
Friedrich Steppuhn

SSOLOWJÓW¹
(1909)

Si credevano sagge le parrucche incipriate del diciottesimo secolo, quando cercavano di pedanteggiare la vita e imbrigliavano le sue irrequiete immagini di forza piegandole al tribunale della loro ragione. Ma questa vita aveva qualcosa di proprio in mente e – nell’irrazionalità degli eventi grandiosi che a cavallo tra il diciottesimo e il diciannovesimo secolo sconvolsero l’umanità europea – contraddiceva, in modo molto impressionante, il razionalismo dell’illuminismo. Oscure correnti di profondità rimestavano il silenzioso fiume dell’accadimento storico e arricchivano la sua superficie or ora liscia come uno specchio di uno splendore stranamente fantastico.

Con devozione viveva la giovane generazione dei Romantici questo magnifico spettacolo. Era profondamente toccata dalla creativa forza dell’oscuro e dell’irrazionale, voltava le spalle alla sobria luce del giorno, che derideva così tante nostre idee, e consacrava la sua anima alla notte incantata, sotto alla cui tenda azzurra ci vengono incontro a braccia aperte i più misteriosi miracoli nell’ovvietà quotidiana e tutte le possibilità si mutano in realtà. Quando le anime romantiche erano infuocate per tutto il notturno e il fantastico, era allora necessario che voltassero le spalle alla sembianza del presente. Poiché raramente la nostra vita, che ci scorre attorno, si trattiene all’apice di una produzione piena di fantasia, troppo facilmente essa si lascia cadere giù al livello della quotidianità, troppo brutale, nella forza del suo *pathos* di realtà, per concedere una trasfigurazione poetica e un annebbiamento mistico della sua essenza. Perciò il romantico viene sospinto sempre verso le ampiezze più flessibili in questo senso di quanto non siano il passato e il futuro. Non rivolgendo mai lo sguardo al presente, che per lui è solo un fugace contatto di entrambi i mondi, il romantico nutre costantemente il suo anelito di futuro sereno con il grigio ricordo. Questo è la caratteristica di tutto il romantico. Il romanticismo risveglia anche in Germania il sentimento per il fatto che tutto il passato sia stato solo una sorte di preludio e di preparazione per l’autentico valore e l’unico necessario, che aspetta ancora al più lontano orizzonte. Si è completamente presi da una solenne attesa, si cerca di prepararsi per il divenire da ora in poi, si cerca di trasformare completamente la sua essenza, si intuisce un ritmo completamente nuovo delle relazioni spirituali. Cresce il senso di festa della vita e ci si sente come vittime e profeti di un nuovo tempo a venire.

È tratteggiato ora, con queste parole, quello stato d’animo nel quale i pensatori romantici attendevano il grande, ciò che doveva venire, nella cui atmosfera distingevamo immediatamente il colpo d’ala della brama messianica; così è importante mettere in risalto nel punto essenziale quelle definizioni concettuali attraverso le quali sembra caratterizzato per i roman-

1 Sono stati conservati sia il nome tedesco, con cui ha firmato l’articolo Fedor Stepun, sia il titolo che ha dato al saggio usando la traslitterazione dal cirillico in tedesco, forse in voga a quei tempi, del nome del mistico e poeta russo Vladimir Solov’ëv.

tici questo nuovo. Ed ecco ora un pensiero, che propriamente rappresenta l'ultima essenza di tutto il romantico. È il pensiero di una sintesi universale. Il presente e il recente passato sono intrappolati, per i romantici, in una esplosione atomistica, coinvolti nella reciproca inimicizia degli elementi, la vita e il pensiero sono analiticamente scissi e incapaci di una sintetica resurrezione. Ma l'avvenire è per loro l'abbraccio pieno d'amore di tutti i contrasti, la reciproca fusione dei propri campi di scienza, filosofia e arte con vita e religione.

Solo gli uomini integri possono compiere questa riunione delle parti verso un intero; perciò il romanticismo richiede una personalità armonica chiusa in se stessa, la cui più profonda essenza esista in ciò, che sempre trattienga nella pienezza sintetica le sue possibilità di relazione con l'universo e non faccia emergere nessuna relazione a spese delle altre. E in niente altro che nella negazione di questa relazione isolata è da cercare la ragione del perché nel romanticismo tutti i caratteri di valore della nostra attività culturale sembrano torbidi; e anzitutto non ci interessano i portatori di questo movimento come filosofi, artisti e scienziati, ma come uomini, ai quali interessa più la creazione della vita che la produzione nella vita; a questi appare la filosofia della vita come il problema principale e la sua creazione artistica come la produzione più significativa dell'uomo. Se si afferra la vita non nel senso di un processo naturale dato, ma nel senso di un prodotto culturale assegnato, allora si dovrà considerare il primato della vita come il carattere più essenziale della visione del mondo romantica.

Così questa atmosfera di pensiero, qui solo brevemente delineata, e il contenuto del clima del romanticismo furono subito trasferiti, all'inizio del diciannovesimo secolo, in Russia. Ma questo, in principio, messo da parte dalle direzioni del razionalismo del diciottesimo secolo, raggiunse solo a poco a poco, e precisamente con l'aiuto dello stravagante misticismo martinista e del movimento massonico, un potere sempre più importante, per prendere infine, negli anni Trenta, il ruolo guida nella Russia istruita. Il grande sviluppo che la Russia visse grazie alle vittorie su Napoleone, il suscitare tensioni nazional-culturali, quali si espressero nelle poesie del giovane Pusckin, nei primi accenni di musica russa (*Glinka*) e nelle significative opere dei pittori russi – tutto ciò trasportò la Russia in questa condizione di messianica attesa, che abbiamo conosciuto anche come terreno fertile del romanticismo tedesco, e formò l'atmosfera in cui la filosofia dell'identità di Schelling, le poesie e i sogni sociali di un Novalis volti al futuro e lo spirito della critica schlegeliana dovevano progredire nel modo più felice.

Ma la Russia aveva appena terminato di acquisire le idee romantiche valutandole come assolutamente efficaci per il principio di futuro in loro insito, quando nell'Europa occidentale si innalzarono ombre nere di una reazione antiromantica. A questo riguardo si pronunciò prima Hegel contro il "filosofare del genio" e, immediatamente dopo, Feuerbach contro la filosofia in generale. In questo modo fu eseguita la svolta decisiva e il pensatore, forse il più significativo del diciannovesimo secolo, abbandonò il suo trono filosofico in favore di un grossolano materialismo, e salì su di esso con una consapevolezza di trionfo plebeo e si sistemò lì sopra così comodamente come se fosse un borghese in poltrona. Ma anche in campo sociale il sogno romantico non voleva per niente realizzarsi. In nessuno Stato emerse tra re e popolo la relazione del sole col sistema dei pianeti, e di nessuna costituzione europea si poteva dire che fosse in verità un matrimonio. Al contrario l'avanzamento delle masse e la conseguente vittoria del parlamentarismo espulsero dalle relazioni politiche dell'umanità europea, di principio, ogni cosa che avesse a che fare con il sentimento.

Quanto più l'Europa progrediva nel suo sviluppo, tanto più energicamente sembrò di dover decidere la realizzazione dell'ideale di pensiero e di vita romantici e da questo fatto risultò, per il romanticismo russo, la grande convinzione di una missione storica della Russia.

Nell'antico Occidente – così all'incirca lo interpretarono le accese menti dei panslavisti – è maturata gradualmente, nelle ultime ore della sua vita e nella sua coscienza pentita, la grande verità della visione romantica del mondo e della vita. Attraverso una secolare assuefazione, irrigidita in un atomismo della vita e nel formalismo del pensiero, la vecchia Europa prende di se stessa i suoi più grandi e liberatori motivi per visioni di una fantasia malata e, nella creazione effettiva del suo destino storico, passa davanti a tutto ciò silenziosa e priva di forza. Ma, nel nome del grande significato europeo della lotta culturale e nell'interesse del futuro destino dell'umanità unita, non si devono abbandonare le visioni finali dell'Occidente malato al fluire dell'oblio e della caducità. Se la vecchia Europa ha strappato la corona della speranza romantica e l'ideale sognato con nostalgia dalla sua fronte raggrinzita e se l'è gettata sotto ai piedi, allora sarà proprio un giovane popolo, il popolo russo, a raccogliere devotamente questa corona, con la quale adornare il suo capo e, con riconoscente ricordo e gioiosa speranza, provare a vivere quello che l'umanità occidentale europea ha solo osato sognare.

Nella sterilità romantica della comunità europea, il messianismo dei panslavisti, aderisce, quindi, a questa prospettiva. La visione sopradetta diviene certamente per loro illuminante perché soddisfa due temi che al pensiero romantico e a quello panslavistico, completamente dipendente dal primo, dovevano sembrare molto familiari e ricchi di valore: da una parte il pensiero della continuità storica nello svolgimento del susseguirsi delle culture nazionali, che è stato reso in un certo senso tangibile nella costruzione panslavistica, dall'altra la prospettiva – già rappresentata da Herder e approfondita da Fichte nell'etica – che dà valore e senso alle specifiche individualità del popolo: a ciò ora i pensatori russi cercano di corrispondere riservando al solo popolo russo la capacità di realizzare il programma di pensiero e di vita romantici.

Ebbene, potrebbe essere addirittura definito paradossale questo pensiero da noi or ora espresso, dato che il movimento romantico non è nato e maturato sul suolo russo ma su quello dell'Europa occidentale, soprattutto tedesco, se i nostri panslavisti non gli avessero conferito una svolta un po' inaspettata, ma anche interessante e tipica. I panslavisti, seguendo in modo sempre più energico e intenso il pensiero principale del romanticismo di una sintesi universale, furono presi da una tendenza risolutiva a cercare le condizioni di possibilità per questa sintesi indirizzandosi verso il religioso. Ma questo interesse non era poi del tutto estraneo alle aspirazioni del romanticismo dell'Europa occidentale, e per questo il suo utilizzo nazional-messianico poteva essere conseguito solo se i panslavisti avessero osato tentare di costruire un'antinomia incancellabile tra le aspirazioni sintetiche della scuola romantica e quelle direzioni religiose che si erano manifestate in essa.

Tali direzioni erano però essenzialmente due: una quella protestante di Schleiermacher, una seconda quella dei cattolici e di quelli divenuti cattolici, che è emersa energicamente, verso la fine dello sviluppo del romanticismo, con l'adesione di Friedrich Schlegel alla chiesa pontificia. Per quel che riguarda ora Schleiermacher, i panslavisti gli obiettarono il fatto che egli, nel suo modo individualistico e assolutamente non dogmatico – qualificando quale detentore di valore religioso non la comunità ma la personalità del singolo – avesse abbandonato la verità religiosa all'arbitrio della costruzione personale e al vissuto soggettivo del singolo, in

modo da considerare il momento religioso piuttosto come una parete divisoria tra gli uomini che come un anello di congiunzione tra loro. La filosofia della religione di Schleiermacher conduce – per parlare nel senso del panslavismo – all’atomismo della vita e della società. Ma questo è il peggior nemico di ogni aspirazione alla sintesi.

Pur essendo essenziale il contrasto tra la teologia universalistica del panslavismo e l’individualismo della filosofia della religione di Schleiermacher, tuttavia i nostri pensatori solo del tutto occasionalmente lo hanno sfiorato. Sembrò loro molto più significativa la protesta contro la direzione cattolica della filosofia e contro la chiesa cattolica in genere.

Ma imputare a questa l’incremento dell’atomismo e dell’inimicizia contro l’unico principio della sintesi doveva sembrare più che un paradosso. Infatti, stando la chiesa pontificia lì come esempio di tutta l’organizzazione e l’unità, da sempre le loro aspirazioni più intime e intense erano rivolte a costringere la grande abbondanza della vita sotto il dominio della coscienza religiosa, a costringerla nella giurisdizione di un’organizzazione religiosa. Tutto questo ammisero senz’altro i panslavisti, ma accentuarono le parole “scomunica” e “costringere”: la chiesa cattolica non è una sintesi, poiché accentua in modo unilaterale solo un momento della irrigidita unità e caccia fuori dalla porta l’altro, non meno significativo, quello della libera molteplicità presente in questa unità.

Roma, considerata storicamente, ha già sulla sua coscienza il peccato contro l’unità della libera molteplicità, perchè da Roma si è sviluppata la separazione della chiesa, perchè la chiesa cattolica ha fatto crescere, nella sua negligenza della libera molteplicità, l’individualismo distruttore della reazione protestante. Ma, scissa in questo modo la chiesa cristiana da Roma in due grandi comunità di credenti, la chiesa romana, che con questa separazione è diventata essa stessa solo una parte e ha così degradato i suoi dogmi a opinioni, doveva affermarsi rispetto alle altre parti con la spada in mano ai suoi papi e bilanciare gli assunti del loro insegnamento, sulla punta di sillogismi torniti, per verificare il loro contenuto veritativo. Così si esteriorizzò in un atomismo della vita e in un formalismo del pensiero. Così sostituì in modo peccaminoso la libera unità del tutto con una forzata e finta unificazione delle parti separate.

Si era creato così un fronte tra cattolicesimo e protestantesimo, come tra entrambe le direzioni della fissa unità e della inadeguata molteplicità, e tutto questo accadde, come si capisce facilmente, con l’intenzione di scorgere lo spirito della chiesa greco-cattolica nella verità dell’abbraccio pieno d’amore di tutte le differenze e delle molteplicità. Accaduto ciò, allora non potevano esserci altre difficoltà affinché si formasse – attraverso un pensiero che fosse ovviamente per un partito clericico-cristiano – una cultura umana ancorata alla religione, per ritrovare lo spirito di questa sintesi vera, prima appannaggio solo della chiesa ortodossa, d’ora in poi di tutte le istituzioni, i costumi, in breve, dell’intero pensiero e ambiente di vita del popolo russo. Fu una conseguenza naturale che si cercò come l’ideale da sostenere non la Russia moderna, ma quella antica. In questa vecchia Russia del dodicesimo e tredicesimo secolo si scorsero le fonti più profonde della sapienza teoretica e il più alto modello di forma di vita sociale. Questa Russia venne posta contro quella moderna e lodata come il paradiso perduto; si cercò di chiarire tutti i suoi difetti con le sempre crescenti e numerose relazioni con i popoli dell’Europa occidentale. Così la panslavistica filosofia della storia scorse improvvisamente nelle ombre del passato russo la terra del sogno romantico e dell’aspirazione romantica. Con questo cambiamento il messianismo russo entrò nella sua seconda fase. Abbiamo già visto precedentemente come fosse presente nell’anelito romantico dell’Europa con lo sguardo al-

zato in gioiosa emozione rivolto alle alte porte del futuro; ora vediamo come riponga tutte le sue speranze nella rinascita del passato russo contro il vecchio mondo europeo. Nella prima fase, l'atmosfera messianica del panslavismo era, quindi, quella di un'attesa rivoluzionaria, successivamente diventa quella di un ricordo reazionario, e il principio del messia si muta da un principio del futuro ad uno del passato.

L'idea del messia russo ottiene però la sua conformazione finale nel nobile spirito di Ssolowjów e nel suo vasto sistema. Ancora più di quanto era accaduto nella prima fase del messianismo russo, viene accentuata da Ssolowjów la peculiarità del popolo russo e la particolarità del suo compito storico.

In contrasto con l'atmosfera reazionaria del secondo periodo, il messianismo di Ssolowjów è di nuovo rivolto al futuro, e, opponendosi ancor di più a quel nazionalismo nemico della cultura, si lega consapevolmente al riconoscimento delle opere straniere e a una sincera umiltà nazionale che al nostro pensatore appare necessaria per il fatto che il popolo russo sta soltanto sulla soglia del suo sviluppo significativo, mentre gli altri lo hanno già percorso. La diversità delle specificità nazionali è stata mantenuta libera da lui per la prima volta, anche perfino nella sfera del sentimento inconsapevole, grazie ad una differenza di valori del tutto in favore della Russia, accentuando la peculiarità del suo popolo non per metterla una contro l'altra, come è successo nel successivo panslavismo, ma solo per metterla a servizio della rimanente umanità.

Per quanto riguarda quindi l'elemento concettuale del messianismo di Ssolowjów il pensiero dell'azione liberatrice della Russia come anche quello di una sintesi finale vengono da lui mantenuti. Ma mentre i panslavisti erano capaci di riferire questo pensiero solo unilateralmente al destino storico dell'Europa occidentale e ai dissidi della chiesa tra cattolicesimo e protestantesimo, il suo sguardo traslascia questo messianismo per un qualcosa di altro, un campo di applicazione molto grande.

Tre forze sono quelle che, secondo Ssolowjów, dall'inizio di tutto hanno dominato il mondo del destino umano.

La prima cerca l'umanità in ogni sfera e in ogni stadio del suo sviluppo di vita per subordinarsi ad un principio superiore. Allora cerca anche, sempre e dovunque, di porre a fondamento il principio di un'individualità autonoma. Un potente e una morta massa di schiavi, un Dio e nessun uomo libero autonomo accanto a lui, un Dio nemico degli uomini – questa è la sua ultima espressione religiosa. Questo principio viene rappresentato dall'Oriente musulmano.

La seconda forza cerca di frantumare la veste della morta unità, cerca dovunque di conservare la libertà di forme di vita individuali, la libertà della persona e della sua attività. Sotto il suo influsso si sposta l'intera realtà e il suo significato verso i singoli uomini; sotto il suo influsso l'unitario e il generale diventano astrazioni di una vuota realtà, una morta zavorra. L'egoismo generale e l'anarchia sono la sua espressione sociale; l'uomo tiranno e perciò privo di Dio, quindi il superuomo, sono la sua ultima espressione religiosa. Questo principio, così necessario e significativo per il corso del Tutto, rappresenta l'umanità europea occidentale.

La terza forza, finalmente libera dall'unilateralità di entrambi, dà a ognuno di loro un contenuto positivo. Essa concilia l'unità del più alto principio con la libera molteplicità delle forme individuali e degli elementi, forma con altre parole l'interezza dell'organismo umano e le conferisce una vita solida e interiore. Conduce verso la vera "divinumanità", tuttavia viene finora sostenuta solo con deboli mani dal mondo slavo, con in testa la Russia.

Gettiamo ora uno sguardo rapido all'oriente e al mondo europeo occidentale, e vedremo quello che le due forze, che hanno dominato questi circoli culturali, sono riuscite a compiere nelle tre sfere di base dell'essenza umana, quali la creazione, l'agire e la conoscenza.

In Oriente si trovano dunque tutte le capacità dello spirito umano in un certo senso lacerate nell'incantesimo di un monismo religioso. La scienza non si azzarda a varcare la soglia della teologia dogmatica; chiesa e Stato non sono ancora separati. Il corpo sociale e statale dei musulmani non conosce nessuna vita autonoma, ma è un'indifferente e indistinta massa sopra cui si erge un despota che riunisce nelle sue mani il potere spirituale e mondano. Scultura e pittura sono proibite dal Corano, e l'Islam nell'arte e nella sfera del sentimento non riesce a fare niente di più di un'esperienza mistica e di un primitivo balbettare nella forma di una lirica *naive*.

La civiltà dell'Europa occidentale offre un'immagine del tutto diversa. La scienza positiva e la filosofia speculativa si trovano in netto contrasto con la dottrina della teologia; la società economica e lo stato come istituto di diritto si rivoltano contro il dominio della chiesa; il fare artistico e il principio dell'*art pour l'art* lottano per la loro autonomia e cercano di liberarsi da tutti gli influssi mistici e religiosi.

Per questo stato di cose Ssolowjów invoca, quindi, nella produzione per la Russia, vista nei panni di una forza conciliatrice tra Oriente e Occidente, la sintesi della mistica orientale con la formale perfezione dell'*art pour l'art* e la conformità materiale del fare artistico agli scopi, attraverso cui si decreta l'arte del futuro della Russia come vera *teurgia*.

Nella sfera della conoscenza Ssolowjów vuole fondare sulla base solida della scienza positiva il desiderio della filosofia orientale di spostare l'ente-verità, l'assoluto nella sfera della nostra conoscenza; e con l'aiuto di tutte le fini sottigliezze del nostro spirito, di cui siamo debitori alla filosofia speculativa, vuole realizzare la *Teosofia* come l'unica possibile e necessaria conoscenza del tempo a venire. Per quanto concerne la sfera pratica, Ssolowjów spera così che tocchi allo spirito russo di compenetrare lo stato politico e la società economica con elementi religiosi, come, al contrario, di ampliare l'unica vera organizzazione umana, la chiesa, attraverso i punti di vista politico e economico. Anche qui allora il futuro ottiene il vero principio attraverso la sintesi delle unilateralità dominanti fino ad oggi. Questa è l'organizzazione *teocratica* della società, quale la Russia deve realizzare nel corso della storia.

Già in questa stabilizzazione dell'ideale futuro dell'umanità come teurgia, teosofia e teocrazia, il messianesimo di Wladimir Ssolowjów si rivela a noi come un prodotto particolarmente religioso. Diventa più chiaro questo fatto, se riflettiamo sul fatto che il concetto di sintesi universale per Ssolowjów non riveste solo un senso filosofico, ma, oltre questo, un significato religioso. Come risultato dell'attività sintetica scaturisce, però per il nostro pensatore, un qualcosa che descrive in forma filosofica come "la positiva unicità" e in forma religiosa come Dio.

E allora è chiaro che solo attraverso il primato della consapevolezza religiosa nel complesso della nostra cultura possono essere effettuate quelle tre sintesi, che Ssolowjów ha sviluppato come il compito della Russia a servizio dell'umanità. Ma prima che la Russia sia capace di volgersi a questa grande missione, dovrà raccogliersi nella coscienza religiosa del mondo cristiano e cercare di curare quel male che la minaccia di andare in rovina. Questo male è anche di nuovo l'inimicizia degli elementi e la mancanza della vera intima unità.

La figura di Cristo racchiude tre dignità: quelle del sommo sacerdote, del re e del libero predicatore o profeta. Le tre chiese dominanti hanno saputo sviluppare in modo meschino

questi tre momenti. Il principio del sommo sacerdote sviluppò il papo-cesarismo del mondo cattolico con la stessa unilateralità del principio del re nel cesaro-papismo russo e quello del libero predicatore nella comunità protestante di credenti.

Queste tre chiese devono di nuovo unirsi, al fine di ristabilire nell'umanità cristiana l'unità spirituale del loro fondatore divino. Senza questa opera riconciliatrice dell'amore, sul suo proprio terreno, alla coscienza religiosa della cristianità sarà impossibile realizzare, in tutte le altre sfere della vita e della produzione umana, la sintesi ambita. La riunione delle chiese è, quindi, il primo grande evento che il popolo russo deve intraprendere subito per la liberazione dell'umanità dal caos della battaglia.

Coraggio in ciò, coraggio! Niente di oltre umano è qui necessario. Umiltà e rinuncia di sé (caratteristiche la cui presenza nelle profondità della forza del popolo russo è già stata comprovata dalla chiamata dei Variaghi e nella politica di Pietro il Grande), la soppressione dell'egoismo nazionale e l'incremento continuo e il rafforzamento di quell'anelito religioso (che contraddistinguono il popolo russo rispetto a tutti gli altri e che attribuiscono nelle ore più difficili alla loro terra la caratteristica di "santa"): è tutto ciò di cui la Russia ha bisogno, per riuscire ad ottenere la grande opera di liberazione dell'umanità nel nome di Dio e nella sua volontà.

Ssolowjów si accorge che tutte le sue forze sono messe al servizio di quest'opera. La sua filosofia è per lui solo una riflessione su quella verità teosofica ampia e conclusiva, che deve condurre verso l'opera teurgica dell'umanità e la sua teocratica organizzazione.

Una verità teosofica conclusiva che ci dovrebbe annunciare la via liberatrice verso nuove forme di vita, verso inattese altezze di vita – in cosa consiste? Questa è la domanda fatale con cui dobbiamo accostarci, con cuori timorosi, alla filosofia di Ssolowjów e a cui non riceviamo nessuna risposta soddisfacente. Tutto ciò che questo saggio pensatore ha insegnato è già stato detto una volta, e il modello trasformato del suo tessuto concettuale non fa apparire nessuna nuova conoscenza. Allora gli scritti filosofici di Ssolowjów *sub specie* di puro valore di conoscenza non costituiscono per noi nessuna nuova sorgente che faticosamente è fuoriuscita da rocce silenziose, ma dei profondi e sacri ordini nei quali gli antichissimi mondi delle idee con il proprio incanto si rimirano allo specchio. Indulgente, quasi sprezzante sembra ciò risuonare, ma con ciò né la personalità di Ssolowjów né la sua opera perdono in qualche modo qualcosa del loro valore incomparabile. Anche se per noi il sistema del nostro pensatore non comporta propriamente nessun nuovo insegnamento, tuttavia forse significa di più: la possibilità di una nuova vita. L'ampia sintesi concettuale, che con slancio audace progettò, è solo una trascrizione insufficiente di una nuova autentica abbondanza di esperienza e unità d'esperienza. Noi innalziamo lo sguardo verso di lui come il sacerdote di tali nuove ampiezze. Come tale ci sta davanti, sulla soglia di entrambi i mondi; le sue tempie sono bagnate da un'eterna alba, che si solleva sopra invisibili campi.

Così si manifesta nella personalità di Ssolowjów, con rara forza, la grande distanza, che noi tutti viviamo, tra il valore fisso dell'essenza umana e l'oggettivo valore dell'opera umana. Ciò ha la sua ragione nel fatto che il nostro tempo ha raggiunto, tramite Ssolowjów e coloro che partecipano del suo spirito, quella profondità per la quale le parole non significano più niente. Percepriamo il pensatore solitario come fosse una profonda voragine, dal cui suolo traluce un'apertura verso l'eternità; ma tutto quello che lui ha detto e insegnato sono solo deboli segnali luminosi, che questa buia voragine e la sua profondità risplendente rischiara-

Il tema di B@bel

no scarsamente. Altamente significative sono le soluzioni proposte per le domande ultime sull'esistenza degli eterni enigmi del mondo, che Ssolowjów ha tentato nelle sue opere – ma molto più significativo è per noi l'enigma irrisolvibile che lui stesso è stato.

Così ci tocca di nuovo, dopo un sommovimento di cento anni, la potenza dell'irrazionale e delle tenebre. Ma mentre gli antichi romantici riponevano le loro speranze nella liberazione dell'illuminazione e nella messa-in-forma di queste potenze, così noi crediamo di poter accendere e nutrire la luce eterna della nostra vita solo dinanzi al *mysterium* dell'oscurità.

Traduzione di Mattia Artibani