (1880)

Исторические дела философии (1880)

Разбор книги кн. Сергея Трубецкого "Метафизика в древней Греции", напечатано впервые в "Русском обозрении" октябрь 1890.

Теоретическая философия (1899)

В.С. СОЛОВЬЕВ, *Собрание сочинений*, Просвещение, Изд-е 2-е, С-Петербург, 1911, voll. I – XII.

Письма Владимира Сергеевича Соловьева, Тип. "Общественная польза", С.Петербург, 1911, voll.I-III.

В.С. СОЛОВЬЕВ, *Сочинения*, Наука, Москва 2000, voll.I- II.

SOLOV'EV Vladimir, *Opere di Vladimir Solov'ev*, a cura di Adriano Dell'Asta, ed. La Casa di Matriona", Seriate, 1998. voll.1-4.

SOLOV'EV V, *Filosofia teoretica*, introd. Di Nynfa Bosco, Torino, 1978.

SOLOV'EV V. *Lezioni sulla Divinumanità e altri scritti*, trad. Pietro Modesto., Jaca Book, Milano 1971.

SOLOVIEV V., *Sophia et les autres écrits français*, edites et presentes par Francois Rouleau, Lausanne,

АА.VV. *Вехи. Интеллигенция в России, Сборники статей 1909-1910*, Молодая Гвардия, Москва 1991.

АА.VV., *История Русской Философии XIX–XX веков*, Киров 1998.

АБРАМОВ А.И., *К вопросу о преемственности философских идей Вл.Соловьева в русском религиозном ренессансе начала XX века*, in: *Религиозно-идеалистическая философия в России XIX- начале XX вв.*, Москва 1989, pp.70-85.

АБРАМОВА О.М., *Космизм в русской религиозной философии: В.С. Соловьев, П.А. Флоренский, С.Н.Булгаков.*, (автореферат диссертации), Росс.АН, Москва 1994.

АВЕРИН Б.В., *Книга о Владимире Соловьеве*, Советский писатель, Москва 1991.

АКУЛИНИН В.Н., *Русское "академическое" неокантианство и философия всеединства*, in: **Кантовский сборник**, Калининград 1987, вып.12, pp.76-85.

АКУЛИНИН В.Н., *Специфика философского знания в системе "положительного всеединства" Вл.Соловьева*, in: **Социально-философские исследования и разработки**, Ленинград 1985, ч.2, pp.186-190.

АКУЛИНИН В.Н., *Философия всеединства: от Вл.Соловьева к П-А. Флоренскому*, Наука, Новосибирск 1990.

АРСЕНЬЕВ К., *Интеллигенция в России. Сборник статей*, Санкт-Петербург 1910.

АРЦЫБАШЕВ М.М., *Грядущая гибель России*, Санкт-Петербург 1910.

АСМУС В.Ф., *Борьба философских течений в Московском Университете в 70-х годах XIX века*, in: **Вопросы истории** 1(1946), pp. 56-85.

АСМУС В.Ф., *В.С.Соловьев*, Прогресс, Москва 1994.

АСМУС В.Ф., *В.С.Соловьев: опыт философской биографии*, in: **Вопросы философии** 6(1988), pp.70-89.

АСМУС В.Ф., *Теоретическая философия Соловьева*, in: **Научные доклады высшей школы. Философские науки**, 2(1982), pp.142-149.

АСТА ЕСТА, ДЕЛЬ., *Идея единства и различия у Владимира Соловьева*, in: **Начало** 8 (1999), pp.99-105.

БАГРАДЗЕ А.Т., *Положительное и отрицательное теологическое мышление в философии Вл.Соловьева*, in: **Ареопагические разыскания**, Тбилиси 1986, pp.87-110.

БЕРДЯЕВ Н., *О русской философии*, Свердловск 1991.

БОГДАНОВА И.Н., *В поисках адекватной формы знания*, in: **Эпистемы: Альманах**, Екатеринбург 1998, pp.40-45.

БОГДАНОВИЧ А., *Три последних самодержца*, Москва 1990.

БОНЕЦКАЯ Н.К., *К истокам софиологии*, in: **Вопросы философии** 4(2000), pp 70-80.

БУЛГАКОВ С., *Что дает современному сознанию философия Вл.Соловьева*, in: **Вопросы философии и психологии** 1-2(1903).

БУШУЕВА Н.А., *Принцип всеобщей взаимосвязи в диалектике "всеединства" Вл.Соловьева*, Вологда, 1991.

ВАЛИЦКИ Е., *Владимир Соловьев: Религиозная философия и возникновение "Нового либерализма"*, in: **Simvol** 39 (1998), pp.187-240.

ВАСЕЦКАЯ Е.Н., *Теософия В.Соловьева и культурно-исторический процесс в России во второй половине XIX века*, in: **IV Всесоюзная философские чтения молодых ученых, Тезисы конференции**, вып.8, Философия, политика, культура, Москва 1984, pp.85-87.

ВАСИНА М.В., *Различие или разделение?* in: **Начало** 8 (1999), pp.106-114.

ВВЕДЕНСКИЙ А.И. *Логика как часть теории познания*, (La logica come la parte della teoria della conoscenza), Санкт-Петербург 1912.

ВВЕДЕНСКИЙ А.И. *О мистицизме и критицизме в теории познания В.С. Соловьева*, (Sul misticismo e criticismo nella teoria della conoscenza di V.S.Solov'ev), in: **Вопросы философии и психологии** 56 (1901).

ВЕЛИЧКО В.Л. *Вл. Соловьёв. Жизнь и творения*, 1904.

Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках, Школа "Языки Русской Культуры, Москва 1997.

ВЛАДИСЛАВЦЕВ М.В. *Кризис Западной философии. Против позитивистов. Соч.Владимира Соловьева*, in: **Журнал Министерства Народного просвещения**, январь (1875).

Вл.Соловьев: pro et contra. Личность и творчество Владимира Соловьева в оценке мыслителей и исследователей. Антология, Издательство РХГИ, Санкт-Петербург 2000.

ВОЛЬФЗОН В.Д., *Позитивизм и "Критика отвлеченных начал"*, Санкт-Петербург 1880.

Воспоминания Бориса Николаевича Чечерина. Москва сороковых годов, Москва 1929.

ГАЙДЕНКО П.П., *Искушение диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Соловьева*, in: **Вопросы философии** 4(1998), pp.75-93.

ГАРАЕВА Г.Ф., *Софийный идеализм как историко-философский феномен: Соловьев В.С., Флоренский П.А., Булгаков С.Н.*, Диалог-МГУ, Москва 2000.

ГРАЧУХІНА С., *Спакушэнне філасофіяй*, in: **Хрысціянскі філасофскі зборнік**, выд. "Энцыклапедыкс", Менск 2001, pp. 135-139.

ГУЛЬГА А.В., *Вл.Соловьев и Шеллинг*, in: **Историко-философский ежегодник**, Москва 1987, pp.266-271.

ГУСЕВА А.В. *Проблема сознания в философии всеединства В.С. Соловьева*, in: **Автореферат диссертации. Вестник ЛГУ им. А.А. Жданова**, Ленинград 1988.

ГУТОВА С.Г., *"Мистический рационализм" Вл.Соловьева*, in: *Русская философия конца XIX - начала XX века*, Екатеринбург, 1992, pp.17-27.

ДААМ Х., *Свет естественного разума в мышлении Вл.Соловьева*, in: **Вопросы философии** 8(1992), pp. 133-144.

ДИДОРЕНКО С.А., *Метафизика одного всеединства*, МФФ, Москва 1999.

ЕРМИШИН О.Т., *Л.М.Лопатин против В.С.Соловьева*, in: **История философии** 4(1999), pp.44-56.

ЖЕРЕБКИН С.В., *Об истоках понимания категории единого в философии Вл.Соловьева*, in: **Вестник Харьковского университета** 303(1987), pp 33-37.

ЗЕНЬКОВСКИЙ В.В. *История русской философии*, Ленинград 1991, voll.1-2

ЗЕНЬКОВСКИЙ В., *Русские мыслители и Европа. Критика европейской культуры у русских мыслителей*, Париж, 1955.

ИБЕРВЕГ-ГЕЙНЦЕ, *История новой философии*, пер.Колубовского, Санкт-Петербург 1890.

ЙОВЧУК М.Т., *Диалектика Гегеля и русская домарксистская философия XIX века*, in: *Русская прогрессивная философская мысль XIX века*, Москва 1959.

КАВЕЛИН К., *Априорная философия или положительная наука. По поводу диссертации Вл.Соловьева*. 1875.

КАРЕЕВ Н.И., *Прожитое и пережитое*, Ленинград 1990.

КАРАГОДИН А.И., *Своеобразие критики Вл.Соловьевым позитивизма*, in: *Россия и Европа: философия, культура, современность: Тезисы Докладов Международного Симпозиума, 9-11 ноября 1993 года*, Саратов 1993, pp.152-156.

Книга о Владимире Соловьеве: Сборник, Сов.писатель, Москва 1991.

КОГАН Л.А., *К критике философии Вл.Соловьева*, in: **Вопросы философии** 3(1959), pp.102-114.

КОЖЕВ А., *Религиозная метафизика Владимира Соловьева*, in: **Вопросы философии** 3(2000), pp.104-135.

КОЗЫРЕВ А., *Наукоучение Владимира Соловьева: к истории неудавшегося замысла*, in: *Исследования по истории русской мысли*, Санкт-Петербург 1997, pp.5-68.

КОНИ А.Ф. *Очерки и воспоминания*, СПб 1906, pp.225-226.

КОРОГODOVA Е.П., *Теодицея по Вл.Соловьеву*, in: **Диспут** 2(1992), pp.43-53.

КОХАНОВСКИЙ В.П., *Вл.Соловьев о диалектике мышления и "практической жизни"*, in: **Известия Сев-Кавк. Научного центра .Общественных науки.**, 3(1993), pp.129-141.

КОХАНОВСКИЙ В.П., *Диалектика Владимира Соловьева: рациональное содержание и актуальный смысл*, Изд-во Рост.Ун-та, Ростов 1995.

КРАВЧЕНКО В.В., *Мистицизм в русской философской мысли XIX –начала XX веков*, Издатцентр, Москва 1997.

КУВАКИН В.А. *Философия Вл.Соловьева*, Знание, Москва 1988.

ЛАПШИН И.И., *Законы мышления и формы познания*, Санкт-Петербург 1906.

ЛЕСЕВИЧ В., *Как иногда пишутся диссертации*, in: **Отечественные записки**, январь(1875).

ЛОПАТИН Л.М., *Вопрос о реальном единстве сознания*, 1970.

ЛОПАТИН Л.М., *Из воспоминаний*, in: *Исследования по истории русской мысли*, Санкт-Петербург 1997, pp.168-205.

ЛОПАТИН Л.М., *Философское воззрение В.С. Соловьева*, in: **Вопросы философии и психологии** 56(1901).

ЛОПАТИН Л.М., *Философские характеристики и речи*, Москва 1911.

ЛОСЕВ А.Ф. *Владимир Соловьев и его время*, Молодая гвардия, Москва 2000.

ЛОСЕВ А.Ф., *Жизненный путь Вл. Соловьева*, in: *Страсть к диалектике*, Москва, 1990

ЛОСЕВ А.Ф. *Русская философия*, in: **Век XX и мир**, 3(1998), pp. 40-47.

ЛОССКИЙ Н.О., *История русской философии*, Москва 1993.

ЛОССКИЙ Н.О., *Основные вопросы гносеологии*, Санкт-Петербург 1919.

ЛОССКИЙ Н.О., *Русская философия XX века*, (Lossky N.O., La filosofia russa nel XX secolo) in: **Записки Русского научного Института в Белграде**, 3 (1931)

ЛОССКИЙ Н.О., *Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция*, Москва 1995.

ЛУКАШЕВ А.Д., *Некоторые аспекты теории познания Вл.Соловьева*, in: *Актуальные вопросы философской и общественной мысли народов СССР*, Москва 1985, Ч.2., pp.348-363.

ЛУКЪЯНОВ С.М., *Заметки о теоретической философии Вл.Соловьева*, in: **Журнал Министерства Народного просвещения**, январь (1909).

ЛУКЪЯНОВ С.М., *О Вл. Соловьеве в его молодые годы: Материалы к биографии*, Книга, Москва 1990.

МОЧУЛЬСКИЙ К.В. *В.С. Соловьёв*, Париж, 1936

НОСОВ С. Н., *Идея сверхчеловечества и философия Вл.Соловьева*, in: **Философские науки** 7 (1991), pp56-67.

ПАВЛОВИЧ П.А., *Начала логики свободы в философии Вл.Соловьева*, in: *Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке. Материалы VI Междунар.науч.конф.*, 22-24 июня 2000г., Санкт-Петербург 2000, pp.86-90.

РАДЛОВ Э.Л. В.С. *Соловьёв. Жизнь и учение*, Петроград, 1913.

РАДЛОВ Э.Л. *Гносеология Вл.Соловьева*, in: **Логос**, кн.1-2 (1912-1913), pp. 307-324.

РАДЛОВ Э.Л. *Мистицизм Вл.Соловьева*, in: **Вестник Европы**, ноябрь (1905).

РАШКОВСКИЙ Е.В., *Владимир Соловьёв: учение о природе философского знания*, in: **Вопросы философии**, 6(1982), pp.81-92.

РОЗАНОВ В.В., *Религиозный "Эклетизм" и "синкретизм"*, in: *Религиозно-идеалистическая философия в России XIX- начале XX вв.*, Москва 1989, pp.114-127.

РОЦИНСКИЙ С.В., *Владимир Соловьёв и западная мысль: Критика. Примирение. Синтез*. Москва 1999.

РОЦИНСКИЙ С.В., *Вл. Соловьёв и О. Конт: через критику к конвергенции*, in: *Огюст Конт: взгляд из России*, Москва 2000, pp.67-87.

РОЦИНСКИЙ С.В., *Русские версии монадологии и идея всеединства*, in: *Метафизика Г.В. Лейбница: современные интерпретации*, Москва 1998, pp.119-141.

САПРОНОВ П.А., *Мистический опыт В.С. Соловьёва и христианство*, in: **Начало** 3/4 (1996), pp.20-47.

Сборник о Владимире Соловьёве, "Путь", Москва, 1911.

СЕМЕНКИН Н.С., *Софиологическое направление в русской религиозной философии*, АН СССР, Ин-т философии, Москва 1985.

СЕРБИЕНКО В.В., *Гегель и русская религиозная метафизика XIX века*, in: *Судьбы гегельянства: философия, религия и политика прощаются с модерном*, Москва 2000, pp.162-175.

СЕРГЕЕВА Е.В., *Концепт "истина" в произведениях философской "школы всеединства"*, in: *Пушкинские чтения-2000, Материалы научной конференции, 6 июня*, Санкт-Петербург, 2000, pp.66-96.

СОЛОВЬЕВ С.М. *Биография Вл. Соловьёва*, 7-е издание, 1921.

СОЛОВЬЕВ С.М., *Владимир Соловьев: Жизнь и творческая эволюция*, Республика, Москва 1997.

СОЛОВЬЕВА Г.В., *Философия Владимира Сергеевича Соловьёва: основные понятия*, in: *Проблема человека: гуманитарные аспекты, Материалы науч.-метод.конф.преподавателей Академии, май 1998г.*, Санкт-Петербург, Ч.1, pp.67-69.

СПЕРАНСКИЙ И., *Вопрос и происхождении и сущности философии по сочинениям Вл.Соловьёва*, in: **Вера и разум** 1-2 (1901).

СТРЕЛЬЦОВ А.С., *Русская философско-религиозная школа: Опыт гностицизма русской философии*, Эйдос, Калуга 2000.

СТРЕЛЬЦОВ М.Э., *Системные идеи в творчестве Владимира Соловьёва*, in: *Системные исследования: Методологические проблемы*, Москва 1996, pp.349-360.

ТАРЕЕВ. *Религиозный синтез в философии Соловьёва*, **Христианские чтения**, 1908, ч.1.

ТРИАНДАФИЛИДИС Д.В., *Платон в философии всеединства Владимира Соловьёва*, in: *Греческая культура в России XVII-XX веков*, Москва 1999, pp.87-95.

ТРУБЕЦКОЙ ЕВГЕНИЙ НИК, *Миросозерцание Владимира Соловьёва*, Моск.Фил. фонд "Медиум", Москва, 1995.

ТРУБЕЦКОЙ С.Н., *Основное начало учения В.С. соловьёва*, in: **Вопросы философии и психологии** 56(1901).

УТКИНА Н.Ф., *Проблемы "теоретической философии" Вл.Соловьёва*, in: **Историко-философский ежегодник**, Москва 1988, pp. 166-179.

ХОРУЖИЙ С.С., *Наследие В.Соловьёва сто лет спустя*, in: **Вестник РХД**, 182 (2002)

ХОСКИНГ Джеффри, *Россия: Народ и империя. 1552-1917*, Изд."Русич", Смоленск 2000.

ФИЛИППОВ М., Судьбы русской философии. Метафизическая реакция 80-х годов, in: **Научное обозрение** 8(1998); *Вл.Соловьев против эмпириков и рационалистов. Этика Соловьева в его позднейших трудах*, in: 9 (1998); *Возможна ли рациональная философия. Вопрос уголовный, экономический, международный. Вл.Соловьев в роли обличителя метафизики*, in:10 (1989).

ФЛОРОВСКИЙ. *Молодые годы В. Соловьева*, **Путь**, 9 (1928)

ФЛОРОВСКИЙ. *Новые книги о Вл. Соловьеве*, Известия Одес.библ.общ., 1912.

ФЛОРОВСКИЙ Б.В., *Пути русского богословия*, Париж 1937, pp.489,570. (FLOROVSKY B.V. *Vie della teologia russa*, Genova 1987)

ФРАНК С.Л., *Духовное наследие Вл.Соловьева*, in: **Вестник РХД**, 181 (2000).

ЧЕРТКОВ О., *Що таке православна філософія? Теорія пізнання*, in: **Людина і світ**, 6(1988), pp.35-42.

ЧИЧЕРИН Б., *Мистицизм и наука*, Москва 1880.

ШАКЕЛИНА С.П., *О философском мистицизме В.С.Соловьева*, in: В поисках истины, Кострома 1990, pp.67-69.

ШЕСТОВ Л., *Умозрение и откровение. Религиозная философия Вл.Соловьева*, Париж 1964.

ЩЕТИНИНА Г.И., *Выступления В.С. Соловьева против позитивистов и студенты Петербургского университета*, in: *Российские университеты в XIX- начале XX века*, Воронеж 1996, вып.2, pp.139-155.

ЩЕТИНИНА Г.И., *Идейная жизнь русской интеллигенции: конец XIX- начало XX века*, Наука, Москва 1995.

ЩИПАНОВ И.Я., *Философия в Московском Университете в досоветский период*, in: **Вести Московского университета. Философия**, Москва 6 (1980), pp.44-58.

ЮРЬЕВ Б., *Научная философия и философствующая мистика*, in: *Вехи как знамение времени. Сборник*. Москва 1910, pp. 65-87.

ЯКОВЕНКО Б., *Очерки русской философии*, Берлин 1922.

- ALLEN Paul Marshall, *Vladimir Soloviev. Russian mystic*, ed. Blauvelt, N.Y.: Stenerbooks 1978.
- ASNAGHI Adolfo, *L'amante della sofia: vita e pensiero di Vladimir Sergeevič Solov'ev*, Cernusco sul Naviglio 1990.
- AA.VV. *Russian Thought and society, 1800-1917*, Ed.by Barlett R.-Keele:Univ.Keele 1984.
- BERDIAEV N., *The Russian Idea*, London 1947.
- BOLSHAKOFF Serge, *Incontro con la spiritualità russa*, Società Editrice Internazionale, Torino 1990.
- BOSCO Nynfa, *Vladimir Soloviev: esperienza religiosa e ricerca filosofica: corso di filosofia della religione: anno accademico 1975-76*, G.Giappichelli ed., Torino 1976.
- BOSCO Nynfa, *Vladimir Soloviev: ripensare il cristianesimo*, Torino 1999.
- COPLESTON Frederick C., *Philosophy in Russia*, University of Notre Dame Press, Search Press, Tunbridge Wells 1986.
- ČYŽEVSKYJ D. *Hegel in Russland*. In: *Hegel bei den Slaven*, Prague 1934
- CURTISS John S., *Church and state in Russia: The last years of the Empire, 1900-1917*, New York 1940.
- DAHM Helmut, *Vladimir Solovyev and Max Scheler: attempt at a comparative interpretation: a contribution to the history of fenomenology*, Reidel ed., Dordrecht Boston 1975.
- DANZAS Julie: "Les reminiscences gnostiques dans la philosophie religieuse moderne" -Revue de Science phil. et theol. 1936. s. 658-85.
- DUDDINGTON J. N.: *The religious Philosophy of Vl. Solovjev*, in: **The Hebbert Journal**, XV (1916-1), p. 434-447.
- DUNPHY William Henry, *The religious philosophy of Vl.Solovyev*, Chicago 1939.
- EKLOFF Ben, BUSHNELL John and ZAKHAROVA Larissa eds, *Russia's Great Reforms, 1855-1881*, Bloomington, Ind, 1994.
- FISCHL Johann. *Geschichte der Philosophie*, Bd.V, Wien-Koln 1954.

FLOROVSKIJ Georgij, *Reason and Faith in the Philosophy of Solov'ev*, In: *Continuity and Change in Russian and Soviet Thought. L'Oecuménisme au XIX-e siècle*, in: **Irenikon** XXVII (1954).

FRANK S. A., *Solovyov anthology*, Arranged by S. L. Frank, London 1950.

FUHRMANN Joseph T., *Essays on Russian Intellectual History*, Ed. Leon Borden Blair, Arlington 1971.

GANČIKOV L., *Il messianesimo russo*, Roma 1956.

GAUVIN Jean, *Vladimir Soloviev. Conscience de la Russie*, Traduit et présente par Jean Gauvin, Paris 1950.

GAVRILOFF Michel, *Soloviev était-il catholique ou orthodoxe?* In: **Nouvelle Revue Théologique**, février (1954).

GEORGE M., *Mystische und religiöse Erfahrung im Denken Vladimir Solov'evs*, Vandenhoeck - Uprecht, Gottingen 1988.

GILLET Dom L., *Vladimir Soloviev: Le chretien*, in . **Irenikon**, avril (1926); *VI. Soloviev: l'Homme-Le Russe -Le Chretien*, in: **Irenikon**, juin (1926); *La signification de Soloviev*, in: *L'Eglise et les Eglises 1054-1954*, t. 2, ed. de Chevetogne 1955, p.369-379.

GOERDT Wilhelm, *Russische Philosophie*, Freiburg 1984.

GRETCHOUCHINA S., *Il tentativo di fondare una metafisica cristiana nel pensiero russo dell' Ottocento*, in: **Proceedings of the Metaphysics for the Third Millennium Conference, September 5-8, 2000**, Ed. Universidad Técnica Particular de Loja, Loja (Ecuador), 2000, vol.II pp.295 -297.

HERBIGNY Michel d', *L'avvenire religioso russo nel pensiero di Vladimir Solov'ev (1853-1900)*, Brescia 1928.

JAKOVENKO B., *Filosofi russi. Saggio di storia della filosofia russa*, La voce, Firenze 1925

JANKELEVITCH S., *Quelques tendances de la pensée philosophique russe, VI. Soloviev*, in: **Revue des synthèses**, 1(1912), pp. 181-196.

KOSLOWSKI Peter, ed., *Russische Religionsphilosophie und Gnosis*, Hildesheim, 1992

KOYRÉ A., *La philosophie et le problème national en Russie au débute du 19 siècle*, Paris 1929; *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris 1950.

KOZYREV A.P. *Pour l'histoire du concept d'"unitotalite" chez Soloviev*, in: **Istina**, 3(1992), pp.243-252.

LINCOLN W.Bruce, *The Great Reform: Autocracy, Bureaucracy and Politics of change in Imperial Russia*, Dekalb, Ill 1990.

MASTROIANNI G., *La strana fortuna di Vladimir Solov'ev*, in: **Giornale critico della filosofia italiana**, 67 (1988), pp.274-298.

MILIOUKOV P., *Le Mouvement intellectuel russe*, trad. Bienstock, s.ed. 1918.

MOSMANN Heinz, *Wladimir Solowjoff und "die werdende Vernunft der Wahrheit": Keime zu einer Philosophie des Geistselbst*, Freies Geistesleben, Stuttgart 1984.

MULLER Ludolf: *Nietzsche und Solovjev*, in: **Zeitschrift für Philosophische Forschung** I. 4 (1947) pp. 499-520.

MULLER G.L., *Theologie und Philosophie*, Freiburg 1986.

MUNZER Egbert, *Solovyev, Prophet of Russian Western Unity*, Philosophical Library, New-York 1954.

PALMIERI A., *L'uomo, la natura ed il male nella filosofia di Wl. Solov'ev*, Bessarione 1907., voll. I-II; *La Chiesa russa*. Firenze 1908; *Wl. Solov'ev, l'apostolo dell'unione delle chiese in Russia*, in: **Rivista internazionale di scienze sociali**, (1909), p.153-170.

PIOVESANA Gino, *Storia del pensiero filosofico russo: 988-1988*, Edizioni Paoline, Ginesello Balsamo (Milano) 1992; *Russia – Europa nel pensiero filosofico russo*, Roma 1995.

PORRET Eugene, *La Philosophie Chretienne en Russie. Nicolas Berdiaeff*. Neuchatel 1944; *Nikolaj Berdjajev und die christliche Philosophie in Russland*. Heidelberg 1950.

PUTNAM G.F. *Russian alternatives to Marxism: Christian socialism and idealistic liberalism in twentieth-century Russia*, in: **Проблемы православия в зарубежных исследованиях**, Реферативный сборник, ИНИОН, Москва 1988, pp.215-238.

RADLOV E.L., *Storia della filosofia russa*, Alberto Stock, Roma 1975.

RAPOPORT S., *The Russian Philosopher VI. Soloviev*, in: **The contemporary Review**, 108 (1915), pp. 635-642.

ROGER Hans, *Russia in the Age of Modernization and Revolution, 1881-1917*, London 1983.

ROMIN-PETROV J., *Unionismus u Vladimira Solov'eva*, in: **Vyšehrad**, s.d., pp. 20-23.

SALKAUSKIS, *L'Ame du Monde dans la philosophie de Vl. Soloviev*, Thèse de l'Univ. de Fribourg, 1922, p. 121.

SCANLAN J., ZELDIN, M.B., *Vladimir Sergejevich Solovyov (1853- 1900)*, in: *Russian Philosophy. Pre-Revolutionary Philosophy and Theology Philosophers*, Edited by J.M. Edie, J.P. Scalan. M.B. Zeldin. With the Collaboration of G. L. Kline. Quadrangle Books, Chicago 1965. Vol III. p. 55-61.

SCHULZE Bernhard, *Pensatori russi di fronte a Cristo*, Firenze 1949; *Soloviev e i tre principi nella Chiesa*, in: **Civiltà cattolica** 3 (1950), pp. 37-52; *Vladimiro Soloviev ed il Cattolicesimo*, in: **Humanitas**. 5 (1950), pp. 655-661; *Il senso della storia nel pensiero russo*, in: **Civiltà cattolica** 3 (1955), pp. 384-95.

SELIBER N., *La Philosophie russe contemporaine*, in: **Revue philosophique**, 74 (1912), pp. 27-44; *La Pensée russe présente-t-elle des tendances originales en Philosophie?* In: **Revue philosophique**, 1914 (78), pp. 162-191.

SETSCHKAREFF Wsewolod, *Schellings Einfluss in der russischen Literatur der 20er und 30er Jahre des XIXJahrhunderts*, Harrassowitz, Leipzig: 1939.

ŠPIDLIK Tomas, *L'idée russe*, Troyes 1994.

SUTTON Jonathan, *The religious philosophy of Vladimir Solovyov. Towards a reassessment*, Macmillan Press., Basingstoke, 1988.

TAVERNIER E., *A Great Russian Philosopher*, in: **The Nineteenth Century**, 80 (1916). pp. 841-852.

TSCHIŽEWSKIJ D., *Storia dello spirito russo*, Biblioteca Sansoni, Firenze 1965.

WALICKI Andrzej, *Philosophy and Romantic Nationalism*, Oxford 1982.

USNADSE, D., *Die metaphysische Weltanschauung Solovjevs mit orientierendem überblick seiner Erkenntnistheorie*, Diss. Halle 1909.

ZDZIECHOWSKY Marian, *Die Grundprobleme Russlands*, Wien und Leipzig 1907; *Die göttliche Sophia, eine Studie über Wl. Solowjew als Dichter*, in: **Hochland**, 1911.

ZERNOV N., *The Russian Religious Renaissance of the 20 -th century*, London 1963

ZENKOVSKY Vasily, *A History of Russian Philosophy*, New York und London 1953. 2 voll.

ZEN'KOVSKIJ V., *Vladimir Solov'ev, Aus der Geschichte der ästhetischen Ideen in Russland im 19. und 20. Jahrhundert*, 'S-Gravenhage Mouton, Jahrhundert. 1958.

ZERNOV Nicholas, *Three russian prophets. Khomiakov, Dostoevsky, Soloviev*, London 1944.

