

MAESTRI DELLA VITA SPIRITUALE

I

VLADIMIRO SOLOVEV

I fondamenti spirituali
della vita

TRADUZIONE DAL RUSSO CON INTRODUZIONE DI
AURELIO PALMIERI



In vendita presso:

NICOLA ZANICHELLI — BOLOGNA, 1922

A. B

04

1119505

BIBLIOTECA CIVICA
VICENZA - VICENZA



ex libris di Rosario e Wanda Assunto

30898 08

R.A.B.
1304.

BIBLIOTECA CIVICA
BERTOLIANA - VICENZA

R.A.B. 1304



BE001119505

304

1120

R. A. B

1304

BE001119505

BIBLIOTECA CIVICA
BERTOLIANA - VICENZA

ERRATA--CORRIGE

PAG.	LINEA	ERRATA	CORREZIONE
20	33	Non concepire	Non concupire
31	10-11	Desideriamo luce	Desideriamo che qualche cosa di non esistente veda la luce.
72	26-27	Non ci abbandona se noi abbiamo diritto all' aiuto.	Non ci domanda se noi abbiamo diritto all' aiuto
89	19	Non può non essere chiaro.	Non può essere chiaro.
97	2	Snza.	Senza.
117	11	Umanità	Divinità
125	6	Somminissione	Sommissione
203	3	Solvev	Solovev
204	7	Solvev	Solovev

INTRODUZIONE

Vi è ormai in Russia tutta una letteratura su Vladimiro Sergievich Solovev, il grande ed originale filosofo russo, che nella storia del pensiero russo sovra gli altri com'aquila vola, per la vastità delle sue concezioni filosofiche, il profondo sentimento religioso che anima i suoi scritti, il suo amore della giustizia e della verità, l'ascetismo della sua vita, la sua fiducia incrollabile nell'avvenire della sua patria e negli splendidi destini della razza slava. Il Solovev vive e vivrà a lungo nella memoria delle più elette anime russe non solo per le doti mirabili del suo ingegno, abituato a librarsi nelle più alte regioni della metafisica, ma anche pel suo carattere pieno di nobiltà e di generosi ideali, per la sua vita tutta spesa con lena instancabile alla ricerca del vero, per la franchezza con cui svelò i mali religiosi e politici della Russia, indicandone i rimedii, e per gli esempi di virtù che lasciò ai posteri. La fama di uomo che tanto amò l'umanità, che tanta luce sprazzò nella coscienza cristiana, che financo nelle sue utopie parlò con la convinzione dei santi, dei profeti, degli apostoli, non potea restarsene chiusa, imprigionata nelle frontiere per quanto immense della sua patria. Co-



me il Dostojevsky, il grande fisiologo dell'anima russa, o piuttosto dell'anima umana, il Solovev è divenuto uno dei pensatori universali, un genio non esclusivamente russo, ma mondiale. Le sue opere principali sono state tradotte in tedesco, in francese, in inglese, ed in parecchie lingue slave. E noi ci auguriamo che anche nella nostra Italia, dove comincia a destarsi un vivo interesse per la conoscenza del pensiero russo, e della sua letteratura originale e profonda, il Solovev non tardi a trovare traduttori, lettori ed ammiratori.

* * *

Vladimiro Sergievich Solovev nacque a Mosca il 16 gennaio 1853. I suoi biografi scoprono l'influsso dell'atavismo nei caratteri del suo genio e nelle tendenze del suo spirito. L'avolo, prete di umili natali, gl'infuse nell'anima la vivezza tenace della sua fede e la sua inclinazione per le pratiche dell'ascetismo. L'avola materna apparteneva a ragguardevole famiglia polacca, e forse dal suo influoso derivano le simpatie esternate dal Solovev verso la chiesa cattolica, che con suggestiva e convincente eloquenza egli difese contro le aggressioni dei polemisti ortodossi.

Il padre del grande filosofo russo, Sergio Mikhailovich Solovev, è uno degli storici più famosi della Russia. La sua voluminosa *Istoriia Rosii*, se la cede in classicismo di stile, ed in eleganza di narrazione agli scritti di altri storici russi, li supera in abbondanza di materiali ed in ricchezza di narrazione, e sinora è considerata come il manuale indispensabile per lo studio del passato sto-

rico del grande impero. Ed il Solovev figlio ereditò dal padre la sua prodigiosa erudizione, ed il metodo critico nelle ricerche scientifiche.

Nel periodo della sua adolescenza, la sua fede traversò una crisi gravissima. Le teorie materialiste e positiviste, in voga nell'insegnamento universitario russo, s'infiltrarono nel suo animo, e vi soffocarono il sentimento religioso. Leggendo le opere di Spinoza, egli risentì il vuoto del cuore nel quale più non alberga la fede, e nonostante la sua giovanile età si propose d'indagare le vie per conciliare le credenze religiose con la ragione. Ad orientarlo negli studi filosofici contribuirono efficacemente due valenti professori, Panfilo Danilovich Yurkevich (1827-1874) e Vittorio Dmitrievich Kudriavtzev (1828-1892).

Uno dei primi suoi studii vide la luce nel 1873 col titolo seguente: *Il processo mitologico nel paganesimo antico* (Opere, t. I, pp. 1-25). Il suo lavoro, breve e stringato, rivela le doti caratteristiche del suo pensiero, chiarezza e profondità. Egli vi sostiene la tesi della precedenza cronologica del monoteismo sul politeismo.

A questo saggio giovanile nel 1874 tenne dietro una tesi che conteneva i germi del suo sistema e delle sue teorie filosofiche, e che divulgata per la stampa gli procacciò la fama di pensatore originale e profondo. La sua tesi intitolata *la Crisi della filosofia occidentale* contro il positivismo, dimostrava che la sua evoluzione filosofica si era già compiuta nell'esordio della sua carriera letteraria. Egli aveva rinunciato alle sue teorie positiviste e propugnava arditamente le massime dello spiritua-

lismo. Diciamo *arditamente*, perchè la filosofia universitaria russa era animata da profonda ostilità verso le concezioni spiritualiste.

Infatti lo splendido lavoro del giovanissimo filosofo potè pubblicarsi solamente nel *Pravoslavnoe Obozriente* (Rivista ortodossa) di Mosca. Però il Solovev ebbe la sua rivincita nella difesa della sua tesi innanzi al Consiglio universitario di Mosca. Nella sua *Storia della coscienza russa*, il celebre storico Bestuzhev-Riumin così scriveva: « Non mi ricordo in vita mia di essermi trovato in presenza di una mente così elevata. Vladimiro Solovev parla con una convinzione straordinaria, con una chiarezza e lucidità che tien del prodigio, con una tranquillità di animo ammirabile, con le caratteristiche infine del genio ».

La dissertazione del Solovev ebbe, com'era da aspettarsi, dei denigratori delle glorie nascenti. Nel fascicolo di gennaio degli *Otecestvenye Zapiski*, 1874, il Lesevich confutava aspramente il giovane filosofo, il quale gli rispondeva per le rime, rimproverandogli di non aver nemmeno compreso il titolo della sua tesi.

Nel medesimo anno 1874 il Solovev nonostante la sua giovane età è ammesso come docente di filosofia all'università di Mosca. Nel 1875-1876 visita l'Inghilterra, la Francia, l'Italia e l'Egitto, dove studia le condizioni dell'Islam e cerca le tracce delle più antiche religioni dell'umanità. Di ritorno a Mosca egli sostiene la sua tesi dottorale: *Critica dei principii astratti*, una delle più profonde delle sue opere. Egli continua a svolgervi la tesi della *Critica della filosofia occidentale*, e dis-

secundo, come membra inerti, i sistemi filosofici moderni, indaga i principii positivi da porsi a fondamento della filosofia della verità.

Nel 1877 rinunzia alla libera docenza nell'università di Mosca, ed occupa una carica nel Ministero dell'Istruzione pubblica. Nel 1880 e 1881 professa di nuovo filosofia all'università ed ai corsi superiori femminili di Pietrogrado. Egli diventa popolare fra gli studenti per la sua parola infiammata e la sua beltà ascetica. Nel 1882 rinunzia alla carica ed all'insegnamento, e scrive due opere importantissime per lo sviluppo del suo sistema filosofico, *I principii filosofici della scienza integra* (Opere, t. I, pp. 227-375), e le *Lezioni sulla Dio-Umanità* (Ibid. t. III, pp. 1-168).

Libero da cariche ufficiali, consacra tutte le sue energie alla diffusione delle sue massime filosofiche e dei suoi ideali politico-religiosi. Le questioni politico-religiose, le lotte tra il cattolicesimo e l'ortodossia, i problemi polacco, orientale ed ebraico, attirano la sua attenzione, ed egli vi fa prova di un acume singolare, di una franchezza che forse gli avrebbe procurate delle noie gravissime, se la sua fama letteraria non gli avesse fatto scudo contro l'intransigenza religiosa del sinodo e della politica del governo.

Ragioni filosofiche e ragioni nazionali fecero del Solovev l'apostolo ardente dell'unione delle chiese. Le ragioni nazionali sgorgavano in lui dalla profonda convinzione di una missione sovranaturale e religiosa affidata alla Russia dalla divina Provvidenza. « L'orgoglio bizantino avea provocato la scissione della cristianità, il grande peccato

che avea strappato i popoli ortodossi al benefico influsso della civiltà occidentale ». La Russia, erede religiosa e politica di Bisanzio, è predestinata da Dio per la vivezza della sua fede religiosa ad espiare il fallo della sua educatrice. Gli slavi non hanno ancora molte pagine gloriose nella storia della civiltà. Quando essi formeranno una massa compatta, quando la Russia li avrà tutti raccolti sotto le sue ali, e compiuta la loro unificazione politica, essa lavorerà a ristabilire la loro unità religiosa, ed a rimettere in vigore i diritti conculcati di Gesù Cristo. « Dall'unione delle chiese, egli scriveva, dipendono le sorti della Russia, dello slavismo e di tutta l'umanità. Noi russi ortodossi, e tutto l'Oriente con noi, siamo condannati all'immobilità, finchè non si cancelli il delitto della scissione delle chiese, finchè non si renda ciò che è dovuto all'autorità ecclesiastica. La Russia e lo Slavismo formano nell'orbe cristiano la nuova casa di Davide, e colui che ristabilì nel mondo la gloria del regno Davidico, ricevè il battesimo dalle mani di Giovanni, della casa di Aronne, rappresentante supremo del sacerdozio » (1).

Le teorie del Solovev sull'unità della Chiesa sollevarono aspre polemiche. Tra i suoi più accaniti avversari, figura Costantino Petrovich Pobiedonostzev, Procuratore Generale del Santissimo Sinodo, il quale cercò di neutralizzare l'azione morale e letteraria del Solovev con misure poliziesche. I periodici ortodossi, specialmente la *Rivi-*

(1) *Pisma V. S. Soloveva* (Lettere del Solovev), ed. Radlov, t. I, Pietrogrado, 1908, p. 180.

sta Ortodossa, ripudiarono la sua collaborazione. « Le redazioni dei giornali, egli scriveva in una lettera, mi hanno chiuso ermeticamente le loro porte. Nondimeno, ogni passo in avanti nel progresso positivo del mio pensiero, mi esorta viepiù a predicare la necessità di una chiesa universale » (1).

Il silenzio sui problemi religiosi della Russia gli era imposto dalla *terrorizzante censura*. Frequenti nell'epistolario del Solovev sono i lamenti sulla severità draconiana dei censori russi. Questa severità, che soffoca il pensiero, egli addebita non alla chiesa russa, ma al cieco spirito di reazione di Costantino Pobiedonostzev. I censori non gli permisero di stampare la sua *Storia della teocrazia*, che vide la luce a Zagabria. Le sue relazioni con gli studenti delle accademie ecclesiastiche ortodosse furono bruscamente interrotte.

La chiesa ortodossa non ignorava il poderoso ingegno e la rettitudine di animo del grande filosofo, che sin dall'infanzia si distinse pel rude ascetismo monastico della sua vita. I monaci della laura della Santissima Trinità di Serghievo lo invitano ad abbracciare la vita monastica, che lo avrebbe condotto al culmine degli onori. Il Solovev non porse ascolto a tali esortazioni ed istanze interessate. Scherzosamente dicea che i monaci volevano impadronirsi di lui a buon prezzo: egli tuttavia non volea vendersi nemmeno a prezzi altissimi (2). Non volea che vincoli religiosi e civili

(1) *Ibid.*, p. 42.

(2) *Pisma*, I, 26.

ostacolassero la sua missione di riconciliazione delle chiese, e condannava coi termini durissimi di *sifilide* e di *peste* il gretto nazionalismo dei panslavisti russi. Il nazionalismo a suo parere era il più grande ostacolo alla pacificazione della cristianità.

Nel 1889 il Solovev pubblicò in francese *La Russie et l'Eglise universelle*, l'opera nella quale condensò le sue idee sull'unione delle chiese. Liberali e clericali l'accosero in Russia con visibile malcontento. I primi gli rinfacciarono le sue aspirazioni verso una forma antiquata di reggimento politico in cui la chiesa avesse la preponderanza morale. I secondi lo accusarono di eterodossia nella concezione della chiesa, e di utopie riformatrici.

Nel 1890 ritornò ai suoi temi prediletti di filosofia, e collaborò al periodico di Mosca: *Voprosy filosofii i psikhologii*. Scrisse anche il monumento più poderoso del suo genio filosofico: *La giustificazione del bene* (1).

Durante l'ultimo periodo dell'a sua vita, dal 1890 al 1900, non ebbe fissa dimora. Lo si trova

(1) *Opere*, t. VII. Questo capolavoro del genio filosofico del Solovev è stato tradotto in tedesco. Il giovane e valente conoscitore di letteratura russa, Ettore Lo Gatto, professore di letteratura russa all'Università di Roma, lo ha tradotto in italiano. Sventuratamente, l'odierna crisi libraria sinora non ha permesso che questa versione (il Lo Gatto è uno dei nostri migliori traduttori dal russo) vedesse la luce. Ci auguriamo che un editore dotato di spirito d'iniziativa, e ce ne sono in Italia, intraprenda la pubblicazione di un'opera che sarà una vera rivelazione per i nostri studiosi di filosofia, e dissiperà ingiuste prevenzioni contro la non-originalità dei pensatori russi.

alle volte a Mosca, alle volte a Pietroburgo, in Finlandia, all'estero. A Zagabria ebbe relazioni intime con Strossmayer e Racki, i due grandi campioni del movimento nazionalista slavo e croato.

Totalmente assorto nelle sue meditazioni, trascurava del tutto le preoccupazioni della vita materiale. Passava settimane intere in un completo mutismo. Vegliava la notte scrivendo e meditando. La sua debole costituzione si risentì ben presto dell'eccesso di lavoro e delle sue privazioni ascetiche. Il 31 luglio 1900 cessò di vivere a Uzkoie presso Mosca, nel dominio del principe Sergio Trubetzkoi, che lo amava con vivissimo affetto. Egli morì nella piena maturità del suo genio, tra il compianto universale e le unanime lodi degli amici e degli avversari. La Russia perdeva in lui non solo uno scrittore ammirabile, ed il primo dei suoi geniali pensatori, ma anche un carattere nobilissimo, ed un intrepido campione della giustizia e della verità (1).

(1) Sulla vita del Solovev cfr. A. PALMIERI, *Vladimiro Solovev e la sua filosofia religiosa*, *Rivista storico-critica delle scienze teologiche*, 1907, t. III, pp. 209-227; ID., *Vladimiro Solovev, l'apostolo dell'unione delle chiese in Russia alla luce di nuovi documenti*, *Rivista internazionale di scienze sociali*, 1909, t. L, pp. 153-170; ID., *Vladimir Solovev and his theories on the religious dissension between the East and the West*, *The Catholic University Bulletin*, 1914, t. XX, pp. 505-522; ID., *La crisi della filosofia occidentale secondo Vladimiro Solovev*, *Rivista di filosofia neo-scolastica*, 1918, t. X, pagine 381-396; 1919, XI, pp. 238-254; Velichko, *Vladimiro Solovev; la sua vita e le sue opere* (in russo), Pietroburgo, 1902 e 1903; M. D'Herbigny, *Un Newman russe. Vladimir Solovev*, Parigi, 1911; E. Radlov, *Vladimir Solovev, la sua vita e le sue dottrine*, Mosca, 1913.

« La filosofia del Solovev, scrive lo Sneghirev, è essenzialmente religiosa. La luce della fede cristiana è la fiaccola che lo guida nel dedalo degli errori moderni. La filosofia è per lui l'ancella della teologia » (1). Sinceramente e profondamente religioso, alle ricerche filosofiche egli assegna il compito di lumeggiare con la speculazione le verità sovranaturali.

Come scrive il Radlov, una delle note caratteristiche del Solovev, era la sua gioia infantile, gioia che noi incontriamo in molti mistici, e che facilmente si comprende in un'anima continuamente dominata dal pensiero e dalla presenza di Dio. In una delle sue poesie egli delicatamente esaminava l'armonia tra la gioia ed il dolore, tra il sorriso e le lagrime nella vita dell'uomo. « Non attenderti così egli cantava, a carmi armoniosi, soavi: non chiedere fiori quando l'autunno è già inoltrato. Io non ho conosciuto giorni chiari, inondati da tor-

(1) Vladimiro Solovev ed i suoi ideali etico-religiosi, *Viera i Razum*, 1906, XVII, p. 144. — « Si può affermare, scrive Pereverzev, che tutta la filosofia di Vladimiro Solovev, rivesta un carattere teologico, e che il suo fondamento sia la verità religiosa del Dio-umanità. Su questa verità riposano tutte le convinzioni teologico-metafisiche, storiche, morali, ecclesiastico-sociali del filosofo-teologo, ed anche le sue concezioni estetiche. Verso di essa gravitano tutti i suoi pensieri e giudizi, tutte le osservazioni secondarie del nostro pensatore, come i raggi della periferia partono tutti egualmente dal centro del circolo. Solovev è il primo in tutta la storia del pensiero teologico russo che ci abbia dato un'accurata sistemazione filosofica e teologica del senso e del valore del domma cristiano del Dio-umanità ». — *L'idea del Dio umanità nel sistema teologico-filosofico di Vladimiro Solovev, Uceno-bogoslovskie i tzerkovno-propovedniceskie opyty dell'Accademia ecclesiastica di Kiev*, t. II, Kiev, 1905, pp. 13-14.

renti di luce: ma quante visioni, quanti fantasmi immobili, silenti, sono svaniti ai miei sguardi nei sentieri del crepuscolo! Questa è la legge del mondo: ciò che vi è di più bello si nasconde nelle tenebre: ciò che vi è di sgraziato, di ridicolo ambisce la luce del giorno. Noi non possiamo sfuggire a questi due estremi. L'universo intiero risulta da un intreccio di scrosci armoniosi di risa, e di profondi singhiozzi. Risuona pure liberamente, o sorriso, e spegni in un batter d'occhio il gemito. Sovra una lagrima dolorosa, mostrati, o povera musa, col sorriso della gioventù, e disarmi con innocente facezia la tristezza della vita ».

Vladimiro Solovev è il mistico per eccellenza, il mistico della teologia, della filosofia, della letteratura, della storia, della politica. La nota dominante dei suoi scritti è il divino. Tutti i palpiti della sua anima sono aspirazioni verso il cielo. Tutte le sue lotte della penna mirano al trionfo dell'ideale divino nel mondo. Dio è il principio e il termine delle sue concezioni, dei suoi pensieri, dei suoi slanci, del suo lirismo poetico. L'universo intiero prende per lui l'aspetto del regno di Dio, un regno non ancora attuato, ma in progressiva evoluzione. Tutti gli eventi umani sono manifestazioni della provvidenza divina.

Nel suo famoso romanzo *I fratelli Karamazov*, il Dostojevsky affermava che il dominio del Cristo sulla terra è la sua chiesa, *il regno della chiesa*. Questa chiesa non deve trasformarsi in una potenza politica, in uno stato. Il sogno della dominazione universale di Roma, del papato, rappresenta per lui la terza tentazione di Satana a Gesù che

prega nel deserto. La chiesa è anche per Solovev, *l'ideale positivo sociale*, l'organismo universale della società. La terra è per lui il reame dei mistici: la teocrazia universale, in cui l'umanità guidata da Dio mediante la chiesa, ritorna a Dio. La via della terra, i sentieri della vita sono prati smaglianti di mistici fiori. « Nelle nebbie del mattino, così egli canta, a passi vacillanti, mi avviai verso spiagge piene di mistero e d'incanto. L'alba lottava con le ultime stelle. I sogni continuavano a svolazzare, e l'anima, affascinata da questi sogni, rivolgeva la sua preghiera al Dio invisibile. Nella giornata rigida, dal cielo biancheggiante, per una via solitaria, come per l'innanzi io procedeva verso ignota regione. Le nebbie si sciolsero, e chiaramente le pupilla vide quanto difficile sia l'alpestre sentiero, e quanto ancora lontano, lontano tutto quello che io sognava. E sino a mezza notte, con passi vigorosi, io continuerò ad avanzarmi verso le rive sospirate. Là, sulla montagna, alla luce di nuove stelle, il mio tempio sacro, tutto sfavillante di fiamme vincitrici, mi attirava ».

La natura è pel Solovev questo tempio sacro, brillantato di preghiera e di amore. Di tratto in tratto, nei suoi scritti, non solo l'uomo nella sua anima, ma anche la natura inanimata, gli animali, le piante, i fiori, le pietre assumono, per dir così, un'aria di divinità, sentono l'attrazione di Dio, fanno parte di Dio. Il misticismo del Solovev sfiora il panteismo senza che nella sua speculazione filosofica si offuschi il concetto del Dio uno e personale. Egli sente Dio in tutto, egli ne ascolta la

sua voce nelle latebre più profonde dell'anima, Egli lo tocca in tutta l'armonia del creato. La natura è per lui uno strumento armonioso le cui corde con incessanti vibrazioni cantano la gloria di Dio, e della Dio-umanità.

Come scrive il principe Eugenio Trubetzkoi, « il mondo spirituale non era pel Solovev una concezione astratta dello spirito, ma una realtà vivente un oggetto di esperienza. Egli non concepiva un essere che non fosse animato. Il mondo fisico alle sue pupille prendeva l'aspetto non già di un tutto indipendente, sufficiente a sè stesso, ma di una sfera di apparizione ed incarnazione delle forze spirituali invisibili. Noi quì entriamo in contatto con una delle caratteristiche spirituali del Solovev che ai suoi coetanei riuscì strana ed inintelligibile. Egli potrà in qualche modo far sua la massima di Talete: Tutti gli esseri sono pieni di Dei: πάντα πλήρη Θεῶν. Egli scorgea l'attività delle forze spirituali invisibili nelle varie manifestazioni della natura, nel movimento delle onde del mare, nella folgore e nel tuono. A suo parere, queste forze riempivano di vita misteriosa i monti e le foreste. Il mondo favoloso con le sue *russalkè* e ninfe delle acque e dei boschi, ed i suoi esseri mitologici non solo era per lui comprensibile, ma anche naturale: la natura esterna era per lui un'allegoria, o un involucro trasparente che avvolge esseri coscienti, e veggenti: lo sviluppo della natura è per lui in continua evoluzione, e perciò imperfetta ed incompiuta è la manifestazione della realtà soprannaturale. In questa concezione della natura trovasi una

delle fonti più ricche dell'estro poetico del Solovev (1) ».

In una sua poesia egli descrive la terra come immersa, prima del riposo, in una muta preghiera, mentre dalle lontane regioni del cielo sciami invisibili di spiriti dalle candide ali, silenziosi scendono a congiungersi con essa nell'adorazione divina.

Da questa universalità del sentimento religioso nel creato, che trasforma la natura sensibile in un tempio orante delle divinità, il Solovev giungeva alla sua teoria dell'anima del mondo, della *mens* increata o creata che governa il mondo, e gl'infonde un palpito di vita. Ma su questo punto, il pensiero di Solovev non è chiaro, non è definito. Il più dotto conoscitore delle sue teorie filosofiche, il principe Eugenio Trubetzkoi non è riuscito a sciogliere l'enigma. L'anima del mondo nel sistema del Solovev è connessa con la sua teoria dell'umanità eterna, o della *Sofia*, *sapienza divina*. La *Sofia* è la tutto-unità attuata; è l'unità del cosmo divino eterno. L'uomo il quale ha raggiunto la sua perfezione è l'espressione adeguata della *Sofia*, e poichè l'uomo perfetto è il Cristo, nel Cristo troviamo la perfetta fusione del Logos con la *Sofia*.

« Se nell'essere divino, se nel Cristo il primo, o ciò che produce l'unità è con proprietà di termini la Divinità-Dio, come forza attiva o come Logos, e se in tal modo in questa prima unità noi abbiamo il Cristo, come essere divino propriamente detto,

(1) *La concezione del mondo secondo V. Solovev*, t. I, p. 1-22

così il secondo che produce l'unità ed al quale noi diamo il mistico nome di *Sofia* è il principio dell'umanità, è l'uomo normale o ideale. La *Sofia* è quindi l'umanità ideale, perfetta, eternamente rinchiusa nell'essere divino integrale o nel Cristo ».

Di soverchia chiarezza certamente non brilla questa definizione del Solovev. Non debesi dimenticare che il Solovev è anzitutto il mistico dell'Incarnazione. Nelle sue lezioni sulla Dio-umanità fa mestieri scoprire gli elementi che lumeggiano i lati astrusi del suo sistema, e che rendono difficile, ed alle volte oscura, la comprensione di varie pagine dell'opera che qui noi diamo in veste italiana.

Nelle sue *Lezioni sul Dio-umanità*, il Solovev non determina con precisione le relazioni fra la *Sofia*, o Sapienza di Dio e l'anima del mondo. Alle volte l'uno e l'altro principio ci appaiono come un solo ed identico principio. Com'egli scrive, il secondo principio che è prodotto, e si oppone all'unità primordiale del Logos divino è l'anima del mondo, o l'umanità ideale (la *Sofia*), che in sè e per sè collega tutti gli esseri individuali viventi oppure le anime. L'anima del mondo è l'attuazione del principio divino, un certo che d'intermedio fra la molteplicità delle nature viventi e l'unità assoluta di Dio, *la forma reale della Divinità*, l'unico ed il tutto.

In *La Russie et l'Eglise Universelle*, le teorie del Solovev si discostano da quelle che abbiamo accennate di sopra. La *Sofia* non è l'anima del mondo: l'anima del mondo è solamente il sostrato, il ricettacolo, l'attuazione di quella. L'anima del

mondo considerata in sè stessa, è il subbietto indeterminato della creazione, che nello stesso tempo si rivela accessibile sia al principio malefico del caos, sia al Verbo divino. La sapienza di Dio, non è l'anima, ma l'angelo custode del mondo che con le sue ali covre tutte le creature, affine di elevarle gradatamente al vero essere, come l'uccello il quale cova le uova donde verranno alla luce i suoi piccoli. La Sofia è l'essenza dello Spirito Santo, che si aderse sulle onde tempestose del mondo sgorgante dal nulla. Sino alla fine dei secoli l'anima del mondo è un antitipo inferiore. Il processo cosmico è l'incontro pacifico o il connubio di due principii, del celeste e del terrestre: esso è nello stesso tempo un duello mortale fra il Verbo di Dio e le potenze infernali pel possesso dell'anima del mondo.

Nel sistema filosofico-teologico del Solovev si distinguono tre periodi. Il primo svolge la dottrina della tutto-unità eterna e divina, quando la natura ideale, come anima eterna del mondo, *prima materia*, dall'eternità rinchiusa nel Dio Trino ed Uno, trovasi unita con Dio nell'unità e rappresenta il corpo vivente della Divinità. Il secondo periodo descrive la rottura di questa unità ideale nel mondo divino, prodotta dal distacco dell'anima del mondo da Dio, che a sua volta produce tutta la realtà incompleta del mondo, che soffre lungi da Dio, e cerca di congiungersi con Dio. Nel terzo periodo noi assistiamo al rinnovellamento del vincolo con Dio, mediante l'azione del Logos divino, in seguito ad un lungo e continuato processo della vita cosmica e storica. Il Verbo Divino elabora

la forma per la sua personale incarnazione in Gesù Cristo, il Dio-uomo, che serve di fondamento alla produzione di un vincolo divino-umano in tutta l'umanità e in tutta la natura materiale.

Come spiega il Pereverzev, nel suo sistema filosofico-teologico, il Solovev distingue due centri o poli. Il primo rappresenta il Dio uno nelle tre ipostasi, il lato ideale, interno e subbiiettivo in Dio; il secondo rinchiuso nel primo, ci offre il lato reale in Dio, il fondamento e la base per la manifestazione della Divinità stessa, come mondo divino, come sorgente di vita nella cerchia delle creature, ed in questo senso si chiama anima del mondo.

Queste teorie del Solovev sfiorano alle volte il panteismo, come osserva il principe Trubetzkoï.

Nonostante i suoi sforzi per distinguere Dio e il mondo, il Solovev allè volte sembra identificarli. Vi è nel suo misticismo una lacuna, il manco di precisione nella terminologia. Il Solovev non era un grande amico della scolastica. Nella sua *Crisi della Filosofia Occidentale* egli non risparmia i suoi rancori e la sua avversione contro il *razionalismo* del pensiero scolastico. Eppure, dalla scolastica egli avrebbe dovuto apprendere a distinguere, a precisare, a fissare i contorni vaghi ed indefiniti delle sue concezioni. Il calore della vita, la fiamma del sentimento non si spengono nelle sue astruse visioni: ma il traduttore delle sue opere alle volte è a disagio per riprodurre con termini acconci le sfumature del suo pensiero, le sue aeree meditazioni. Per citare un esempio, dopo matura riflessione, nell'opera da noi tradotta, ci siamo decisi a volgere sempre con l'identico termine di

senso la parola russa *smysl*, ch'egli applica a Dio, all'uomo, al mondo, agli animali, a tutti gli esseri creati; senso di Dio, dell'anima del mondo, dell'uomo, delle creature tutte; ragione, luce divina, istinto, valore della vita, tendenze fatali delle forze fisiche, processo cosmico.

Nonostante le sue lacune, il breve trattato che noi diamo alla luce, svelerà ai nostri lettori italiani un raggio del pensiero di uno dei più grandi scrittori russi, e lascerà nell'anima un buon seme di speranza, di amore, di energia nella lotta del bene. Il suo commentario sul *Pater noster* è un trattato di filosofia dell'anima che tende alla purificazione, alla deificazione. Certe sue massime colpiscono per la loro profonda verità, una verità che brilla ad cuore che per un momento si spoglia delle scorie delle passioni umane per mettersi di fronte a Dio ed a sè stesso. È un maestro che descrive la lotta fra il male ed il bene, le seduzioni fallaci delle tentazioni e l'usbergo col quale il Cristo riveste le anime. Grado a grado, alle volte col linguaggio incisivo della ragione, alle volte col lirismo di un'esortazione che rassomiglia ad una preghiera, il Solovev ci conduce nelle regioni della virtù. I vizii sfilano con le loro brutture, con le loro rivolte contro Dio, con la visione della morte materiale e spirituale verso la quale conducono le anime erranti lungi da Dio, ed « il cuore s'inebria di una soave melanconia », della tristezza del peccato, e lentamente con le onde sacre del pentimento si lava, si purifica, si esalta, si avvinghia all'uomo perfetto, al Cristo.

Il Radlov, l'autore di un bellissimo studio sul

misticismo del Solovev, si è accinto a formulare in poche linee le sue teorie sul regno di Dio. Questo regno egli l'opponne al regno della terra o al regno della morte. Il regno di Dio si attua solamente alla fine del processo cosmico, il cui scopo consiste nel preparare le condizioni favorevoli alla costituzione di quel regno. Il regno di Dio si rivela in una nuova forma di esistenza che non ha niente di comune col regno della morte o con la esistenza terrena. Quando sarà chiuso il processo storico di rigenerazione del mondo materiale e spirituale, allora giungerà il momento in cui l'uomo liberamente accetterà o ripudierà il regno di Dio. Allora si assisterà alla vittoria dell'amore sulla morte: sorgerà allora il regno dell'eternità nel quale saranno cancellate le divisioni del tempo, ed i morti risorgeranno dalle loro tombe. La chiesa è la forma del regno di Dio, e sotto questo aspetto formale essa è identica col regno di Dio (1).

Tutta la vita del Solovev è stata una preparazione scientifica e mistica alla progressiva attuazione del regno di Dio sulla terra. Egli cercava l'ideale della chiesa che meglio risponde a questa missione, e perciò bramava l'unione delle chiese, affinché, appianati i loro secolari dissidii, tutte le chiese accomunassero le loro energie per affrettare il trionfo finale del Cristo. La Russia doveva poi essere lo strumento divino per creare l'armo-

(1) *Le opinioni storiche e politiche di Vladimiro Solovev*, nel *Jurnal ministerstva narodnago prosviesshenia*, 1912, XL, Sezione III, p. 201.

nia fra la Chiesa e lo Stato, e col misticismo della sua anima, dopo essersi resa degna della sua missione, combattere la battaglia decisiva per la disfatta dell'Anticristo e la vittoria finale del regno di Dio sulla terra. Secondo il Solovev, il cristianesimo dell'Occidente, specialmente il cattolicesimo romano, ricaverebbe un immenso beneficio dalla sua alleanza con la Russia. La Russia a sua volta si emanciperebbe dal peccato della disunione, raccoglierebbe sotto i suoi vessilli tutti gli Slavi, fonderebbe una nuova civiltà essenzialmente cristiana, una civiltà dotata delle caratteristiche di una verità unica, e di una libertà molteplice nel supremo principio della carità. Inoltre, l'adesione russa alla cristianità dell'Occidente mitigherebbe quel principio di autorità che col suo carattere coercitivo e violento diè origine al Protestantesimo. « Quando gli Ortodossi ed i Cattolici saranno uniti nel corpo mistico del Cristo, noi saremo consci della nostra unità e la cimenteremo con l'amore, ed allora il principio protestante della libertà sarà praticamente ampliato, e concorrerà a completare la perfezione della Chiesa sulla terra, perfezione che consiste nella libera teocrazia ».

Se il Solovev fosse vissuto più a lungo, forse avrebbe deplorato il breve trionfo dell'Anticristo nell'odierno bolscevismo che tenta di cancellare la fisionomia cristiana della Russia. Ma i veggenti anche nei momenti, in cui tutto sembra perduto, aprono il loro cuore alla speranza. Il Solovev avrebbe continuato a rivendicare alla sua patria, al suo popolo un'altissima missione spirituale. Il fla-

gello del bolscevismo sarebbe stato per lui uno stratagemma della Divina Provvidenza per purificare la Russia, e lanciarla verso il compimento dei suoi nobili destini. « Il Russo, egli avrebbe detto col Dostojevskij, simpatizza con tutto ciò che è umano, al di là della diversità di nazionalità, di sangue, di terra. È in lui l'istinto di una umanità universale. L'ideale russo è l'universalità, la riconciliazione, l'umanità » (1). Questi tratti caratteristici dell'anima russa erano sfigurati, piallati da una politica di tirannia che dopo aver dilaniate le membra della Russia, le ha abbandonate in pasto alle belve fameliche del bolscevismo.

Ma la Russia è immortale. Il sangue la purifica, e rivela ai suoi sguardi l'Occidente, e la mette in contatto con tutti i popoli della terra. La sua universalità teorica diventa pratica. Essa si riconcilia con coloro che l'odiavano come persecutrice e che l'amano come rigenerata dall'espiazione. La Russia si prepara alla sua missione di riconciliare i popoli, e le chiese. Col candore della sua fede, il Solovev avrebbe lodato il Signore i cui castighi non abbattono, ma vivificano.

Che questa fede del Solovev nei destini della sua patria trovi un giorno il suo compimento! Noi l'amiamo questa Russia, che si covre del cilicio dell'espiazione. Noi amiamo i suoi genii, che tante pieghe nascoste del cuore umano hanno saputo mettere a nudo, e tanto eroismo hanno fuso nelle lotte per la conquista della libertà. Una Russia

(1) *Articoli critici di letteratura russa*, traduzione di Ettore Lo Gatto, Napoli, 1922, pp. 34, 69.

risorta, guarita dalle sue piaghe, saprà elevare un monumento maestoso a Vladimiro Solovev, il filosofo profondo, che quando il parlare liberamente era delitto, mise il dito sulle piaghe profonde della sua patria, e indicò quei rimedii che avrebbero potuto rimarginare le sue ferite, se un cieco fanatismo religioso e politico non avesse resi vani tutti i tentativi di sottrarla ad una prossima ed immane rovina (I).

Roma, 10 aprile 1922 .

AURELIO PALMIERI.

(1) Le opere del Solovev sono state pubblicate in nove volumi dalla casa editrice «L'utilità sociale» (*Obsshestvennaia polsa*), Pietrogrado, 1902-1907. Una seconda edizione in dieci volumi a cura di Sergio Solovev ed Ernesto Radlov, ed a spese della casa editrice «Coltura» (*Prosviesshenie*) è rimasta interrotta dalla rivoluzione. Le lettere del Solovev, raccolte ed ordinate da E. Radlov, sono apparse in tre volumi a Pietrogrado (1908-1911) a spese della prima casa editrice. Parecchie sono le edizioni delle sue poesie. La quinta risale al 1915. Le opere francesi del Solovev, *La Russie et l'Eglise universelle*, e *L'idée russe*, sono state tradotte in russo dal Racinsky, e pubblicate a Mosca dalla casa editrice Put (La via) nel 1911. L'opera che noi abbiamo tradotta nella prima e seconda edizione porta il titolo: *Le basi religiose della vita*. Nella prima edizione delle sue opere complete è intitolata: *I fondamenti spirituali della vita*. I suoi varii capitoli furono redatti nell'intervallo 1882-1884. (Opere t. III, pp. 270-387). Non ci è stato possibile procurarci la seconda edizione che aveva un secondo proemio. Il più completo lavoro sul pensiero del Solovev è quello del principe Eugenio Trubetzkoi (morto nel 1921), *La concezione del mondo di Vladimiro Sergeievich Solovev*, Mosca, 1913 (due volumi). Una bibliografia completa del Solovev trovasi nella nostra opera: *Theologia dogmatica orthodoxa*, t. I, Firenze, 1911, pp. 801-805. Poche altre opere sono menzionate da Nicola Engelhardt, nella sua *Storia della letteratura russa del secolo XIX* (in russo), t. II, Pietrogrado, 1915, pp. 475-476.

ALLA MEMORIA

D'IVAN OSIPOVICH LAPSCIN

ED

IVAN EGOROVICH GUDLET.



PROEMIO DELL'AUTORE.

La ragione e la coscienza ci rivelano la nostra ordinaria vita mortale come cattiva ed inconsistente, ed esigono la sua riforma. L'uomo, immerso in questa odiosa esistenza, per emendarla, deve trovare un appoggio fuori di essa. Il credente trova questo appoggio nella religione. Il fattore religioso produce una rinascita nella nostra vita e la santifica, e la fonde con la vita divina. Ciò è anzitutto l'opera di Dio, ma senza di noi essa non può compiersi. La nostra vita non può rinascere senza la nostra propria cooperazione. La religione è un atto divino-umano, un atto da compiersi da noi stessi. Ma per qualsiasi atto fa mestieri assimilarsi al principio certi dati concetti ed azioni, senza le quali non è possibile procedere oltre. E per la religione è assolutamente indispensabile ricorrere a queste azioni fondamentali. Esse non sono scelte da noi ad arbitrio o casualmente, ma sono determinate da ciò che forma l'essenza stessa del fenomeno religioso.

Il compito della religione è la riforma della nostra vita corrotta. Infatti, noi viviamo ordinariamente senza Dio, senza sentimenti di umanità. Viviamo nella schiavitù della nostra natura infe-

riore. Noi insorgiamo contro Dio, ci allontaniamo dal prossimo, ci sottomettiamo alla carne. Per la vera vita, per la vita che dovremmo vivere, sarebbe d'uopo agire in un modo del tutto contrario. Dovremmo adottare la libera sommissione a Dio, la solidarietà reciproca o unità di animi, e la supremazia sulla natura.

Il principio di questa vita vera è vicino a noi, e non presenta difficoltà. Il principio della spontanea sommissione, o consenso con Dio è la preghiera; il principio dell'unità di animi fra gli uomini è la beneficenza; il principio della supremazia sulla natura è l'emancipazione dalla sua pressione mediante l'astensione dai bassi desideri e dalle basse passioni. Perciò, affine di riformare la nostra vita, fa mestieri pregare il Signore, aiutarci l'un l'altro, e fissare dei limiti ai nostri allettamenti sensuali. La preghiera, la misericordia e il digiuno, ecco i tre atti nei quali consiste qualsiasi religione personale o particolare.

L'uomo però non vive della sola vita personale, ma anche della sociale. Esso vive nel mondo. Vivendo nel mondo, egli deve vivere in pace. Ma come vivere in pace, quando la discordia regna sul mondo, quando tutto il mondo è immerso nel male?

Anzitutto non è necessario credere in questo male, come se fosse qualche cosa da non potersi mutare. Al contrario il male è falso e variabile. Non vi è in esso il senso del mondo. Il senso del mondo è la pace, il consenso, l'unità di animo di tutti. Questo è il bene supremo, la fusione di tutti in una sola volontà che abbraccia tutti, la

solidarietà di tutti in un solo e comune proposito. Questo è il bene supremo, e in esso è riposta tutta la verità del mondo.

Non vi è verità nella discordia, nella scissione. Il mondo sta fermo, e si mantiene ed esiste puramente mercè la libera o non libera unione di tutti. Qual'è l'essere, qual'è la creatura nel mondo che possa restarsene nel suo isolamento? E se niente può vivere nell'isolamento, ne segue che l'isolamento è assurdo; ne segue che l'isolamento non è vero; ne segue che la verità è nel suo contrario, vale a dire nella totalmente pacifica ed universale unità. Questa unione, in un modo o in un altro, liberamente o forzatamente è riconosciuta da tutti i pensatori come verità. Interrogate il naturalista, ed egli vi risponderà che la verità dell'universo riposa sull'unità del meccanismo mondiale. Interrogate il filosofo dell'astrazione, ed egli vi dirà che la verità del mondo poggia sull'unità del nesso logico, che abbraccia tutto l'universo. La pienezza della verità nel mondo è da cercarsi nella sua vivente unità, come in un organismo animato e pervaso dalla divinità. In questo consiste la verità del mondo, in questo la sua beltà. Quando la molteplicità dei fenomeni sensibili si amalgama nell'unità, la sua visibile armonia si attua ai nostri sguardi come beltà (*κόσμος*, mondo, armonia, beltà).

In tal modo, nel più alto significato di mondo (nel senso di pace) (1) si fonde tutto ciò che è l'obbietto delle nostre aspirazioni: la felicità, la

(1) In russo, *mir* (mondo) ha lo stesso suono di *mir* (pace).

verità, la bellezza. Non è possibile che il significato pieno e completo di mondo sia solamente nel nostro pensiero. L'unità sulla quale riposa e si collega l'universo non può essere solamente un'idea astratta. Essa è la forza vivente personale di Dio, e l'essenza di questa forza unificatrice universale ci si rivela nella persona divino-umana del Cristo, nel quale tutta la pienezza della divinità abita corporalmente. Senza il Cristo, Dio non ha per noi un'attività vivente. Verso il Cristo gravita qualsiasi nostra religione individuale; sul Cristo si fonda eziandio la religione sociale universale.

Dio non ha per noi realtà senza l'Uomo-Dio, senza il Cristo. Ma il Cristo non può essere per noi reale, se egli rimane solamente nello stato di ricordo storico. Fa mestieri ch'Egli si riveli a noi non solo nel passato, ma anche nel presente, e questa sua rivelazione presente deve mantenersi indipendente dalla nostra individuale limitazione. Questa realtà del Cristo e della sua vita, realtà indipendente dalla nostra limitazione, ci è offerta nella Chiesa. Coloro i quali si lusingano di possedere personalmente e immediatamente la piena e finale rivelazione del Cristo, certamente non sono maturi per questa rivelazione e cambiano i fantasmi della loro propria immaginazione per la persona del Cristo. Noi siamo tenuti a ricercare la pienezza del Cristo, non già nella nostra sfera individuale, ma nella sua propria sfera universale, che è la Chiesa.

La Chiesa in sè stessa, nella sua vera essenza ci si presenta come una realtà divina. Ma nella

persona del Cristo la Divinità ha congiunto a sè il principio puro-umano e naturale. Questa unione dei tre principii che si è compiuta unicamente nella persona di Gesù Cristo, l'uomo spirituale, deve compiersi collettivamente nell'umanità animata del suo spirito. I puramente umani elementi liberi della vita sociale che noi incontriamo nello Stato, e gli elementi naturali di questa vita che si attuano nel popolo o sulla terra, devono interiormente collegarsi o armonizzarsi con l'elemento divino, il quale ci è offerto particolarmente dalla Chiesa. La Chiesa deve santificare, e pel tramite dello Stato cristiano, riformare tutta la vita naturale, e terrena o terrestre del popolo e della società.

In questo completo svolgimento della religione sociale, la nostra religione individuale trova anche la sua pienezza. La preghiera individuale è determinata e completata dall'azione divina della Chiesa: la beneficenza personale trova il suo appoggio nelle istituzioni dello Stato cristiano, e mediante queste si collega con la beneficenza sociale; infine, la sola organizzazione cristiana della vita materiale (economica) può fornirci i mezzi per riformare essenzialmente la nostra relazione con la natura terrena in modo da conquistare un'influenza benefica su tutte le creature, che per nostra colpa sinora gemono, e sono torturate. Quanto più noi con la nostra non retta volontà partecipiamo all'ingiustizia perpetrata verso la realtà che ci circonda, tanto più la nostra riforma migliora la medesima realtà. In ogni caso, è in nostro potere, qualora noi ci appoggiamo sull'aiuto di Dio, di

compiere il nostro dovere di coscienza in tutte le nostre azioni, interne ed esterne, private e sociali.

In tal guisa, le religioni personale e sociale nella più intima reciproca relazione, si rivolgono a tutti gli uomini coi seguenti precetti: Prega il Signore, aiuta gli uomini, frenà la tua natura, interiormente modella la tua vita su quella dell'Uomo-Dio vivente, il Cristo; confessa la sua presenza reale nella Chiesa, e proponiti lo scopo di far penetrare il suo spirito in tutti i domini della vita umana e naturale, affinchè pel nostro tramite si colleghino tutte le catene divino-umane della macchina del mondo, ed il cielo celebri il suo connubio con la terra!

PRIMA PARTE



Della natura, morte, peccato,
legge e grazia.

Due desiderii, che hanno relazioni mutue di parentela, come due ali invisibili, elevano l'anima umana ad disopra del resto della natura: il desiderio dell'immortalità e il desiderio della verità, o della perfezione morale. L'uno senza l'altro non ha senso. La vita immortale, separata dalla perfezione morale, non è un bene: è poco essere immortale. È necessario eziandio mostrarsi degno dell'immortalità mediante il compimento di tutta la verità. Parimenti la perfezione, soggetta alla corruzione ed all'annientamento, non è un vero bene. Un'esistenza immortale senza verità e perfezione sarebbe un eterno supplizio, ed una giustizia, priva d'immortalità, una immensa ingiustizia.

Ma se la nostra anima nella sua parte migliore desidera insieme l'immortalità e la verità, tuttavia, nell'ordine della natura noi siamo realmente privi dell'una e dell'altra. L'uomo lasciato a sè stesso non potrebbe tutelare nè la sua vita, nè la sua dignità morale; esso non ha la forza di

sfuggire alla sua morte fisica, ed alla sua morte spirituale. Seguendo l'istinto della natura, noi vorremmo vivere sempre, ma la legge della natura umana non ci dà una vita eterna e ci limita al solo suo desiderio. La ragione e la coscienza ci spingono alla ricerca del vero, ma la legge della ragione umana e la voce della coscienza ci convincono della nostra falsità, non ci danno la forza di attuare il vero, e non ci rendono degni dell'immortalità.

Due nemici irreconciliabili della nostra natura superiore, il peccato e la morte, legati l'un l'altro da un vincolo stretto ed indissolubile, ci tengono in loro potere. Due grandi fatti, si oppongono ai due grandi desideri dell'immortalità e della verità, cioè, l'inevitabile padronanza della morte su tutte le creature di carne, e l'inconcussa padronanza del peccato su tutte le anime. Noi vogliamo solamente elevarci sul resto della natura, ma la morte ci mette allo stesso livello di tutte le creature terrestri, ed il peccato ci rende peggiori di esse.

Secondo la legge della natura, l'uomo soffre e va alla ruina, e la legge della ragione non è in grado di salvarlo.

Noi nasciamo e viviamo con molteplici aspirazioni ed esigenze. Noi le troviamo in noi, e ci studiamo di soddisfarle. Questa è *la via della natura*. Ma la natura dell'uomo è triplice, ed essa lo provvede di una triplice sorta di esigenze: animali, spirituali o della sua mente, ed infine esigenze del cuore, vale a dire, anzitutto, noi vogliamo serbare ed eternizzare la nostra vita; po-

scia noi ci sforziamo mediante il nostro spirito di conoscere o di riprodurre intellettualmente la nostra o l'altrui vita, ed infine costantemente desideriamo di espandere e migliorare la nostra e l'altrui vita; noi desideriamo che qualsiasi essere sia, nella misura del possibile, più degno della sua esistenza.

Anzitutto è necessario per noi vivere, poi conoscere la vita, ed infine riformare la vita.

Le esigenze della natura animale, cioè la conservazione della vita, sono, in realtà, le più fondamentali, le più urgenti e le più indispensabili, perchè se non vi fosse la vita, non vi sarebbe niente e nessuno da conoscere e da emendare.

Le esigenze ed aspirazioni animali si riducono a due principali, al nutrimento pel temporale sostentamento della vita nell'individuo, ed alla propagazione o moltiplicazione onde perpetuare la vita della specie. Il fondamento della vita animale è il cibo; il suo fine, la propagazione. Se l'individuo non si nutrisse, esso non potrebbe propagarsi: se non si propagasse, non vi sarebbe ragione per nutrirsi. Il problema vitale dell'animale è risolto, quando esso ha dato alla luce ed allevata la sua prole; il resto della sua esistenza gli serve unicamente come mezzo per questo fine.

Tutte le generazioni, e nelle generazioni tutti gl'individui sussistono unicamente per dar la vita ai loro posterì, e questi sussistono unicamente per procreare la generazione che li seguirà. Ciò vuol dire, che le singole generazioni trovano il significato della loro vita solo nella generazione seguente, in altri termini, la vita di una *singola*

generazione è incomprendibile: e se la vita di una *singola generazione* è incomprendibile, lo stesso è da dirsi della vita di tutte.

Questa esistenza incomprendibile chiamasi *la vita della specie*.

Ma possiamo noi dire che realmente questa sia una vita?.. Se le singole generazioni sussistono solamente per morire al sorgere di una nuova, la quale a sua volta si aspetta una simile catastrofe, e se la specie vive solamente in questa serie di generazioni che incessantemente corrono alla rovina, la vita della specie è una morte costante, e la via della natura è una evidente bugia. Lo scopo dei singoli è riposto in qualche cosa d'altro, (nella posterità), e quest'altro a sua volta è senza scopo, ed il suo scopo è in un altro, e così si procede all'infinito. Non troviamo in nessuna parte uno scopo reale; tutte le esistenze sono senza scopo, ed incomprendibili, come una tendenza che non si può soddisfare.

La necessità della specie è come una necessità di vita eterna, ma invece di vita eterna, la natura ci dà una morte eterna. Niente vive nella natura; tutti gli esseri si sforzano solamente di vivere, e perennemente muoiono. Perciò, quando si dice all'uomo: « Soddisfa le esigenze e gli allettamenti della natura, questa è l'unica via per essere felice »; tali parole non hanno senso, perchè la prima e fondamentale esigenza, quella di tutelare la propria esistenza, di vivere perpetuamente, rimane insoddisfatta dalla natura. Quando al quesito: « Perchè noi viviamo?... Qual'è lo scopo della nostra vita », si risponde, che la vita in sè

stessa nasconde il suo scopo, che noi viviamo per la vita stessa, anche perchè realmente ciò che è vita noi non troviamo in nessuna parte; solamente troviamo dappertutto un impulso, un passaggio a qualche cosa d'altro, e solamente nella morte noi scopriamo la costanza e l'invariabilità.

La potenza della morte che gravita al disopra della nostra vita animale, e trasforma questa in un vano conato, non è qualche cosa di accidentale. Il nostro spirito, che espande la conoscenza sperimentale della nostra propria natura in una scienza sulla natura di tutto il creato, ci dimostra che la morte domina non solo sul nostro corpo, ma sul corpo dell'universo. Il regno della natura è il regno della morte. Le scienze che studiano la vita presente e passata del globo terrestre (geologia, biologia) accertano che non i soli individui muoiono: specie intiere di viventi sono anche soggetti alla morte. Esse ci raccontano l'estinzione d'intiere organizzazioni e classi del regno animale e vegetale. La scienza che studia la natura dei corpi celesti (astronomia) ci conduce a questa conclusione, che mondi intieri e categorie di mondi che sono derivati da una materia mondiale amorfa ed invisibile, di nuovo si frantumano, e si disseminano nello spazio, e prima che un simile fato distrugga il nostro sistema solare, la terra e gli altri pianeti svolazzeranno intorno al sole che si spegne con le loro masse ghiacciate e senza vita. Infine, la scienza che tratta delle leggi comuni, e delle proprietà dei fenomeni sensibili (fisica), in una delle sue più interessanti generalizzazioni, arriva alla conclusione che tutti i

fenomeni del mondo sono unicamente specie varie di movimento, determinate dall'asimmetria di quel movimento molecolare dei corpi che si appella calore, e poichè questo incessantemente tende ad appianarsi, nel momento del suo finale assetto tutti i fenomeni del mondo inevitabilmente cessano, e tutto l'universo si trasforma in una forma di essere indistinta ed immobile (1).

Soddisfacendo alle esigenze della nostra natura animale, noi riceviamo alla fine la morte: soddisfacendo alle esigenze del nostro spirito, e riconoscendo tutti gli esseri, noi veniamo ad apprendere che la morte è la conclusione finale di qualsiasi creatura, e che tutto l'universo è unicamente il regno della morte. Sforzandoci di vivere, noi andiamo incontro alla morte, e desiderando di conoscere la vita, noi conosciamo la morte. La natura sensibile ci conduce verso la morte, e lo spirito può solamente accertare questa morte come una legge universale del creato.

La nostra esperienza della vita, e le ricerche scientifiche dello spirito ci rivelano una sola cosa, l'instabilità della nostra vita. Ed essa è instabile non solo perchè è soggetta alla morte, e non ha un'esistenza duratura, ma anche perchè è indegna di sussistere. Non solamente noi andiamo alla ruina, ma ruiniamo anche gli altri. La nostra vita non è solamente un'illusione, ma anche un male. Pur desiderando di vivere, non solo noi

(1) Alludo alla nota teoria di Thompson e Clausius. Una breve esposizione di questa interessante teoria trovasi nei *Populäre Wissenschaftliche Vorträge* di Helmholtz.

moriamo, ma uccidiamo gli altri esseri. Noi non possiamo conservare la nostra vita, ma noi possiamo distruggere un'esistenza a noi estranea, ed in realtà noi la distruggiamo, nutrendoci di un'altra vita, ed il motivo per cui ciò facciamo, vale a dire la conservazione della nostra vita, in sostanza è illusorio. La nostra vita infatti non è assicurata per un solo istante, e con l'andar del tempo necessariamente perisce, per quante siano numerose le altrui vite che sacrificiamo per la sua salvezza. In tal guisa, la conservazione della nostra vita animale ci costringe alla fin fine a commettere un inutile massacro. Più ancora, nutrendosi di altri organismi, l'uomo animale si dà in balia delle forze strane della natura, del cieco istinto sessuale, che lo costringe a sacrificare sè stesso per l'illusoria conservazione della vita della specie mediante la procreazione o moltiplicazione. Se per cibarci noi sacrificiamo l'altrui vita affine di sostentare la nostra, nel nostro caso, vale a dire nell'atto procreativo, noi diamo la nostra vita per produrre un'altra a noi estranea. E se noi potessimo in tal modo produrre una vera vita, cioè una vita, la quale avesse la forza di sussistere, e fosse degna dell'esistenza, allora il nostro sacrificio per la specie avrebbe senso e dignità morale. Ma poichè mediante la propagazione noi possiamo solamente produrre una vita cattiva e caduca, qual'è la nostra, e riusciamo solamente a propagare l'inganno ed il male, abbandonandoci all'istinto o impulso della specie, in ultima analisi noi commettiamo unicamente un inutile suicidio.

La passione sessuale inganna il cuore umano col miraggio dell'amore. Ma essa non è amore, bensì una falsa sembianza dell'amore. L'amore è l'intima indissolubilità e l'unità spirituale di due vite; e la passione naturale tende solamente a questo, senza tuttavia raggiungerlo mai, perchè il suo risultato è un certo che di esterno, un certo che di separato dai due generanti, che può essere ad entrambi totalmente estraneo, e più ancora, ostile. Il male e l'inimicizia nella nostra vita naturale sono completamente attivi; l'amore al contrario è in essa un'illusione. E perciò il nostro cuore, che cerca una vita degna, cioè una vita secondo l'amore, deve condannare la nostra natura e tutte le sue vie ed orientarsi verso un altro sentiero. Infatti, se noi riconosciamo la via della natura, vale a dire, la soddisfazione dei nostri istinti ed esigenze animali come la legge finale della nostra vita, noi giustifichiamo legalmente l'omicidio ed il suicidio, e ci riconciliamo per sempre col regno della morte. « Vivi secondo la natura, vuol dire, uccidi te stesso e gli altri ».

L'uomo animale per forza si acconcia a questa sorte; ma il cuore umano non può riconciliarsi con essa in un modo decisivo, perchè nasconde in sè stesso il pegno di un'altra vita.

L'uomo non solo comprende col suo spirito l'insufficienza della via della natura, come una via che conduce alla morte e all'annientamento, ma nella sua coscienza riconosce anche questa via come un peccato, come un certo che da non farsi. Questo concetto del peccato, o d'illecito, è un concetto puramente umano, un concetto al

disopra della natura. Tutta la nostra moralità riposa su di esso. Nel momento in cui l'animale si muove verso quel punto verso il quale l'impulso naturale della vita lo spinge e lo alletta, l'uomo può arrestare nella sua mente lo slancio della natura animale, e decidere da sè stesso se egli sia tenuto di obbedirgli oppur no. Quando l'animale tende unicamente a vivere, nell'uomo si rivela la volontà di vivere, il come *si deve vivere*.

Nella sfera della nostra attività, oltre il quesito dell'*animale*: « Ho io il desiderio di agire in tal modo, e lo posso fisicamente? », sorge il quesito dell'*uomo*: « Debbo io far questo? ». In tal guisa, le esigenze della nostra natura sono impotenti contro gli ostacoli naturali esterni, che limitano internamente l'uomo stesso col dovere della coscienza.

Per virtù della nostra natura animale si rivela in noi la tendenza ad agire contro la coscienza, obbedendo ai soli impulsi sessuali. Se in noi fosse solamente lo stimolo della natura, questo non sarebbe in sè stesso nè cattivo, nè buono, ma come avviene degli animali, ci apparirebbe un semplice fatto naturale. D'altra parte, se in noi esistesse solamente una tendenza morale, questa, non incontrando nessun ostacolo interno, agirebbe unicamente come una semplice forza ingenita dell'uomo. In tal caso non vi sarebbe nemmeno una questione morale. Ma quando si urtano due opposti impulsi, sorge allora il problema morale, e l'uno e l'altro ricevono un valore morale. Allora la voce della coscienza, di fronte alla natura che l'avversa, si chiama legge, e lo stimolo a-

nimale, in quanto contraddice alla legge, si chiama illegalità o peccato. In tal modo il peccato è generato dalla legge. « Perchè la legge produce l'ira; ma dove non c'è legge, non c'è neppure trasgressione » (Ad Rom. IV, 15); « Anche prima della legge il peccato era nel mondo; ma il peccato non è imputato, quando non vi è legge » (Ibid., V. 13).

In tal modo l'uomo abbandona la via semplice della natura, e s'inoltra nella duplice via della legge. Ma poichè la via della natura conduce alla morte naturale, parimenti la via della legge conduce alla morte spirituale: « Ci fu un tempo nel quale essendo senza legge vivevo; ma venuto il comandamento, il peccato prese vita ed io morii; e ne risultò che il comandamento, il quale dovea darmi la vita, mi cagionò la morte » (Ibid., VII, 9-11).

La legge, che condanna gli stimoli della natura, non li cambia con altri e li lascia nella loro forza primitiva. Se io voglio qualche cosa, e la legge dice, che ciò che io voglio è male, io tuttavia non cesso di volere. La legge si aggira unicamente intorno alle manifestazioni esterne della mia volontà, per es. all'atto del peccato, e dichiara: « Non uccidere, non offendere, ecc. ». La radice tuttavia del male, cioè, l'impulso cattivo, che genera gli atti cattivi, non è soppresso dalla legge, anzi è risvegliato e reso cosciente. « Io non avrei conosciuto il peccato se non fosse stato per la legge. Per esempio, io non avrei conosciuto la concupiscenza, se la legge non mi avesse detto: Non concepire! Poi fu il peccato,

che cogliendo l'occasione offertagli da cotesto comandamento, fece nascere in me ogni sorta di concupiscenze: perchè senza la legge il peccato non esiste » (Rom, VII, 7, 8).

La legge che condanna la natura, non rinnega questa, ma non dà niente di positivo. Essa dimostra ciò che io non debbo fare, ma ciò che debbo fare, lo tace. Anche se fosse possibile darle una forma positiva, per esempio: « Porgi aiuto a tutti », non vi sarebbe in questo nessuna indicazione positiva intorno a ciò che bisogna fare affine di aiutare tutti veramente e realmente.

La coscienza del dovere morale quando si risveglia nell'uomo, lo strappa dal torrente della vita, della natura, e lo lascia solo e senza aiuto. La nostra coscienza giudica la natura, distingue il bene dal male, ma non dà la forza di cambiare e riformare la natura, di dar la vittoria al bene e la sconfitta al male.

« Noi sappiamo, difatti, che la legge è spirituale, ma io son carnale, venduto e soggiogato al peccato; poichè io non so quello che faccio; non faccio quel che voglio, ma faccio quello che odio. Ma se faccio quel che non voglio, io riconosco che la legge è buona: e, in questo caso, non sono più io che lo faccio, ma lo fa il peccato che abita in me. Difatti, io so che in me, vale a dire nella mia carne, non abita nulla di buono; perchè è vero che in me c'è la volontà di fare il bene, ma la forza di compierlo non c'è; poichè il bene che voglio non lo fo, ma il male che non voglio, ecco quello che fo! Ora, se faccio quel che non voglio, non sono più io che lo faccio, ma lo fa il

peccato che abita in me. Io mi trovo dunque sotto questa legge: che quando voglio fare il bene, il male è subito là, vicino a me. Poichè io mi dilletto nella legge di Dio, secondo l'uomo interiore; ma vedo nelle mie membra un'altra legge, che lotta contro la legge della mia mente, e mi fa schiavo della legge del peccato che è nelle mie membra... Così dunque, io stesso, con la mente, sono servo della legge di Dio; ma con la carne sono servo della legge del peccato » (Rom. VII, 14-23, 25).

In tal modo, alla sofferenza naturale della nostra natura mortale, si aggiunge la sofferenza morale, un dualismo interno e la condanna di sè stesso.

La coscienza del dovere per sè stessa non ci dà la forza di compierlo; in ciò è riposta tutta la difficoltà del problema morale. Se vi è nell'uomo una natura corrotta (e la nostra natura, la cui ultima parola è omicidio e suicidio, è corrotta nella radice intima del suo essere), allora, benchè l'uomo riconosca la sua corruzione, la coscienza di essa non gli comunica un'altra natura. La natura peccatrice è per noi un certo che di dato, d'inscindibile da noi. L'uomo stesso, nella sua ragione e coscienza giunge al riconoscimento di questa sua tendenza al peccato; egli condanna e rinnega la sua natura. Ma questa sua negazione non oltrepassa i limiti del pensiero, e perciò si rivela falsa. Il pensiero infatti, che condanna la realtà, non è in grado di sopprimerla, e si rivela privo di forza, di abilità, di fede in sè stesso, e in questo senso è falso. E per questo, affine di

cambiare e riformare la nostra natura peccaminosa, e riformarla effettivamente, realmente è indispensabile che si riveli a noi alcun che d'altro, alcun che di reale, e perciò capace di agire, vale a dire il principio di un'altra vita, al disopra di quella che viviamo, la vita della natura cattiva. Da sè stesso l'uomo non può creare il principio di questa nuova vita migliore dal nulla. Esso deve sussistere fuori della nostra volontà. Noi dobbiamo ricevere questa nuova vita. Nello stesso modo che la vita cattiva della natura non è creata dall'uomo, ma gli è data dal mondo, così la nuova vita della salvezza gli è comunicata da Colui che è sopra il mondo e migliore del mondo. Questa nuova vita del bene o della salvezza, che si largisce all'uomo, si chiama per tal motivo *grazia*.

La grazia è la salvezza, o il bene, che non si concepisce solamente dall'uomo, ma che realmente gli si offre. E poichè la nostra natura non è in sè stessa un bene, e la legge morale della nostra ragione quantunque buona nella sua qualità ideale, è tuttavia impotente a darci il bene nella realtà, ne segue essere necessario o separarsi intieramente dal bene, o riconoscere che esso esiste indipendentemente dalla nostra ragione, che esso esiste di per sè stesso, e da sè stesso si dona a noi. Questo Bene esistente, cioè, l'essere che per sè stesso possiede la pienezza del bene ed è la fonte della grazia, è Dio.

Noi sappiamo che fine della nostra natura è la morte, « il pungiglione della morte è il peccato, e la potenza del peccato deriva dalla legge » (I Cor. XV, 56). Conoscendo questo noi siamo

tenuti, al disopra delle vie della natura e della legge, a creare una terza via, quella della grazia, ed a riconoscere la fonte della grazia, Iddio.

Affine tuttavia di mantenerci realmente nel sentiero della grazia, non basta la conoscenza dello spirito: è necessaria anche l'azione (cioè il movimento interno della volontà). L'uomo deve interiormente muoversi per ricevere in sè la grazia e la forza di Dio. Questo movimento da parte dell'uomo, o la sua azione interiore percorre tre stadii. Prima l'uomo deve provare l'avversione dal male, sentire e riconoscere il male come peccato. Secondo, l'uomo deve farsi interiormente violenza per allontanare da sè il male e strapparsi da esso. Terzo, conscio che non saprebbe emanciparsi dal male con le sue proprie forze, egli deve rivolgersi all'aiuto divino. Ne segue, che per ricevere la grazia, da parte dell'uomo si richiede: l'avversione a riguardo del male morale, come peccato; uno sforzo per emanciparsi da esso, e la conversione a Dio (1).

(1) Qui non si afferma che questo processo iniziale debba compiersi con le energie dell'uomo stesso, senza l'aiuto divino. In genere, il problema metafisico delle relazioni fra la volontà umana e la cooperazione divina non è da risolversi in queste pagine, ma se ne mostra lo sviluppo da quel lato interno nel quale la personalità umana per via di esperienza, vale a dire in un modo sensibile per sè medesima, vi prende parte. Da questo lato è fuori di dubbio che la grazia non agisce su quell'uomo, il quale interiormente non si strappa al peccato, e non si rivolga a Dio. Il caso di una conversione fulminea, com'è quella di Saulo, non contraddice affatto al nostro asserto, perchè Saulo perseguitava i cristiani non già per affetto al male, ma per un pio zelo, che attirò su di lui l'azione della grazia del Cristo.

Tutto il bene già trovasi in Dio (altrimenti Egli non sarebbe l'essere perfetto, vale a dire non sarebbe Dio). Per conseguenza, l'uomo che cerca il bene non deve produrre niente di nuovo. Esso deve unicamente aprirsi una via libera per la grazia, eliminare quegli ostacoli e barriere che allontanano noi e il nostro mondo dal bene per essenza. Ma la principale e reale barriera che ci chiude il bene per essenza e la felicità, non è riposta nella natura esterna. La natura esterna è passiva; essa non agisce da sè, e per conseguenza, non può di per sè separarci da Dio, e privarci della sua luce divina. La barriera trovasi solamente in quell'essere, il quale si sforza di agire da sè, secondo il proprio arbitrio e scelta, vale a dire, trovasi nell'uomo stesso. L'animale agisce secondo il suo cattivo umore, che non è un suo prodotto, perchè le creature non si sono assoggettate spontaneamente alla vanità, ma secondo il volere di chi li assoggettò; l'uomo al contrario, oltre il cattivo umore o carattere, che gli è comune con gli animali, può eziandio agire ed agisce in virtù di cattive risoluzioni, e di cattivi principi, posti da lui, e sgorganti dalla sua volontà.

Noi sappiamo, che non vi è bene nel mondo, perchè tutto il mondo è ingolfato nel male. Non vi è bene nello stesso uomo, perchè ogni uomo è mendace; nessuno è giusto, nessuno è ragionevole, nessuno opera per la sua salvezza, nessuno assolutamente. Perciò tutte le volte che l'uomo agisce per suo impulso o per impulso del mondo, cioè, conforme ai dettami del mondo, che è

ingolfato nel male, tutte le volte che l'uomo si comporta secondo sè stesso o secondo il mondo, con questo suo procedere separa sè stesso ed il mondo da Dio. La fonte di tutti gli atti umani è la volontà dell'uomo. Ne segue che la barriera, la quale lo separa dal Bene per essenza, o da Dio, è la volontà umana. Ma in virtù di questa stessa volontà l'uomo può decidersi a non agire per suo impulso o impulso del mondo, a non comportarsi secondo la volontà sua o quella del mondo. L'uomo può decidere: « lo non voglio secondo la mia volontà ». Questa rinuncia a sè stesso, questo cambiamento della volontà umana è il suo più grande trionfo. Perchè in tal caso l'uomo liberamente si rinnega, con la sua volontà si strappa alla sua volontà. Con la violenza non si può ridurre l'uomo a cambiare la sua volontà: certamente lo si può costringere ad astenersi da una cattiva azione con la paura o la violenza, ma non lo si può indurre ad emanciparsi dalla sua cattiva volontà, che è un movimento interno, non sottomesso alla violenza esterna.

Solamente con la volontà può l'uomo separarsi dal male, e solamente con la volontà egli può riconoscere il bene per essenza o Dio. La fede in Dio, essendo un'arcana reciproca relazione fra la Divinità stessa e l'anima umana, esige la cooperazione diretta alla volontà umana. Senza la sua volontà, l'uomo non potrebbe credere in Dio. Se non vogliamo credere, non potremo credere. Dio non vuole essere un fenomeno esterno, che contro il nostro volere a noi si aggrappi: Dio è la verità interna, la quale moralmente ci obbliga ad accettarla. Credere in Dio,

è la nostra obbligazione morale. L'uomo può non compiere la sua morale obbligazione, ma in questo caso inevitabilmente perde la sua morale dignità.

Crederne in Dio, significa riconoscere che quel bene, al quale rende testimonianza la nostra coscienza, e che noi cerchiamo nella nostra vita; e che non ci è dato nè dalla natura, nè dalla nostra ragione, quel bene, ripeto, è tuttavia un bene che sempre è, che sussiste al di fuori della nostra natura e della nostra ragione, un bene che è qualche cosa esistente di per sè. Senza questa fede, saremmo indotti a concedere che il bene sia una fallace impressione, o una finzione arbitraria dello spirito umano, cioè, che non vi sia in esso niente di realmente esistente. Moralmente però noi non possiamo concedere questo perchè noi stessi, come esseri morali, e tutta la nostra vita, abbiamo un significato e valore solo mediante la fede nel bene reale, vale a dire nel bene come verità. Noi dobbiamo credere, che quel bene esiste da sè, che esso è la verità per essenza. Noi dobbiamo credere in Dio: questa fede è un dono di Dio, e nello stesso tempo un nostro atto libero e personale.

CAPO I.

Della preghiera. .

Quando noi abbiamo provato nel nostro cuore un'avversione verso il male, che domina nel mondo ed in noi stessi; quando noi ci siamo sforzati di combattere questo male, e mediante l'esperienza ci siamo convinti dell'impotenza della no-

stra buona volontà; allora sorge per noi la necessità morale di cercare un'altra volontà, la quale non solo voglia il bene, ma lo possenga eziandio e per conseguenza possa comunicarci la forza del bene. Una tale volontà esiste, e prima che noi la rintracciamo, essa stessa muove alla nostra ricerca. Essa informa la nostra anima di sè stessa nella fede, e ci unisce con sè nella preghiera.

Noi crediamo nel bene, ma sappiamo che in noi stessi non vi è il bene. Perciò noi siamo tenuti verso il bene per essenza, a dare a lui la nostra volontà, ad offrirgli una vittima spirituale, cioè, noi dobbiamo rivolgergli la nostra preghiera. Colui che non prega, vale a dire che non unisce la sua volontà con la volontà suprema, costui non crede in questa volontà suprema, non crede nel bene, oppure giudica sè stesso possessore assoluto del bene, e considera la sua volontà come perfetta ed onnipotente. Non credere nel bene equivale ad una morte spirituale, e credere in sè stesso come sorgente del bene è demenza. Credere nella fonte divina del bene, e pregarla, dandogli la propria volontà in tutto, è vera sapienza ed il principio della perfezione morale.

Se noi realmente vogliamo una vita libera e perfetta, siamo tenuti a confidarci e a darci a Colui che può liberarci dal male, e darci la forza del bene, a Colui che in eterno possiede la libertà e la perfezione.

Poichè la nostra anima che è solamente capace di essere libera e perfetta, in sè stessa non possiede nè libertà, nè perfezione, vi è in essa

unicamente la possibilità per l'una e per l'altra. Questa verginea possibilità della nostra anima può divenire in noi la madre di una nuova vita felice. Ma per questo, cioè per la nascita reale di una nuova vita è necessaria l'azione di quello che in sè possiede un principio attivo creatore, o il germe di questa nuova vita. La possibilità divina di questa nostra anima, per non restare infruttifera, ma divenire la madre (*mater-materia*) di una nuova vita spirituale che possa liberamente agire e creare, deve darsi al suo liberatore e signore, al Padre della nuova vita. Perciò il primo atto della fede, il primo movimento (o il primo eroismo) della nuova vita spirituale, nella quale Dio agisce insieme con l'uomo, è la preghiera.

La fede senza le opere è morta, e la preghiera è il primo atto, il principio di ogni vera azione. Credendo in Dio, noi dobbiamo credere che in Lui tutto il bene trovasi pienamente e perfettamente, altrimenti egli non sarebbe Dio. E se tutto il bene realmente è in Dio, ne segue che da noi stessi non siamo in grado di compiere qualsiasi azione buona e vera: noi possiamo unicamente non opporci al bene o alla grazia che viene dall'alto, e con questa non opposizione, con questo consenso alla grazia, cooperare con essa. La grazia ci volge verso Dio, e noi solamente consentiamo con la nostra volontà a questa conversione verso Dio, ed in ciò è riposta l'essenza della preghiera, che è in certo qual modo un atto vero e buono. Per essa noi agiamo in Dio, e Dio agisce in noi. Questo è già il principio di una nuova vita spirituale. Noi già attua-

mo in noi il primo movimento. Noi sappiamo che questa vita è in noi, e forma la miglior parte di noi stessi. Ma noi sappiamo anche che essa non deriva *da noi*. Se noi fossimo gli attuali creatori e possessori di questa nuova vita, noi non soffriremmo, non lotteremmo, e la coscienza del nostro male e della nostra impotenza non ci schiaccerebbe. La realtà di una nuova vita beata, che noi abbiamo attuata in noi stessi, non è fatta da noi, ma ci è data: essa è un libero dono. E se questo dono è buono, se l'attuazione di questa nuova vita eleva ed illumina la nostra anima, il dono di questa vita può derivare unicamente dall'alto, dal Padre della luce. Questa vita non è da noi, ma dal Padre, dall'alto; ma essa è in noi, essa è nostra, e il Padre di questa nuova vita è il nostro Padre.

« *Padre nostro che sei nei cieli!* ».

Se noi non attuiamo in noi questa nuova vita celeste; se noi viviamo solamente la nostra vita anteriore, la quale è tutta impotenza, peccato, morte, queste parole « *Padre nostro celeste* » non hanno senso per noi, perchè il Padre celeste non è il Padre dell'indigenza, del peccato e della morte (1).

Sentendo Lui come realmente Padre in questo

(1) Ecco perchè il Cristo, sulla croce, soffrendo per noi la maledizione, ed assumendo, quantunque senza colpa propria, le conseguenze del peccato di tutta l'umanità, l'indigenza e la morte, non chiama Dio, come prima, « Padre », ma insieme con tutte le creature che gemono, e sono tormentate sinora nelle angosce della morte esclama: *Eli, Eli, lamma sabathani*.

movimento della nuova vita, che noi abbiamo da Lui, noi in verità crediamo in Lui, crediamo che in Lui vi è tutto il bene, tutta la luce, tutta la vita, ch'Egli è il solo e vero e degno essere, il solo termine e obbietto di desiderio. Chi veramente crede in Dio, non può desiderare altro all'infuori di Dio. Ma che cosa significa desiderare Dio? Quando noi nella nostra vita naturale desideriamo alcun che per noi stessi, questo desiderio può essere di tre sorta: o noi desideriamo luce (come per es. i genitori desiderano la nascita dei figli, gli artisti desiderano produrre le loro opere); ovvero noi desideriamo che qualche cosa di esistente, che non ci appartiene, diventi nostra proprietà, o che la riceviamo come nostra (tali sono tutti i desiderii dell'egoismo); o, infine, noi desideriamo cambiare ciò che è in noi o negli altri (tali sono tutti i desiderii di miglioramento o perfezionamento). È chiaro, che nessuno di questi desiderii si applica a Dio per sè, ma ognuno di essi si applica a Lui nelle sue relazioni con noi. Noi non possiamo desiderare Dio per noi come un obbietto qualsiasi: noi non possiamo desiderare che qualche cosa di nuovo si compia in Dio stesso, l'essere perfettissimo, nel quale già tutto è perfetto: ma noi dobbiamo desiderare la nostra perfezione nell'unione con Dio.

Dio è eterno in sè stesso, ma noi dobbiamo desiderare che Egli cominci ad esistere per noi. Infatti, finchè noi viviamo per la nostra volontà e quella del mondo, Dio è per noi come se non esistesse. Dio è l'essere che in sè tutto tiene, tutto in sè rinchiede, e noi stessi apparteniamo a Lui.

Ma noi dobbiamo appartenere a Lui non solo in virtù della sua padronanza, ma anche in nome della sua divina perfezione, per Lui stesso, come bene supremo, come unico bene; noi dobbiamo appartenergli liberamente e spontaneamente. Dio è immutabile in sè, ma noi dobbiamo desiderare che Egli si muti per noi, vale a dire che noi ci mutiamo in modo conforme a Lui. Così da secoli eterni il sole immutabile riceve nuova forza pel cieco che riacquista la luce, perchè il cieco si muta e riceve nuova forza, divenendo lui stesso un ricettacolo di luce.

Perciò, desiderando Dio, noi dobbiamo desiderare, in primo luogo ch'Egli si riveli a noi, e ci dica il suo nome; vale a dire ci comunichi l'idea mediante la quale noi Lo conosciamo, e distinguiamo Lui da un altro essere. In secondo luogo, conoscendo Dio, noi dobbiamo realmente accettare la sua rivelazione e riconoscere il suo nome, perchè è possibile, pur conoscendo Dio, non glorificarlo come Dio (Rom., I, 21); ed in terzo luogo, conoscendo e riconoscendo Dio, noi dobbiamo divenire simili a Lui, affinchè il suo nome sia santificato in noi: *Sia santificato il tuo nome!*

Desiderare Dio significa desiderare liberamente appartenere a Dio. Questa nostra interiore e libera appartenenza a Dio forma il suo regno in noi, e per questo regno interiore noi abbiamo già pregato, quando abbiamo detto: *Sia santificato il tuo nome*. Ma se noi realmente desideriamo ciò, noi dobbiamo desiderare che Dio regni non solo nei penetrali dei sentimenti del nostro cuore, ma pubblicamente, in realtà. E questo si

avvererà quando non solo le singole anime ma tutte le creature si abbandoneranno nelle mani di Dio e formeranno realmente il suo regno. Un regno di Dio di tal fatta non esiste tuttora. Ma credendo in Dio, noi speriamo nel trionfo dell'opera di Dio nel mondo. Noi preghiamo per questo visibile universale regno di Dio, quando diciamo: *Venga il regno tuo!*

Noi non diciamo: *Sia costituito o sia creato il tuo regno*, ma *venga*. Può venire solamente ciò che già esiste. Il regno di Dio per sè già esiste, perchè tutto nel suo essere è sottomesso a Dio, l'essere che tutto sostiene. Ma noi dobbiamo desiderare che il regno di Dio non sia solamente *souva tutto* ciò che esiste, ma anche *in tutto*, affinchè Dio sia tutto in tutti, e tutti siamo uno con Lui. Dio è il bene, che non conosce limiti, la bontà che non conosce invidie, perchè Egli vuole comunicarsi a tutto: la sua volontà consiste nell'essere tutto a tutti. E poichè Egli è il solo bene e felicità, se noi unicamente desideriamo che si compia la sua volontà, cioè essere tutto a tutti, noi desideriamo anche il bene a tutti. L'unico ostacolo che vi si oppone trovasi nella volontà delle creature, che non rispondono ai voleri divini, che non prendono in sè il bene divino.

La volontà è la forza propria di qualsiasi esistenza, il principio di tutte le azioni, e di tutte le attività; perchè, finchè la nostra volontà non accetta Dio, Egli non apparisce nella nostra azione. Solamente nella sua volontà la creatura può resistere a Dio, separarsi da Lui, ed escluderlo da sè stesso. La volontà di Dio richiede perciò da

noi non delle azioni esterne, ma la nostra propria volontà, affinchè noi stessi desideriamo di compiere la volontà divina: per conseguenza, finchè noi non vogliamo ciò, la volontà di Dio non si compie in noi. Finchè il nostro mondo non vuole essere il regno di Dio, Dio non regna in noi, e questo mondo rimane una terra separata dal cielo, una terra, nella quale non vi è la volontà di Dio. Le creature che liberamente e decisamente si sottomettono a Dio, le creature che aprono a Lui l'adito verso il loro cuore, e fanno della loro volontà la forma ed il compimento della volontà divina, queste creature, dico, formano il mondo divino, il cielo, ed il regno della gloria. Così la volontà di Dio si compie con la volontà di tutti: e perciò il regno di Dio è già venuto. E desiderando la sua venuta in noi sulla terra, noi dobbiamo desiderare che la volontà di Dio sia sulla terra com'essa è nei cieli, cioè, che non sia in antitesi con la volontà propria della creazione, ma in piena armonia con essa, affinchè tutte le creature vogliano solamente quello che Dio vuole: *Sia fatta la volontà tua come in cielo così in terra!*

Con questa preghiera noi stessi diamo a Dio la nostra volontà, e parimenti invochiamo per tutte le creature, per tutta la creazione la libera unione con la volontà di Dio, nella quale vi è tutto il bene per tutti. Con questa preghiera noi desideriamo per tutti il vero unico bene, ed abbracciamo tutto l'universo con un unico amore, e mediante ciò non solo invochiamo, ma già compiamo in noi stessi la volontà di Dio, che è amore.

Dicendo: « *Sia fatta la tua volontà* », noi diamo alla volontà divina la possibilità di agire mediante noi. Ma noi dobbiamo ancora meditare su quelle condizioni reali, le quali sono richieste affinchè l'unione della nostra volontà con la volontà divina possa piantare le sue radici nel suolo del nostro cuore. Presto o tardi le piogge sono necessarie affinchè il seme della vita spirituale ricevuto dall'alto possa produrre i suoi frutti.

Quantunque noi ci abbandoniamo alla volontà di Dio, ed in realtà vogliamo abbandonarci, affinchè questa unica volontà si compia in noi e per noi, tuttavia degli ostacoli di triplice sorta si frappongono fra il nostro desiderio e la nostra attività. Questi ostacoli, coi quali è inevitabile lottare, si trovano: prima, nella corrotta natura sensibile dell'uomo, (il nostro presente); secondo, nelle nostre precedenti cattive azioni, (il nostro passato); terzo, anche se noi abbiamo regolato i nostri conti col passato, e abbiamo combattuto col male presente, degli ostacoli vieppiù difficili sorgono sotto la forma della preesistente in noi ed arcana influenza di forze ostili, (il nostro futuro). Volere il compimento della volontà divina significa volere l'allontanamento di questo triplice ostacolo. Perciò, noi dobbiamo desiderare: prima, la repressione della nostra natura mediante l'astinenza; secondo, l'espiazione dei nostri peccati mediante la verità; e infine, in terzo luogo, la nostra protezione dalle calamità che ci minacciano, mediante la forza spirituale.

Dacci oggi il nostro pane quotidiano. In due circostanze la nostra natura sensibile diventa un

ostacolo all'azione di Dio in noi, quandò noi totalmente rinneghiamo la sua forza, cadendo nell'orgoglio spirituale, e quando noi totalmente diventiamo suoi schiavi, cadendo nel servaggio spirituale.

D'altronde, la prima circostanza, alla fine conduce alla seconda: perchè per quanto noi possiamo rigettare la forza e l'importanza della natura sensibile (della carne), separarci da essa noi non lo potremo perciò rinnegando realmente la potenza della carne noi solamente accertiamo la nostra inerzia nella lotta contro di essa, e le assicuriamo la sua vittoria sullo spirito, in guisa che la nostra sedicente volontà ci conduce all'incremento della reale nostra schiavitù. Noi scorgere-
mo questo più chiaramente, quando parleremo delle tentazioni. Ed ora notiamo semplicemente, che la preghiera a riguardo del pane quotidiano ci mostra la nostra vera e necessaria situazione a riguardo delle esigenze della natura, situazione lontana ugualmente e dall'orgoglio di un falso spiritualismo; e dalla bassezza di un pratico materialismo. *Il pane nostro quotidiano* significa ciò che è necessario per la nostra natura in ogni dato momento. Qui non s'introduce una separazione fra le esigenze della natura spirituale e della natura materiale. Ed in realtà esse non sono in noi separate — che siamo animali dotati di spirito e spiriti incarnati.

Noi desideriamo che il germe della vita spirituale nascosto in noi sia protetto, perchè esso è circondato dalla natura sensibile, e dagli elementi del mondo, e privo di sostegno potrebbe

sprofondarsi nella materia. Ma noi desideriamo anche che la nostra natura sensibile sia soddisfatta in modo che essa possa servire di mezzo e strumento della nostra vita spirituale. Ambedue le vite, la spirituale e la fisica, hanno bisogno di nutrimento o di pane quotidiano: la prima per sè, la seconda per la prima. Il pane quotidiano per lo spirito — sono tutte quelle influenze dall'alto e dall'esterno, le quali ringagliardiscono la nostra volontà, o nutrono la nostra vita spirituale. Noi preghiamo per questo pane sovrasensibile (ὐπερούσιον), perchè sappiamo che la fonte della nostra vita spirituale non è in noi stessi, ma in alto, e che separata da questa sorgente essa s'inaridisce. Ma noi preghiamo anche per il pane quotidiano (ἐπιούσιον) per la nostra carne, cioè, per tutto ciò che sostiene la nostra vita materiale; perchè noi sappiamo che la nostra carne è la terra, dalla quale e nella quale deve svilupparsi l'albero di vita eterna, la terra che Iddio vuol rendere fiorita e fruttifera.

Dacci oggi il nostro pane quotidiano. Noi crediamo che la vita materiale e tutto l'ordine della natura dipende definitivamente dalla Tua volontà. Noi sappiamo, che le condizioni infime della nostra esistenza sono abbracciate dal disegno della Tua Provvidenza, disegno che tutto abbraccia. E meditando su ciò, che è necessario per la nostra vita, noi vogliamo solamente compiere la Tua volontà, confessando Te come principio e fonte, come fondamento e termine di tutta la nostra vita.

Con la nostra preghiera sul pane quotidiano, noi santifichiamo la nostra vita materiale, noi u-

niamo questa con la volontà di Dio. Affermare che Dio non si prenda cura dei nostri materiali bisogni, significa giustificare l'ateismo, limitando la Divinità. Se la nostra vita materiale non può collegarsi con la volontà di Dio, e noi tuttavia non possiamo separarci da essa che è il fondamento di tutta la nostra esistenza, ne segue che noi restiamo estranei alla volontà di Dio e viviamo senza Dio. La nostra vita materiale è una vita derivante dal mondo; ora il mondo è tutto involto nel male ed il male è estraneo a Dio. Ma ciò, che giace nel male, non è ancora il male per sè. Il male della nostra vita materiale non è in questa stessa vita, ma nel modo con cui la nostra anima nella sua volontà si riferisce ad essa. Il male non consiste nel godimento fisico, ma nel desiderio dello spirito che ad esso male si unisce. Il desiderio è un certo libero movimento della nostra anima, in virtù del quale noi cerchiamo il godimento fisico per sè stesso, e ci diamo in piena balia di questo desiderio, con la perdita di qualsiasi padronanza su di noi stessi, diventando realmente gli schiavi della carne. In tal caso, la soddisfazione carnale assume il carattere di fine a sè stessa, e per essa la vita della carne si separa dalla vita di Dio, nella quale trovasi l'unico vero suo scopo. In questa separazione della vita della natura dalla vita divina, separazione che si compie mediante il desiderio dell'anima, consiste essenzialmente il male ed il peccato di carne. Dio, come termine assoluto, è il principio determinante della nostra vita. Separata da Dio, riguardata come termine a sè stessa, la nostra vita materiale

perde qualsiasi limite, assume un carattere d'illimitatezza e insaziabilità, il carattere di una vacuità che non potrà mai riempirsi, e nella quale essa trova il suo tormento ed il suo male. *In Dio esiste il limite della materia.* Separata da Lui, essa è un indefinito pieno di malizia, un fuoco inestinguibile, una sete che non può mai spegnersi, un eterno martirio.

Ma con la nostra preghiera si toglie questa tormentosa separazione della nostra vita materiale da Dio, ed essa viene rinchiusa nei suoi limiti, viene diretta verso il suo scopo. « *Dacci oggi il nostro pane quotidiano* », questo è anzitutto il voto dell'astinenza: si permette solamente l'indispensabile, si esclude tutto il superfluo. Con la semplice astinenza si strappa alla nostra vita materiale il suo carattere peccaminoso. Abbracciando l'astinenza, noi testimoniamo che la nostra vita materiale presa in sè, vale a dire, separata da Dio, non è per noi nè uno scopo nè un bene. Se essa fosse tale, allora l'astinenza non avrebbe senso: allora quanto più grande e completa sarebbe la soddisfazione dei sensi, tanto maggior bene essa riuscirebbe. Ma noi desideriamo solamente il nostro *pane quotidiano*, e lo desideriamo solamente per oggi. Col termine *quotidiano* s'impone un limite alla volontà carnale; col termine *oggi* s'impone un limite al pensiero carnale. Quando noi circondiamo di limiti la nostra vita materiale solamente per quello che secondo la volontà di Dio ci è indispensabile in un dato momento, noi diamo a questa vita quel carattere condizionato e subordinato, che essa *deve* avere.

La preghiera del pane quotidiano pel giorno di oggi ci mostra che la soddisfazione materiale, la vita dei sensi certamente non costituiscono la nostra essenza, e scopo, e l'obbietto proprio della nostra volontà, ma che vi aspiriamo unicamente come a mezzo e condizione necessarissima pel compimento mediante noi della volontà di Dio, e pel nostro servizio all'opera di Dio sulla terra.

In questa preghiera la volontà umana, liberamente sottomettendo alla volontà suprema tutte le basse tendenze ed esigenze della vita materiale, fa entrare la nostra presente attività nel disegno eterno dell'azione divina, riferisce a Dio e collega con Dio la nostra vita di tutti i giorni, il nostro presente.

Ma il nostro presente non può essere realmente unito con Dio, finchè gravano su di noi le opere del nostro passato, fatte senza Dio. Affine di vivere secondo Dio, fa mestieri per noi compiere tutta la verità. Noi siamo uniti alla nostra previa ingiustizia e dobbiamo spezzare il nostro legame con essa affine di congiungere le nostra vita con l'opera di Dio. Prima di acquistare il nuovo bene, noi siamo tenuti a pagare il vecchio debito. Questa è l'esigenza della verità. Noi non possiamo soddisfare questa esigenza solamente col nostro proposito di agire quindi innanzi rettamente, e vivere secondo Dio, perchè senza ciò noi siamo tenuti a far l'uno e l'altro. Ciò non è il pagamento di un vecchio debito, ma solo il compimento di un dovere pel presente. Noi non possiamo soddisfare il nostro debito antico e dobbiamo assolutamente riconoscere la nostra insol-

vibilità. Da Dio unicamente dobbiamo aspettare la rinascita del nostro presente, e l'espiazione del nostro passato. *E rimettici i nostri debiti.* Ma in questo abbandono o remissione dei nostri peccati non deve violarsi l'esigenza della verità, vale a dire fa d'uopo che noi ci comportiamo a riguardo degli altri in quel modo con cui vorremmo che gli altri si comportino a nostro riguardo. Perciò: *Rimettia noi i nostri debiti, sì come noi li rimettiamo ai nostri debitori.* Queste parole non significano che rimettendo gli altrui debiti, noi stessi espriamo o controbilanciamo i nostri proprii: per ristabilire l'equilibrio sarebbe necessario che noi fossimo debitori di quegli stessi che sono a noi debitori, il che ordinariamente non accade. Ma pel Padre Celeste l'intero genere umano è una sola famiglia, e ciò che noi rimettiamo ad uno dei nostri fratelli (questo è l'eroismo morale del perdono) il Padre Celeste può usarlo a vantaggio di un'altro. Per Lui ciò che è importante non è la corrispondenza esterna fra l'atto e la ricompensa, bensì l'interna nostra attività dell'anima. Il perdono come un intimo movimento del nostro cuore serba la sua forza d'influenza anche quando l'atto esterno non è possibile. Il perdono lava le tracce delle precedenti offese, e purifica dalla colpa il nostro passato. Affine poi di tutelare anche il nostro futuro contro il peccato, fa mestieri rivolgere la nostra attenzione alla stessa sua causa.

Il principio di qualsiasi male in noi non è accidentale ed esterno, non è questo o quell'atto od evento, ma la nostra stessa natura corrotta, ereditata in noi dal primo uomo. Nel più profondo

del nostro essere, nel fondamento stesso della nostra anima, alle volte in un modo del tutto inconsciente per noi, si nasconde e segretamente opera la forza del peccato originale, una forza tenebrosa, pazza e malvaggia. Questa è la stessa forza che separa noi stessi da tutto e da tutti, chiude noi in noi stessi, e ci rende impenetrabili ed inaccessibili alla luce: è una forza insensata, e il principio di ogni demenza, perchè separandoci da tutto, spezza in noi qualsiasi vincolo col mondo divino, ci priva della nostra comunione con tutti, e ci nasconde la nostra vera relazione verso tutto ciò che forma il *sensu ragionevole* (ratio) della nostra vita. Separati da questo senso, strappati dalla comunità del mondo divino, schiavi di questa forza tenebrosa, noi ci foggiamo per noi stessi un tipo speciale di mondo, e prendendo per realtà questa finzione, cadiamo nell'irragionevolezza. Ma la stessa forza tenebrosa ed insensata, rendendoci irragionevoli, ci rende anche cattivi. Perchè, separandoci da tutti, noi opponiamo noi stessi a tutto, ed opponendoci a tutto, noi neghiamo tutto, in nostro nome, e ci sforziamo di sottomettere tutto a noi, di schiacciare tutto, e d'infrangere ed annientare tutto ciò che a noi si oppone.

Questo fuoco che tutto divora si nasconde sotto le ceneri della nostra carne. Le leggi della vita naturale (la concupiscenza sensuale, la procreazione) solamente limitano e vincolano l'attività di questa forza, ma non ne cambiano la qualità. La sua qualità consiste nella separazione interna da tutto, e per conseguenza essa scompare

solamente mediante la nostra unione interiore con tutto. Ma con tutto noi possiamo unirci solamente in Colui nel quale tutti sono uno.

Solo col rivolgerci interiormente verso Dio, l'Essere che tutto sostiene, l'Essere nel quale non vi è tenebra, l'Essere nel quale sin dal principio abita il senso di tutto (Λόγος), l'Essere che è amore; solamente col rivolgerci verso di Lui noi mutiamo in noi l'elemento tenebroso, irragionevole e malvaggio della nostra natura. Unendoci con la fede al principio di ogni bene noi riceviamo l'emancipazione dalla potestà coercitiva esercitata su di noi dal principio del male. Noi cessiamo di essere gli schiavi del peccato, non appena riconosciamo la volontà di Dio sopra di noi. Questa volontà, con la quale noi nasciamo, è la volontà della nostra carne sottomessa alla natura, e la natura è sottomessa al peccato, che domina in essa. Perciò quando agiamo solamente da noi, o in virtù della nostra volontà, inevitabilmente noi agiamo per l'impulso del peccato. Avere semplicemente la volontà propria significa per noi non avere volontà, non essere liberi. Perchè la nostra volontà è già sottomessa al peccato; gli è sottomessa per la nostra nascita, cioè non liberamente.

L'uomo naturale non si sottomette da sè, con la sua volontà al peccato: ma il peccato lo domina contro la sua volontà, come suo retaggio. E finchè non agiamo solamente da noi stessi, noi siamo in balia di quel solo principio il quale ci tiene in suo potere, cioè noi siamo in balia della natura peccaminosa, o del peccato originale, noi costituiamo la proprietà inalienabile di questo

principio. Praticamente, noi già non siamo liberi, e la possibilità di emancipazione per noi trovasi solamente in quella forza la quale va più lontano del fatto, e ci unisce con ciò che per noi non possiede ancora una realtà sensibile. Questa forza è la fede. Con la fede noi riconosciamo per noi un'altro principio, oltre quello della natura reale sottomessa al peccato. Nella forza della fede noi riceviamo la possibilità di agire non solo in virtù di quel principio il quale sin dalla nascita in realtà ci domina e del quale noi siamo schiavi, ma anche in virtù di un'altro principio, al quale noi stessi ci sottomettiamo, acquistando la libertà in questa nostra libera sommissione. Solo col credere nel Dio invisibile e con l'agire secondo la fede derivante da Dio, la nostra volontà, si rivela realmente volontà, vale a dire un principio libero, libero da sè stesso, cioè dalla sua data *fittizia* (?) condizione (1). Qui la volontà agisce non solamente come fenomeno psicologico, ma eziandio come forza creatrice che precede qualsiasi fenomeno e non può essere nè nascosta nè esaurita da qualsiasi fatto o realtà, vale a dire, è libera essenzialmente. Una tale radicale liberazione mediante la forza della fede può conseguirsi da tutti gli uomini, indipendentemente dalle loro confessioni di fede. Perchè l'atto morale della fede è possibile anche nel caso che la conoscenza del

(1) Nel testo russo leggesi *fikticeskago sostoianiiia* (condizione fittizia). Supponiamo che vi sia un errore di stampa, e debba leggersi *fakticeskago sostoianiiia* (condizione reale o di fatto). — N. T.

vero Dio sia imperfetta. L'incontro del cuore umano con la grazia divina che lo ricerca si può compiere lungi dalla retta linea della coscienza: nel caso tuttavia che questo incontro non abbia luogo, resta fermo che solo in virtù di esso noi acquistiamo la reale libertà.

Noi nasciamo unicamente col la *possibilità* della libertà. In realtà tuttavia la nostra libertà (la libertà dell'uomo naturale) è già occupata e vincolata da quelle cose limitate e per noi esterne, che la natura ci costringe a desiderare. In questa volizione noi non siamo liberi in due modi diversi: prima perchè noi non vogliamo da noi, ma la forza estranea della natura ci costringe a volere: secondo, gli stessi obbietti della nostra volizione naturale, gli obbietti limitati e relativi o condizionati, vincolano e limitano la nostra volontà. Noi raggiungiamo la libertà reale solo quando al di sopra della volizione naturale noi cominciamo a voler ciò che Dio vuole, vale a dire, noi stessi diamo a Dio la nostra volontà. In tal guisa noi diventiamo liberi in un duplice modo: prima, perchè dando a Dio la nostra volontà, noi agiamo noi stessi: quello che facciamo non è un fatto in noi ingenito, un'attività obbligatoria e forzata per noi, ma un atto interno, o il movimento della nostra anima, nel quale noi stessi siamo il suo principio; secondo, ciò che Dio vuole (e che è l'obbietto della nostra nuova volontà) è anzi tutto un bene morale, interiore, un bene infinito e perfetto, nel quale non può esservi niente di esclusivo, nessun limite esterno, che vincoli o soffochi la nostra volontà in modo simile agli obbietti delle nostre vo-

lizioni naturali. Niente di simile trovasi in Dio, nè può trovarsi, perciò unendo la nostra volontà con la volontà di Dio, noi acquistiamo la libertà perfetta, perfetta in principio, non già ancora nel compimento.

Il movimento della nostra volontà pel quale essa si eleva al disopra di sè, cioè al disopra della sua reale condizione naturale, o della schiavitù del peccato, e si dà a Dio, decidendosi a volere in modo conforme a quello di Dio, questo movimento è solamente il primo principio della nuova vita, non già il suo termine. Già in questo principio la nostra volontà è realmente libera, ma l'antica schiavitù a riguardo del peccato resta tuttora in essa come possibilità. Prima (anteriormen- te alla rinascita spirituale) la schiavitù era una realtà, e la libertà solo una possibilità: attualmente accade il contrario. Per l'uomo spiritualmente rinato il peccato non è più un fatto, una realtà che inevitabilmente pesa sulla di lui volontà, ma solo una possibilità per questa. Affin- chè questo principio del peccato dalla sua possibilità passi alla realtà, è di nuovo domini l'uomo, fa mestieri un incitamento. L'uomo spiritualmen- te rinato, cioè, l'uomo che con la fede riconosce Dio e si sottomette alla volontà di Dio, non può da sè stesso, con la sua azione diretta eccitare l'elemento tenebroso della sua anima e spingerlo ad un peccato reale. Per un uomo di tal fatta la causa che incita al peccato è un'azione esterna, ciò che si appella *tentazione*.

La tentazione esiste solamente per gli uomini spirituali, o per gli uomini di Dio. L'uomo senza

Dio, che fa il male, non ha bisogno di tentazione. Egli fa il male semplicemente in virtù della sua natura corrotta, secondo la legge del peccato, che già lo domina. Ma l'uomo di Dio non è direttamente sottomesso alla legge del peccato: il peccato come peccato non ha potere sopra di lui e non agisce su di lui: egli può essere allettato dal peccato solamente quando il peccato gli si presenta come non peccaminoso, ed il male assume l'apparenza di bene, ed in ciò consiste la forza della tentazione.

Noi conosciamo tre specie principali di peccato: il peccato della natura sensibile o la concupiscenza (peccato di carne): « La concupiscenza avendo concepito, partorisce il peccato: ed il peccato commesso che sia produce la morte » (*Jac.* I, 15). Secondo, il peccato dello spirito, la presunzione o la glorificazione di sè stesso che induce in errore, e l'ostinazione nell'errore genera la falsità e l'inganno; ed infine il peccato del proprio spirito, l'ambizione che conduce alla violenza, e la violenza termina con l'assassinio. Perciò il compito della tentazione consiste nel presentare all'uomo spirituale questi peccati, come se non fossero atti peccaminosi. Anzitutto appare la giustificazione della concupiscenza, cioè, la tendenza della natura sensibile, che ha preso il predominio sullo spirito e la volontà. La voce della tentazione parla così: « Tu, o uomo di Dio, o uomo spirituale, sappi che per te la passione carnale non è da temersi: interiormente tu hai già vinta in te la natura peccaminosa, e perciò tutte le sue manifestazioni esterne sono per te indiffe-

renti. All'uomo spirituale tutto è lecito: tu sei al disopra della differenza fra il bene ed il male. Può mai esservi del male nelle azioni puramente esterne del corpo, azioni che formano le manifestazioni naturali della sua natura materiale? ».

Questa è la prima tentazione. Essa è specialmente forte all'inizio della vita spirituale, quando gli allettamenti della carne non si sono calmati innanzi allo spirito rinato, e come i serpenti di Ercole vogliono soffocarlo nella sua stessa culla. A questa tentazione cedono ordinariamente i fautori delle sette sedicenti spirituali e mistiche, nelle quali una spiritualità esagerata e soddisfatta di se stessa è sostituita da una sfrenata dissolutezza dei sensi, e la libertà dello spirito, trasformandosi in libertà della carne, termina con la schiavitù a riguardo di questa.

Affine di sormontare questa tentazione, ci è necessaria una forza spirituale, che non abbiamo in noi. Noi dobbiamo attingerla alla fonte di ogni forza, e rivolgersi ad essa con la preghiera: « *Non c'indurre in tentazione* ». Attratto da questa preghiera l'aiuto della forza divina protegge la nostra anima contro l'annebbiamento e la seduzione, ed arma la nostra ragione contro i sofismi della tentazione ed arma anche la nostra ragione col seguente raziocinio.

Risposta dell'uomo spirituale alla prima tentazione: « Tu dici che la concupiscenza della carne non è terribile per me, perchè con la forza dello spirito io ho già vinta la natura sensuale: ma se realmente io ho soggiogata la carne, il desiderio della carne non agirebbe in me, non vi sarebbe

per me nemmeno la tentazione. Se questa tentazione si rivela in me, se io sento il desiderio della carne, io ho una prova evidente che la natura sensuale non è stata ancora pienamente domata da me, che essa è ancora terribile e pericolosa per me, che mi è mestieri combattere tuttora contro di essa. Tu dici inoltre che io sono al disopra della differenza fra il male ed il bene. Ma come io posso credere a questo, quando io sperimento ancora la differenza fra il dolore ed il piacere allontanandomi dal primo come male per me, e cercando il secondo come bene per me? E se anche in realtà io avessi raggiunto una tale perfezione, da non distinguere più il dolore dal piacere, allora in questa mia impassibilità non vi sarebbe nemmeno il desiderio carnale che è precisamente una tendenza verso un dato piacere, ed allora non vi sarebbe nemmeno posto attualmente per la tentazione. Se tu attualmente mi tenti col desiderio della carne, ciò significa, che io non ho ancora conseguita l'impassibilità, e che sono tuttora pienamente sottomesso alla divergenza fra il bene ed il male. Infine tu mi dici: Non vi è nè colpa nè male nell'appagamento degli istinti sensuali, perchè ciò è semplicemente un fatto esterno, una azione compiuta solamente dal corpo senza la partecipazione dello spirito. Se la cosa è realmente così l'anima non desidererebbe questo fatto. Lasciando entrare in sè la concupiscenza, l'anima la desidera, e questo desiderio esprime chiaramente la sua partecipazione all'atto sensuale, e per conseguenza, questo non è più un mero atto esterno nella vita del corpo, ma un atto interno dell'anima, il suo peccato ».

Dopo avere in tal modo cacciata via la tentazione della carne, l'uomo spirituale si trova di fronte alla tentazione dello spirito. « Tu conosci la verità: la vera vita è nascosta in te. Ciò non è dato a tutti. Tu vedi che gli altri non conoscono la verità, e rimangono estranei alla vera vita. Quantunque la verità da te non derivi, e non sia tua, essa appartiene a te, a preferenza degli altri uomini. Ad essi non è dato, ciò che è dato a te, vale a dire, tu in te stesso eri migliore degli altri uomini e ad essi superiore, e perciò tu ricevesti ciò che ad essi era nascosto. La vita spirituale nascosta in te è la tua prerogativa di fronte agli altri, e questa prerogativa rivela la tua personale preminenza sopra di essi. La vera vita ti eleva, e ti rende migliore; ma tu ricevi questa vita perchè prima di riceverla tu eri migliore degli altri e ad essi superiore. Tu sei già l'eletto per tua virtù propria; tu hai diritto ad un'importanza speciale. Se la verità è divenuta una tua preminenza e dignità personale, anche la tua opinione, come tua, è già la verità, e deve essere riconosciuta dagli altri. Possedendo la verità, tu non puoi cadere nell'errore, tu sei infallibile ».

Apprendo l'adito a queste insinuazioni lo spirito cade nella presunzione, e la presunzione lo conduce all'errore ed alla falsità. Perciò, lusingandosi col pensiero della sua preminenza, lo spirito nostro comincia a riguardare la verità non già come verità, ma come suo *bene*, ed in tal modo esso perde ogni criterio di distinzione fra la verità e l'errore, perchè il suo può essere e l'errore e qualsiasi altra falsità. Ma se noi ci te-

niamo lontani da questo completo errore che qualsiasi mia opinione e finzione, appunto perché mia, si riceve e si dà come verità assoluto in virtù della mia sedicente infallibilità, allora il peccato di presunzione che noi introduciamo in noi stessi o il peccato di orgoglio spirituale necessariamente si propaga nella nostra anima e produce gli altri peccati coi quali ha relazione di parentela, la vanità e l'invidia. Infatti l'opinione della propria preminenza, essendo solamente una pretesa, esige necessariamente il riconoscimento degli estranei. Poiché la presunzione non concerne il nostro essere nella verità, ma solo la nostra *importanza*, essa non sarebbe soddisfatta se noi non rappresentassimo di fronte agli altri quell'importanza che abbiamo ai nostri occhi. La tendenza che ci spinge ad acquistare importanza per gli altri o ad avere la preminenza nell'opinione altrui è la vanità. Il non appagamento di questa tendenza quando l'opinione altrui ci rifiuta uno speciale riconoscimento, e mette gli altri allo stesso nostro livello o ad un livello superiore, immancabilmente risveglia nell'uomo vano un sentimento malevole di emulazione, gelosia ed invidia.

Questa tentazione dello spirito mediante la presunzione è soprattutto forte nel mezzo della carriera spirituale, quando noi abbiamo già acquistato il sopravvento sui sensi. Alla seduzione della presunzione cedono ordinariamente gli uomini che hanno raggiunto una tal quale importanza e merito. Dio permette che tali diventino i fondatori di sette, o gli eresiarchi, i duci dei movimenti popolari; questi non raramente cadono eziandio nel-

la demenza e vanno alla rovina in modo da far pietà. Ma se l'uomo spirituale al principio di questa tentazione non si abbandona alla forza del suo spirito e si rivolge verso Dio con la preghiera: *Non c'indurre in tentazione*, egli riceve la fortezza dello spirito e sa come sciogliere il sofisma della presunzione.

Risposta dell'uomo spirituale alla seconda tentazione. « La verità è per sè stessa eterna, illimitata e perfetta. Essa non può essere la prerogativa, la proprietà, il retaggio di un individuo particolare. Il nostro spirito non può avere coscienza della verità se non divenendo partecipe della verità, cioè partecipe della perfezione infinita; per questo esso deve separarsi e strapparsi dalla sua limitatezza individuale, dalla ricerca e dalla contemplazione di sè stesso. Nella verità niente di proprio e di estraneo; tutti possono avere in essa una parte: tutti sono in essa solidali. Perciò quando io in nome della mia sedicente possessione della verità elevo me stesso contro gli altri e mi glorifico alla loro presenza della mia precellenza nel campo della verità, con questa mia condotta mostro solamente che io non sono ancora nella verità e non ho niente di che gloriarmi. La verità è assoluta, ed indipendente: essa basta a sè stessa. Perciò se io vanitosamente cerco il riconoscimento altrui, e mi preoccupo delle opinioni umane, io mostro anche che io sono estraneo alla verità e che non vi è niente di che possa gloriarmi fra gli uomini. Infine, la verità reale come pienezza di bene non tollera l'invidia, e se a causa del possesso della verità entro in competizione

con gli altri e porto loro invidia, io mostro anche che non vi è la verità in me, e che non ho niente per cui possa entrare in competizione con gli altri o ingelosirmi di essi.

Nella verità non ci possono essere limiti: per conseguenza, quando il nostro spirito cerca sè stesso, e resta nel suo campo, cioè quando traccia una frontiera fra l'io ed il *non io*, esso stesso diviene limitato e separato dalla verità, e non vi è verità in esso, ed esso non può da sè conoscere la verità. Ma esso deve e può aver coscienza della sua limitazione ed umiliarsi innanzi all'infinito spirito di Dio, e volgersi da sè alla verità stessa, ed acquistare la vista per la contemplazione della luce divina. In tal modo, noi non troviamo la verità nel nostro spirito, ma, malgrado il nostro spirito, noi la troviamo nello spirito di Dio. Ma questa conoscenza della verità, fondata sulla umiltà e la rinuncia a sè stesso nel nostro spirito, non può più essere una fonte di orgoglio, vanità ed invidia; e quantunque questi vizii non possano essere cancellati d'un tratto, pur tuttavia, quando ci siamo interiormente strappati alla nostra falsa presunzione in favore della verità reale, noi siamo in grado di estirpare la radice di questi peccati dello spirito, e mettendoci in guardia contro gli errori di esso, noi ci ringagliardiamo e cresciamo nella nostra vita spirituale.

Ma quì ci si presenta la terza e la più pericolosa tentazione. Quando la concupiscenza della carne è vinta dalla castità e l'inganno dello spirito dalla umiltà, quando io non considero il peccato come lecito a me, e ad esso non mi sottometto,

quando io non dò alla mia opinione il posto della verità e non cado nell'errore, allora sorge la grande seduzione per la volontà spirituale.

« Tu ti sei liberato dalla schiavitù della carne, e con la rinunzia del tuo spirito a sè stesso ti sei assimilata la verità divina, ed hai riconosciuto che essa è il solo vero bene. Ma il mondo ripudia questa verità, e si priva di questo bene e giace nel male. Trovandosi nel male, esso non può ricevere la verità pel tramite di convinzione dello spirito: gli è necessario anzitutto sottomettersi praticamente al principio supremo. Tu sei il rappresentante di questo principio supremo, non per le tue individuali energie e meriti (perchè tu ti sei strappato alla presunzione), ma in virtù della grazia di Dio, che ti ha reso partecipe della verità essenziale. Non per te, ma per la gloria di Dio, e pel bene dello stesso mondo, per l'amore di Dio e del prossimo tu devi volere, e compiere tutti gli sforzi onde sottomettere il mondo alla verità suprema, e condurre gli uomini al regno di Dio. Per raggiungere questo scopo nelle tue mani devono trovarsi i mezzi indispensabili affinchè tu possa agire con buon successo sul mondo e nel mondo. Anzitutto tu devi ricevere l'autorità e la autorità suprema sugli altri uomini, assoggettarli a te, per condurli all'unica verità salvifica. Perciò, in tutti i modi tu devi cercare l'autorità e la potenza nel mondo ».

A questa grande e forte tentazione hanno ceduto grandi e forti uomini che essa trascinò a molte pessime azioni.

Ma se l'uomo spirituale, che felicemente passa a traverso quelle due prime tentazioni, vorrebbe restarsene a questo punto, allora, tutelando sè stesso con la preghiera: *Non c'indurre in tentazione*, dovrebbe eziandio dire quel che segue:

Risposta dell'uomo spirituale alla terza tentazione. « È giusto che io debba preoccuparmi della salvezza del mondo mediante la sua sottomissione pratica al principio divino: ma non è giusto che per tal fine io debba cercare la potestà nel mondo. Se realmente io desidero dominare non per me, e mai in mio nome, e mio arbitrio, ma nel nome di Dio per le opere di Dio, e conforme al volere di Dio, allora io non debbo e non posso cercare io stesso questa potestà, io non posso e non debbo fare nulla da me pel suo conseguimento. Io credo in Dio, e desidero il compimento della sua opera e spero nell'avvento del suo regno, e per quanto mi è dato, servo Lui, e non cerco altro: perchè io non posso conoscere i misteri della divina Economia, e le vie della sua Provvidenza, ed i piani della sua Saggezza: più ancora io non conosco appieno me stesso. Io non posso sapere se sarà un bene per me o per gli altri se io attualmente ricevo l'autorità e la potenza. Quantunque io sia partecipe della verità di Dio, e la vita spirituale sia aperta in me, non ne segue tuttavia che sia acconcio per me governare gli uomini. Può darsi che conquistando il potere io non solo mi riveli inetto ad organizzare gli altri nello spirito di Dio, ma che io perda la stessa mia spirituale dignità; se io cerco il potere, io l'ho già perduto perchè cado nel peccato di am-

bizione. Se io non aspetto di ricevere la mia elezione da Dio, ma cerco il potere da me, io sono costretto in questa impresa di ricorrere a mezzi e vie umane. Ma i mezzi e le vie umane per la conquista del potere, mezzi ben noti, sono: l'astuzia e l'inganno al principio; la violenza e l'assassinio alla fine. Con queste vie tu non avvicinerai gli altri al regno di Dio, ma li allontanerai da esso. Per conseguenza, io debbo servire alla gloria di Dio ed alla salvezza del mondo in ciò che mi è dato, nel mio campo di azione, aspettando con pazienza il compimento dei disegni di Dio su me e sul mondo, sforzandomi con la bontà e la mansuetudine di mitigare il male altrui, senza accrescerlo con l'aggiunta del mio ».

Risposta generale alle tentazioni. « Quando noi crediamo col cuore in Dio e sentiamo in noi l'azione della grazia divina, noi abbiamo il principio della nuova vita spirituale. L'inganno della tentazione consiste in ciò che questo principio si riguarda come un fine già conseguito ed il germogliare della vita spirituale si prende come il suo compimento: l'inganno è in ciò che la vita spirituale si concepisce come un certo che di dato una sola volta e completamente, una cosa che non ha bisogno di crescere, che non ha bisogno di una marcia costante verso il suo perfezionamento interiore ed il suo compimento esterno: si suppone che l'uomo spirituale sia un essere semplice, completo, tutto d'un pezzo. In realtà nell'uomo spirituale continuano ad annidarsi e ad agire due forze vive: il principio della nuova vita della grazia, e le reliquie della precedente vita del peccato; e

lo scopo della tentazione consiste nell'adoprarlo quel principio che non è ancora forte o quel peccato dello spirito come un velo decente o una maschera per le vecchie tendenze peccaminose, e giustificarle in tal modo ed interiormente ringagliardirle e dare totalmente l'uomo intiero in loro balia. Ma al principio della tentazione, se noi cercheremo il nostro appoggio mediante la preghiera non già nelle nostre forze, ma nella forza di Dio, noi facilmente sventeremo tutto l'inganno e ragioneremo così:

« Supponiamo che noi siamo uomini di Dio e viviamo in Dio; ma noi non possiamo pensare che la sottomissione al desiderio carnale, che la vanità e l'ambizione che noi osserviamo in noi stessi, siano da Dio e siano un bene. Perciò, quantunque siamo in Dio, pur tuttavia vi è in noi qualche cosa che non è da Dio e che non è un bene: perciò quando queste tendenze non buone ci assalgono, noi dobbiamo riconoscere ciò come un male e senza cedere le armi, pregare: *Non c'indurre nel male*. Noi non dobbiamo mai giustificare i nostri peccati carnali con la nostra qualità di uomini spirituali. Fuor di dubbio, pel puro tutto è puro, ma il problema è il seguente: « Siamo noi interamente puri? », ed a tal quesito la coscienza dell'uomo tentato dà una risposta chiara: « Noi non viviamo sotto la legge, ma sotto la grazia; noi siamo uomini spirituali ».

Concediamolo; ma da questo non segue meno che tutto ciò che da noi è fatto, od a noi accade sia anche spirituale e buono. Per es., quando noi sperimentiamo la fame o la sete, ciò

non proviene dalla grazia o perchè noi siamo spirituali, ma perchè vi è ancora in noi la natura animale: ma parimenti, quando in noi, nonostante la nostra qualità di uomini spirituali, sorgono pensieri impuri, o desiderii di lode da parte degli altri, o brama di potere, tutto ciò deriva non già dall'essere noi spirituali, ma perchè noi non siamo abbastanza spirituali: e così insufficientemente spirituali noi siamo, che alla fine della tentazione le nostre qualità spirituali diventano dei sotterfugi per tendenze che non sono assolutamente spirituali, ma carnali e peccaminose. In tal guisa, alla fine della prima tentazione, la nostra sedicente libertà spirituale si rivela unicamente come sotterfugio per una reale schiavitù della carne; alla fine della nostra seconda tentazione la nostra sedicente spirituale saggezza diventa un mantello dell'orgoglio e vanità; ed infine, la terza tentazione ci conduce a trasformare lo zelo per la gloria di Dio ed il bene del prossimo in pretesto per l'ambizione e il despotismo. Perciò in qualsiasi tentativo per collegare le debolezze ed i peccati che sono propri dell'uomo in genere, con le nostre qualità di uomini di Dio, o di uomini spirituali, — in qualsiasi tentativo di tal fatta, o insinuazione di tal genere, noi dobbiamo scorgere un inganno pieno di malizia, e pregare: *Liberaci dal male.*

Lo spirito maligno dell'ambizione, il padre di ogni falsità, ingannando la nostra mente coi suoi sofismi, raggiunge un duplice scopo. Esso non solo affievolisce la nostra volontà nella lotta con la tentazione presente, ma anzi tempo dà in preda

la nostra anima a tutte le passioni, vizii e delitti. L'uomo, dominato da un'ambizione sfrenata, non solo cade, accidentalmente perpetrando questo o quel peccato, ma inoltre ha perduto la costanza dell'equilibrio morale e tutta la sua vita si trasforma in un peccato compatto o ininterrotto. L'uomo posseduto dall'ambizione, inevitabilmente sarà ingiusto nelle sue relazioni con gli altri, ed insaziabile nelle sue proprie esigenze. La nostra anima ha in sè la forza dell'indefinito, e una volta in suo possesso, il nostro egoismo non incontra limiti, e non vede come saziarsi. Delle esigenze senza misura non possono appagarsi. Il non appagamento genera il corruccio; una collera impotente produce la tristezza, e la tristezza spinge alla disperazione. Perciò, quando la ambizione prende il sopravvento nella nostra anima, la logica via di uscita è la pazzia, il suicidio. E se una tal fine è ben lungi dal colpire tutti coloro che soffrono di questo malessere morale, ciò deve ascrivere ad una speciale misericordia di Dio, ed alle preghiere altrui.

La nostra liberazione dal male è l'opera della vera *Sapienza*, la quale sventa e scioglie tutte le astuzie e sofismi dell'ambizione, e ci arma non con le nostre forze, ma con quelle di Dio. In tal modo il nostro spirito acquista una forza invincibile nelle tentazioni. La fortezza spirituale nelle tentazioni ci comunica la giustizia nelle azioni, e la moderazione nei sentimenti. Ed in presenza di questo morale equilibrio sempre più si radica nell'anima il puro amore, e la speranza costante e la fede gagliarda in Dio e nella vita futura.

Due sono le qualità principali della vera preghiera: il disinteresse e la realtà. La preghiera, che il Cristo insegnò ai suoi discepoli, possiede nella loro pienezza le qualità summentovate. È una preghiera del tutto disinteressata. Infatti in essa noi non preghiamo per un bene qualsiasi da darsi a noi esclusivamente, nè per un bene il quale ci separasse dagli altri. Lo scopo attuale di questa preghiera consiste in ciò che Dio sia tutto in tutti. Questo scopo si esprime direttamente nelle tre prime invocazioni: *Sia santificato il tuo nome; venga il tuo regno; sia fatta la tua volontà così in cielo come in terra.* Le altre invocazioni esprimono solamente i mezzi e le condizioni per l'attuazione di quell'altissimo fine, *in quanto esso si riferisce a noi.* Infatti Dio non può essere tutto in tutti, se Egli non sarà nella nostra vita individuale. E perciò noi gli diamo anzitutto la nostra vita materiale. Pregando pel pane quotidiano, noi non ci riguardiamo come padroni della nostra vita materiale, ma sottomettiamo questa alla vita divina. Pregando per la remissione dei debiti, e rimettendo questi per Dio ai nostri debitori, noi non cerchiamo la nostra verità divina, che è l'unica verità. Infine, pregando perchè non siamo indotti in tentazione, e siamo liberati dal male, noi non ci proponiamo con le nostre vie di sfuggire alle aperte o segrete influenze del principio del male, ma noi scegliamo l'unica vera via della guida divina.

Essendo totalmente disinteressata, la preghiera del Signore deve nello stesso tempo essere anche efficace. Ciascuna delle sue invocazioni, pronun-

ziata con fede, contiene in sè il principio del suo compimento. Quando noi con fede diciamo: *Sia santificato il nome tuo*, il nome di Dio già è santificato in noi. Invocando il regno di Dio, con questa invocazione noi ci riconosciamo come appartenenti a quel regno, cioè esso già viene in noi. Dicendo: *Sia fatta la tua volontà*, vale a dire dando la nostra volontà a Dio, con questa invocazione noi compiamo la volontà di Dio in noi. Inoltre, in quanto noi riduciamo al minimo le nostre esigenze materiali (nella preghiera del pane quotidiano pel giorno d'oggi), in tanto noi rendiamo più possibile il loro appagamento.

Rimettendo eziandio ai nostro debitori, con quest'atto noi ci giustifichiamo alla presenza di Dio, ed infine, invocando l'aiuto di Dio nella lotta contro le tentazioni e le istigazioni della potenza del male, con questa invocazione noi riceviamo un aiuto efficacissimo, perchè quel genere di tentazioni si caccia solamente col digiuno e con la preghiera.

Padre nostro che sei nei cieli, tu sei la fonte della nuova vita della grazia! Sia santificato il nome tuo, cioè la verità con la nostra fede. Venga il regno tuo, tutta la nostra speranza. Sia fatta la volontà tua, che con un solo amore abbraccia tutto e tutti; che sia essa non solo nel mondo degli spiriti a te sottomessi, ma anche nella nostra natura, che liberamente si è separata da te. E perciò prendi la nostra vita carnale e purificala col tuo Spirito datore di vita. Prendi i nostri diritti, e giustificaci con la tua verità. Prendi tutte le nostre forze e tutta la nostra saviezza, perchè

essa è insufficiente per noi nella lotta contro il male invisibile. Nel tuo sentiero di verità guidaci verso la perfezione, perchè tuo è il regno e la forza e la gloria nei secoli dei secoli !

CAPO II.

Del sacrificio e della misericordia.

L'uomo, che moralmente si unisce con Dio nella vera preghiera, si unisce con Lui non solo per sè, ma anche per gli altri: esso diventa uno degli anelli della catena che collega Dio col creato, il mondo divino col mondo della natura. La volontà umana, che liberamente si dà alla volontà di Dio, non è assorbita da questa, ma si congiunge ad essa, e costituisce una nuova forza divino-umana, la quale è atta a compiere le opere di Dio nel mondo dell'umanità. Per tal motivo la vera preghiera, considerata come un vincolo della grazia con Dio, si distingue da tutte le altre relazioni umane con la divinità; perchè sussistono in realtà relazioni di altro genere a riguardo di Dio da parte del credente, e non tutte le relazioni del credente verso l'obbiettivo della sua fede costituiscono fra Dio e il credente un vincolo morale vivente, ed una vera unione.

Se Dio realmente esiste, l'uomo che vive al di fuori di Lui non deve sentirlo solamente come una forza estranea ed esterna, la quale sempre può inghiottirlo ed annientarlo. Dio, nel concetto che noi ne abbiamo, è sempre una forza onnipotente

al disopra di noi, ma questa stessa onnipotenza ha diverse espressioni. Per lo schiavo della natura, che vive fuori di Dio, essa prende l'apparenza di un fuoco divorante, di una forza che tutto distrugge, che tutto annienta. L'unione morale non può effettuarsi con questa forza terribile ed invisibile: l'uomo non può darle la sua interna natura, ciò che esso è: egli può dare solamente a questa forza esterna il suo essere esterno, ciò che egli ha: la sua vita fisica, la sua prole, una parte del suo corpo, le sue mandre ed i suoi schiavi. La forza di Dio, quella forza di fuoco che divora, esige le sue vittime. Secondo la testimonianza dei Santi Padri, le forze diaboliche che pei pagani usurparono il potere di Dio, aveano bisogno di sacrificii anzi tutto pel mantenimento della propria vita: esse si nutrivano di esalazioni di sangue. Anche la forza reale di Dio, che si rivelò al popolo d'Israele nella forma di fiamma, domandava al principio dei sacrificii fisici, affinchè « il genere dal cuore indurito » inetto ad una interna unione con Dio, almeno esternamente si sottomettesse alla volontà suprema.

Il credente si dà sempre in balìa dell'obbietto della sua fede, e la religione è sempre fondata sul sacrificio. Ma la qualità della vittima è diversa a seconda che l'uomo comprende sè ed il suo Dio. Finchè nell'uomo è manifesto solamente il suo essere fisico, e Dio può rivelarsi a Lui non altrimenti che come un essere fisico, unicamente più potente di lui, l'uomo può darsi anche a Dio concepito in tal modo, offrendogli o tutto il suo essere fisico o una parte di esso. Per l'uomo pri-

mitivo (1) che vivea solamente di massacro e del sangue di altri esseri, la religione cominciava con lo spargimento del proprio sangue, col suicidio completo o parziale, reale o simbolico.

I volontari sacrifici umani nelle Indie, l'uccisione dei bambini sul rogo nella Siria e nella Fenicia, l'evirazione volontaria dei Frigi (sacerdoti di Cibele) ecc., questo è il reale sostrato religioso del paganesimo antico, che i fiori della mitologia greco-romana, sbocciati in più tarda età, svelarono ai nostri sguardi.

Il primo sentimento religioso, è il *timore*. Il timore, non genera gli Dei, ma è generato dagli Dei. La prima concezione della divinità è un arcano fuoco invisibile, è una forza che tutto consuma, e che può trasformare tutto nel caos. Il primo culto è un sacrificio sanguinoso. In ciò non vi è niente di falso o di arbitrario. Così necessariamente avverrà finchè l'uomo vivrà senza Dio, finchè le passioni tenebrose e maligne lo domineranno. E finora per l'uomo che ha coscienza della sua imperfezione, il principio della sapienza è il timore di Dio, e gli uomini, anche quelli che sono uniti con Dio mediante la parte migliore della loro anima, debbono offrirgli in sacrificio la parte più bassa del loro essere.

Ma l'uomo quantunque non libero ancora dai suoi tenebrosi istinti, che lo curvano verso la terra,

(1) Dico *primitivo* in un senso relativo, e puramente storico. Vi sono solidi fondamenti per credere che quelle sembianze animali, nelle quali ci appare l'umanità alla soglia della storia, non siano altro che la deformazione della primitiva immagine di Dio nell'uomo.

e lo costringono a tremare innanzi al suo invisibile signore, può sempre in ogni caso elevare la sua fronte verso il cielo, e contemplare gli astri dell'universo. Per l'uomo, che contempla l'immagine del mondo, la forza divina che plasma il mondo è come la luce del mondo. Egli non teme più la divinità, ma resta attonito di fronte alla meravigliosa struttura dell'universo. L'onnipotenza divina a noi si rivela non più come la potenza della fiamma che tutto consuma, ma come l'idea che tutto inonda di luce, come la mente che tutto abbraccia e tutto rischiara. Non vi sono più le vittime sanguinose, i roghi di Moloch: non vi sono più i clamori selvaggi e la danza delirante dei Coribanti, una danza che rassomiglia al movimento caotico delle forze degli elementi: noi abbiamo solamente una pacifica contemplazione della beltà universale (*cosmos*), un canto soave, una musica piena di armonia, che è come l'eco dell'armonica struttura del creato, un eloquente discorso, ed una pietra di altare non bagnata di sangue. Qui si offre o si consacra alla divinità non già la vita della carne, ma la vita dello spirito.

In questo secondo grado il sentimento religioso della paura si trasforma in ammirazione o *venerazione*; nella concezione religiosa la forza ignea cede il posto alla luce della ragione, e le vittime sanguinose del suicidio sono sostituite dalla pura contemplazione ascetica. Ma l'uomo religioso non può arrestarsi a questo punto. Dopo che gli occhi del suo spirito si sono aperti ed hanno veduto la divinità nella luce e nella ragione, il suo essere morale vuole rivelarsi mediante la sua unione con

la divinità, un'unione non già contemplativa, ma reale e sostanziale: esso vuole infrangere le catene del suo essere individuale, e congiungersi col suo cuore angusto al cuore dell'universo, al cuore che tutto abbraccia.

La più intima parte della natura dell'uomo è la libertà morale o volontà, ed unirsi sostanzialmente con Dio significa per l'uomo dargli la propria volontà. Questo si compie nella vera preghiera, la quale si compendia nella risoluzione: *Sia fatta la tua volontà.*

In tal modo la Divinità si rivela a noi nella sua propria qualità, come una volontà infinitamente buona e perfetta, come lo spirito dell'amore che tutto penetra e tutto vivifica, fiamma e luce nello stesso tempo. A questo terzo stadio il sentimento religioso dallo stato di timore e venerazione passa allo stato di amore: la forza di Dio si rivela nello spirito di grazia ed amore, ed il culto consiste in vittime spirituali, nella libera congiunzione della volontà dell'uomo con la volontà di Dio, in una pura preghiera.

Ma, unendo con Dio la sua volontà, come principio di tutto il suo essere; ponendo nella vera preghiera il nuovo principio della vita dello spirito e della grazia, l'uomo religioso non può fermarsi in esso. Dopo di essersi elevato al fastigio della pura religione, dopo aver conchiuso la sua alleanza morale con Dio, l'uomo illuminato e rinnovellato, deve scendere sulla terra, e stabilire un nuovo vincolo religioso coi suoi simili. Il precetto di questa nuova alleanza è l'amore perfetto (« lo vi do un nuovo comandamento: Amatevi

gli uni gli altri », *Io. XIII, 34*), ed esso si esprime in un modo visibile anzitutto nella beneficenza o misericordia. La vera misericordia è una relazione puramente morale e derivante dalla grazia, verso il nostro prossimo, nello stesso modo che la vera preghiera è una relazione puramente morale verso Dio, una relazione sgorgante dalla grazia.

« Io voglio misericordia, non sacrificio », *Matth. IX, 13*. Queste parole del profeta, confermate dal Cristo, segnano un nuovo punto di partenza nel concetto religioso. Nei gradini inferiori della religione l'uomo, offrendo i suoi sacrificii, crede che questi siano necessari a Dio; che Dio così voglia dall'uomo quelle vittime, come l'uomo vuole da Dio misericordia. Conforme a questo concetto, la Divinità non solo ci dà la vita, ma vive anche a nostre spese. Contro di esso è diretta l'ingiunzione della divinità: *Io voglio misericordia, e non sacrificio*, vale a dire, voglio non già quello che voi mi date, ma ciò che io vi do. E quando in un gradino più alto della religione, nella vera preghiera l'uomo offre a Dio la più elevata vittima spirituale, il sacrificio della sua volontà, ed unisce questa con la volontà divina nella risoluzione: *Sia fatta la tua volontà*, egli si assimila per la sua attività l'ingiunzione divina: *Io voglio misericordia e non sacrificio*, cioè, non voglio prendere dal prossimo, ma voglio dargli; non voglio vivere a spese di un altro, ma voglio che un altro viva a mie spese. In virtù dell'unione della volontà umana con la volontà divina, l'espressione della tutta-perfetta volontà di Dio diventa la regola del-

la volontà umana: *Io voglio misericordia e non sacrificio*. D'altra parte, Dio può ricevere il sacrificio spirituale della volontà umana non già nella sua qualità di sacrificio, affine di cibarsi della vittima, ma per unire questa volontà con Sè stesso, e renderla un libero veicolo della sua grazia o misericordia. E l'uomo, moralmente unito con Dio, è tenuto a trattare gli uomini *secondo Dio*: nelle sue relazioni verso di essi egli deve comportarsi come Dio si comporta verso di lui: « *Gratuitamente avete ricevuto, gratuitamente date* ». Dà al prossimo più di quello che esso merita: tratta il prossimo meglio di quello di cui è degno. Dà a chi non sei tenuto a dare, e non domandare ciò che a te è necessario. Come le forze superiori agiscono verso di noi, così noi dobbiamo agire fra noi stessi.

Il modo di agire fra gli uomini che sgorga da questo precetto, di tanto sorpassa tutte le altre regole della vita sociale, di quanto l'atto della preghiera si eleva al disopra delle vittime sanguinose o del concetto astratto di Dio.

Il principio della beneficenza o misericordia è il supremo sviluppo della sociabilità. Nei gradi inferiori di vita sociale, nel così detto stato di natura, le relazioni fra gli uomini erano determinate dal principio opposto: dalla forza e violenza. L'uomo che offre sacrificii è consumato lui stesso dalle forze divine (demoniache) ed egli stesso assume a riguardo degli altri il carattere di forza, e per quanto gli è possibile, distrugge gli altri, vive a spese dell'altrui vita. La guerra e la schiavitù

sono i fattori principali di questa primitiva socialità.

Ma la guerra non può essere uno stato perpetuo, e la schiavitù è possibile solamente tra forze disuguali o eterogenee. Le forze uguali o almeno omogenee, non possono restarsene nella relazione unilaterale di dominazione e sommissione. In lotta l'una con l'altra, esse non possono nè assorbirsi, nè schiacciarsi a vicenda, e perciò debbono limitarsi reciprocamente. Questa vicendevole limitazione di forze sociali viene ridotta ad una formola comune, e costituisce la legge. La legge non introduce nella società un nuovo principio positivo di vita: essa unicamente segna gli estremi limiti delle libere forze, e previene un cozzo più violento fra esse. La legge emancipa l'uomo forte dalla necessità di andare in cerca di una limitazione violenta della sua libertà, mostrandogli in precedenza i limiti ad essa imposti.

La legge esprime semplicemente una giustizia quantitativa, matematica: l'azione è uguale alla re-azione: ciò che è uguale viene dato in cambio di un altro eguale; occhio per occhio, dente per dente. In quanto la mia forza non viola l'equilibrio sociale esterno, che è consolidato dalla legge, in tanto essa costituisce un mio diritto. Il diritto è quella mia forza, ma solamente nei limiti della legge. Ma donde derivano quei limiti? Non già dalla legge, perchè la legge non crea, ma solo conferma l'equilibrio sociale già esistente. Se i limiti di una data forza derivano solamente da una forza estranea o dal complesso di forze estranee, essi sono instabili, accidentali, e per sè non sono

l'espressione di giustizia di sorta. In tal caso, il diritto sarebbe unicamente una violenza generalizzata. La legalità non si rende mallevadrice della giustizia, perchè ci possono essere e ci sono, com'è comunemente noto, delle leggi ingiuste. È anche impossibile collocare la giustizia nella solidarietà sociale, cioè che la volontà di tutti sia ugualmente obbligatoria pei singoli. Perchè *tutti*, qui significa *molti*: e molti possono divenire solidali in un atto ingiusto, per es. quando la maggioranza del popolo perseguita la minorità per divergenze religiose, ed emana contro di esse leggi severe, che in questo caso costituiscono una diretta violenza. Il principio e la qualità delle mie azioni nullamente cambiano pel fatto che altre forze mettano dei limiti alla mia forza. L'importanza essenziale è riposta nella forza, ed il diritto appare semplicemente come una forma priva di qualsiasi contenuto indipendente.

Un tale diritto formale si contenta unicamente di ciò che ognuno resti nel suo diritto. Ma se io resto solamente nel mio diritto, ne segue che tutto per me non riposa sul diritto, ma su ciò che è mio; cioè io sostengo solamente me stesso, la mia forza, il mio interesse. E se realmente ognuno difende sè stesso ed il suo, il diritto comune o il diritto sociale si riduce ad un semplice concetto astratto.

Tuttavia, noi abbiamo non solo un concetto spirituale astratto della giustizia, come di un equilibrio di forze individuali, ma un vivo sentimento morale di essa, e questo sentimento sostanzialmente muta lo stesso principio e qualità delle no-

stre azioni. In virtù di questo sentimento di giustizia noi lottiamo non solo per noi, ma anche per gli altri, non solo pel nostro, ma anche per l'altrui diritto: e quì realmente si rivela che il diritto in sè stesso, la giustizia in sè stessa unicamente riveste importanza per noi. Tutelare il proprio diritto anche incontestato può essere un atto d'ingiustizia, perchè ciò può derivare dall'egoismo e dalla parzialità; tutelare qualsiasi diritto ed in qualsiasi circostanza come il diritto proprio, questo è il compito della vera giustizia.

Ma procediamo più oltre. Se io difendo l'altrui dritto come il mio proprio, ciò vuol dire che l'altrui dritto non è il limite del mio: un altro essere non si rivela in tal caso come un limite, ma come l'obbietto della mia attività. E ciò è completamente giusto. Secondo il concetto della giustizia fa mestieri che vi sia uguaglianza fra me e gli altri; io debbo comportarmi verso gli altri come io mi comporto verso di me, e la mia relazione verso me stesso è pienamente definita: Io amo me stesso inevitabilmente e invariabilmente: (« Nessuno ebbe mai in odio la propria carne, anzi la nutre e la circonda di tenere cure », *Eph. V, 29*). Perciò la giustizia esige che amando me stesso io ami anche gli altri, come me stesso. Ora amo me stesso in tutti i casi, malgrado tutto, e per conseguenza io debbo amare gli altri in tutti i casi, malgrado tutto, e per conseguenza, io debbo amare anche i miei nemici. Ma l'amore, come sentimento, non può essere un'obbligazione: non si può esigere od imporre che io senta l'amore quando io non lo sento. L'interno sbocciare dell'amore è

l'opera della grazia, il cui incremento in noi non dipende solamente dalla nostra buona volontà. La legge morale ci obbliga non già al sentimento dell'amore, ma alle opere dell'amore. Secondo giustizia, io sono direttamente obbligato a fare del bene agli altri, in quanto io voglio del bene a me stesso. A me io voglio del bene, e per quanto è possibile io faccio del bene a me stesso in un modo che non ha limiti. Perciò, io sono obbligato a fare ogni sorta di bene ad ogni mio prossimo, dare ad ognuno tutto quello che gli è necessario.

In tal guisa, l'idea della giustizia ci conduce al precetto della misericordia, che ordinariamente è più eccellente di quello della giustizia. Dà a chi te lo domanda, e non rigettare colui che desidera prendere da te. Dà al prossimo più di quello ch'esso merita. Gratuitamente avete ricevuto e gratuitamente date. Perchè tu anche prendi per te stesso più di quello che tu meriti, e ti comporti verso te stesso meglio di quello di cui sei degno.

Dare a chi domanda, senza chiedergli se abbia diritto a ricevere qualche cosa, significa agire secondo Dio, perchè la potenza di Dio che viene in nostro aiuto e ci salva, non ci abbandona se noi abbiamo diritto all'aiuto ed alla salvezza. Come Dio si comporta a riguardo della nostra preghiera, così noi dobbiamo comportarci verso la preghiera degli indigenti: la vera misericordia è la diffusione negli altri di quella grazia che noi stessi riceviamo da Dio nella nostra preghiera.

Insieme con l'importanza religiosa della misericordia, questa *virtù* forma, come abbiamo visto, il principio altissimo della vita sociale. La società, che è cominciata col regno della forza, passa attraverso il regno della legge, per giungere al regno della misericordia e della beneficenza. Nel regno della forza i deboli diventano totalmente le vittime dei forti: i forti vivono sui deboli, e si nutrono del loro lavoro. Il regno della legge non vuole conoscere nè forti, nè deboli: esso stabilisce che ognuno debba agire per conto suo in certi limiti determinati, senza preoccuparsi di chicchessia al di là di quei limiti. In tal modo, nei suoi pratici risultati, il regno della legge non è altro che il regno della forza, ridotto solamente in certi limiti ed equilibrato. D'altronde, si comprende di per sè stesso, che nè il puro regno della forza, nè il puro regno della legge possano sussistere: (noi parliamo solamente di un principio predominante, preponderante in questo o quel grado di evoluzione sociale). Nel regno della beneficenza, i forti ed i ricchi spontaneamente si offrono in sacrificio pei deboli e pei poveri. Questi ultimi vivono sui primi, e da essi ricevono il nutrimento. Gli uni, che danno nel nome di Dio, gli altri che domandano e ricevono nel nome di Dio, serbano, e completamente manifestano, la loro morale dignità, e si elevano nello stesso tempo al disopra dell'arbitrio della forza brutale e dell'indifferenza della legge.

Dovunque nell'uomo si riveli il principio della vita spirituale interiore, dovunque l'uomo si a-

derga al disopra della forza fisica e della legge formale, lì sempre la misericordia è riconosciuta come una delle obbligazioni religiose fondamentali. Come tale essa è riguardata dai bramini e dai buddisti, dagli ebrei e dai musulmani. Nel cristianesimo, questo principio raggiunge la sua suprema espressione e santificazione, perchè nel cristianesimo trovasi la potenza assoluta e la ricchezza assoluta (la pienezza della grazia). Dio si offerse e continuamente offre sè stesso in sacrificio per la nostra debolezza e povertà, nutrendoci col suo corpo e col suo sangue. Qui si rivela la misericordia assoluta, ed insieme il sacrificio assoluto. (Il termine greco di eucaristia significa misericordia divina, o azione di grazia).

È soprattutto nel mondo cristiano, il quale ha ricevuto il perfetto ideale della misericordia, che appaiono gli avversari di qualsiasi azione misericordiosa, i quali desiderano di escludere totalmente il principio della beneficenza nelle relazioni sociali. Due schiere di questi avversari della misericordia seguono, evidentemente, due fini opposti, quantunque siano guidati dallo stesso spirito di ostilità contro il cristianesimo e contro la religione. Gli uni sono i partigiani a corpo perduto dell'attuale libertà economica; gli altri sono i suoi oppositori, i socialisti. Gli uni ripudiano la beneficenza perchè non vogliono dividere *niente del loro*: gli altri perchè desiderano prendere *tutto ciò che ad essi non appartiene* (1).

(1) Un'eccezione formano quei pochi socialisti, che essendo ricchi, tendono ad arricchire i non possidenti. La loro ten-

È chiaro che nè gli uni nè gli altri manifestano i loro motivi ma ne cercano altri più speciosi. I primi, atteggiandosi a difensori dell'ordine sociale esistente, fondato sul capitale e sul lavoro, rappresentano la misericordia come uno stimolo alla pigrizia ed un attentato contro la santità del lavoro. Secondo essi, la giustizia esige che ciascuno viva del suo lavoro, e per conseguenza, la beneficenza appare come un certo che d'ingiusto, o nel peggior dei casi, come alcun che di superfluo, di non necessario. Ai socialisti, al contrario, essa appare come alcun che d'insufficiente. Anch'essi fanno appello alla giustizia, ma nella loro mente la giustizia esige che ognuno abbia diritto ai beni materiali in una misura eguale per tutti, ed essi invitano tutti i diseredati a conquistarsi il loro diritto, senza attendere che i ricchi compiano il loro dovere.

La risposta a tutto ciò sotto l'aspetto religioso e morale è perfettamente chiara. Agli avversari della beneficenza che appartengono alla prima categoria noi dobbiamo rispondere in tali termini: « Se sinceramente ripudiate la misericordia in nome del lavoro, anzitutto dovrete preoccuparvi di tutti coloro che non possono lavorare, dei vecchi e dei fanciulli, dei malati e degli stor-

denza è disinteressata, ma essi dovrebbero por mente a ciò, che non appena essi insinuano alle masse indigenti questa tendenza disinteressata (il che è il loro compito diretto), questa stessa tendenza cessa immediatamente di essere disinteressata. Essi potrebbero sfuggire a questa contraddizione, mettendosi immediatamente dal punto di vista della misericordia, cioè, dividendo la loro ricchezza coi poveri, ed astenendosi dal suggerire ad essi di rapire quello che ad altri appartiene.

pi. Inoltre dovrete studiarvi di emancipare tutti gli altri da lavori insopportabili o dannosi: in altri termini, prima di dichiarare che il precetto della misericordia sia superfluo, voi dovrete compierlo. Per quel che riguarda i socialisti, prima di creare un vincolo tra la giustizia e la violenza, essi dovrebbero almeno mostrare che le classi non abbienti, conquistando con la violenza tutte le prerogative sociali, ne dispongano secondo giustizia, e le distribuiscano egualmente fra di loro. Sembra che sia impossibile dimostrare ciò. Al contrario, per qualsiasi spirito imparziale è del tutto evidente che la ribellione ed il saccheggio sono una pessima scuola per la giustizia, e che i non abbienti, dopo aver derubato gli abbienti, fatalmente cominceranno a rapinarsi e a sopprimersi vicendevolmente.

Affinchè un rivolgimento sociale soddisfi la giustizia e costituisca un progresso morale per la società, fa d'uopo ch'esso sia disinteressato, fa d'uopo che venga dall'alto, non già per esigenza di sedicenti diritti, ma in virtù del compimento di obbligazioni reali. Coloro che possiedono hanno il dovere religioso e morale di prender cura degli indigenti, o con più precisione, dei deboli, e costringere questi ad agire in tal modo con tutti i mezzi morali possibili forma il dovere dei ministri della religione.

Molti nella società odierna, non decidendosi a ripudiare direttamente il principio stesso della beneficenza, insorgono contro la sua forma più semplice e tangibile. « La vera misericordia, essi dicono, non consiste nel dar denari ». Certamen-

te, la vera misericordia consiste nel dare ciò che è necessario, nel dare ciò che si domanda. Dà a chi domanda, e non rigettare chi desidera prendere da te. Se è un assurdo offrire del danaro ad un uomo che ha bisogno di un appoggio morale, un assurdo più grave è quello di offrire una consolazione morale ad un affamato o ad un infermo, al quale anzitutto è necessario del danaro pel pane e per le medicine. Tutti quei sofismi, coi quali si tenta di strappare gli uomini alla misericordia, sono pietre invece di pane, e serpenti invece di pesci. (*Luc. XI, 11*).

Qui sopravviene anche il ben diffuso pregiudizio che la misericordia invece di bene sovente produce del male. La vera misericordia, quella che si esercita non solo pel prossimo ma anche per Dio, è la continuazione della grazia divina, e perciò non può produrre del male. Non vi è sincerità in quel pregiudizio. Ad esso si ricorre solamente quando è necessario dare ad un altro, non già quando è necessario ricevere per sè stesso, mentre la possibilità del danno che ne possa venire dev'essere riguardata come identica in entrambi i casi.

L'avarizia e l'ipocrisia sono due vizii molto comuni alla natura umana e le obbiezioni contro la misericordia, suggerite da questi vizii non hanno niente di convincente. Ma è sorprendente tuttavia che vi siano degli stati cristiani nei quali la legge proibisce di chiedere la limosina, e perciò rende più anguste quelle crune dell'ago attraverso le quali sarà possibile ai ricchi entrare nel regno dei cieli. Con questo metodo lo stato cri-

stiano scalza le sue stesse fondamenta. Infatti, esso non sussiste per coprire i vizii privati (l'avarizia e l'ipocrisia), ma per prender cura del benessere generale, ed il suo compito più elevato è connesso in un modo speciale col precetto della misericordia: aiutare i deboli, difendere gli oppressi, soccorrere i poveri, ciò vuol dire propagare sulla terra l'azione della grazia divina. Lo Stato religioso non deve servire all'ordine naturale, ma all'ordine puramente morale o all'ordine della grazia nel mondo. L'ordine naturale consiste in una reciproca distruzione, o nella migliore delle ipotesi, nella reciproca limitazione degli individui. L'ordine morale o della grazia è fondato sulla solidarietà reciproca o unità spirituale, e la prima rudimentale e semplicissima espressione di quest'ordine morale è l'aiuto gratuito, la beneficenza disinteressata, o semplicemente la misericordia.

CAPO III.

Del digiuno.

Avendo ricevuto la grazia di Dio nella preghiera, noi la comunichiamo al prossimo nella misericordia, cioè in ogni atto in virtù del quale noi ci comportiamo verso di esso secondo Dio, come ci obbliga la nostra fede. Ma le nostre obbligazioni non si limitano solamente agli uomini. Noi siamo debitori verso tutte le creature che a causa del nostro peccato sinora sono angustiate e

tormentate. Se noi diventiamo i canali della grazia divina, noi siamo anche tenuti a diffondere la sua influenza sulla natura animale, e su tutto il creato, perchè non si possono stabilire dei limiti alla forza divina. Come il Dio incarnato salva l'umanità, così l'umanità congiunta con Dio deve salvare tutto il genere umano; perchè come l'umanità nell'immagine della chiesa è il corpo vivente del Cristo, così tutto il mondo della natura deve essere il corpo vivente dell'umanità rigenerata. Tutte le creature devono essere riscattate, e guidate alla libertà della gloria dei figli di Dio. Nel suo insieme, questa è un'impresa da compiersi dal mondo intero, un problema storico-universale. Ciascuno ha il dovere personale immediato di contribuirvi; perchè ciascuno nel suo proprio essere può cooperare al riscatto dell'organismo intero del mondo. Noi sappiamo che non solo l'anima dell'uomo, ma lo stesso organismo dell'universo si trova in uno stato di corruzione sotto il giogo del peccato e della morte. Non invano è stato detto che tutto il mondo è in balia del maligno, (I Io., V, 19). Il male consiste in ciò che l'anima si oppone a Dio, e perciò non può possedere nè il proprio corpo, nè il corpo del mondo. Convienne alla divinità di possedere liberamente la nostra anima, allettandola con la potenza della sua perfezione, e comunicandole la forza della sua onnipotenza sul mondo esterno.

Dio, nel quale tutto è unità ed armonia, è il bene supremo per la nostra volontà; è la verità assoluta pel nostro spirito; è la beltà perfetta pel nostro sentimento. Prendendo questa pienezza di

perfezione come limite dei nostri desiderii, pensieri e sentimenti, noi raggiungiamo la vera *illimitatezza*.

Ma noi vogliamo un'altra immensità. Avendo il diritto di possedere tutto mediante la nostra comunione col principio interiore del tutto, noi stessi vogliamo essere un principio, e separandoci da tutto, possedere tutto al di fuori di noi.

Noi vogliamo essere un principio, e realmente noi diveniamo un principio di peccato, malattia e morte. Invece di desiderare un solo bene supremo, nel quale tutto e tutti siamo moralmente uniti, e tutti siamo solidali fra di noi, noi desideriamo molti beni esclusivamente per noi stessi, noi ci separiamo da tutti, in tutto noi cerchiamo il nostro, e non ci arrestiamo nemmeno in questo. Invece di avere in vista la verità intiera, nella quale tutti gli obbietti e concetti sono collegati da un vincolo interno e cosciente, il nostro spirito si arresta ai singoli obbietti, li analizza, li dissolve, non già per meglio comprendere la loro unità mediante la loro distinzione, e collegarli più fortemente nella sua conoscenza, ma unicamente per non volgere il suo sguardo verso il tutto, e frantumare l'obbietto della sua contemplazione sino all'infinito, trasformando tutto l'universo in un ammasso cadaverico di particelle infinitamente piccole, ed internamente sciolte da qualsiasi vincolo.

Infine, la nostra anima nella sua facoltà di sentire, invece di servire di appoggio e di strumento per l'attività dello spirito, invece d'incarnare nel dominio del suo sentimento il conte-

nuto del bene o della verità, dandogli la forma di bello, la nostra anima si dà in balia della cieca ed immoderata tendenza della vita carnale, nella quale non vi è una meta interiore, ma solo un termine esterno, nella morte e nella corruzione.

Invece di volgerci per via di comunione interna verso l'Essere, e dargli un abitacolo in noi, e riprodurlo in noi, divenendo una nuova immagine vivente della sua beltà, noi ci concentriamo in noi stessi, noi aguzziamo tutte le nostre forze spirituali, come se noi volessimo volgerle con le loro punte contro l'Essere, producendo unicamente dissoluzione e decomposizione.

La nostra volontà tende alla dominazione invece di tendere all'unità; il nostro spirito invece di una conoscenza dell'essere che tutto unisce si dà in balia di arbitrarii ragionamenti sovra una quantità indefinita di obbietti. Infine la nostra anima nella sua facoltà di sentire invece di una reviviscenza della materia mediante le forze spirituali, tende unicamente ad uno irragionevole godimento della materia.

Se la nostra anima serba i suoi limiti interni, ponendo la divina perfezione come obbietto e scopo della propria vita, essa non avrebbe bisogno di limitazioni esterne e godrebbe la pienezza della vera libertà ed illimitatezza. Ma, allontanandosi da Dio, essa corrompe la sua natura, si riempie di un contenuto malvaggio, acquista delle abitudini dissennate, e si lascia trascinare da una falsa illimitatezza: cioè da un'ambizione senza limiti, da raziocinii senza meta, e da concupiscenze sensuali immoderate. In vista di ciò,

prima di ristabilire la nostra anima nella sua vera situazione fra Dio e la natura, noi dobbiamo purificare questa dal male che da essa abbiamo ricevuto. La falsa illimitatezza della nostra anima dev'essere moderata e limitata dall'azione della grazia, congiunta con la nostra buona volontà. A riguardo della nostra corrotta natura, questa azione si esprime negativamente: vale a dire nell'obbligazione dell'astinenza o del digiuno nel senso più largo. Questa è la nostra prima e fondamentale obbligazione verso la nostra natura.

Dovunque si rivela l'insaziabile ed immoderata tendenza delle forze naturali, l'astinenza, o la moderazione volontaria o il digiuno sono indispensabili.

Vi è il digiuno spirituale: l'astinenza dalle azioni ambiziose o dall'egoismo, il ripudio dell'onore o della gloria umana. Questo digiuno è specialmente necessario ai personaggi che esercitano un influsso sociale. La regola è questa: « Non cercare il potere o la dominazione: se sei chiamato al potere ed alla dominazione guarda l'uno e l'altra come un servizio da rendere. Ogni qualvolta senza utilità pel prossimo ti accade di metterti in evidenza, di mostrare la tua preminenza e la tua forza, astieniti dal far questo: non dare esca al tuo amor proprio ».

Vi è il digiuno intellettuale, l'astinenza dall'attività unilaterale dello spirito, dal giuoco infuocato ed interminabile di concetti e d'immagini, da problemi privi di senso e senza scopo, e che mai non raggiungono una soluzione. Questo digiuno è specialmente necessario ai dotti, che

dimenticano la sentenza del vecchio Eraclito: *Il molto sapere non ammaestra lo spirito*. La regola di questo digiuno spirituale è la seguente: « Non cercare la scienza per la scienza, senza utilità pel prossimo e per l'opera divina. Non cercare le novità e l'originalità nei pensieri. Tutte le volte che ti capita di esprimere un'opinione che non sia congiunta col bene comune, astieniti dal far questo. Non dare un'importanza esagerata alle occupazioni scientifiche, perchè la scienza ha sempre due inevitabili limiti, nelle opinioni pregiudicate dei dotti, e nell'insufficienza del materiale scientifico. Sottometti la tua attività intellettuale alle esigenze morali. A dir breve: *Non dare nutrimento al sapere ozioso* ».

Infine, e siamo al terzo punto, il digiuno, nel vero suo senso, è un digiuno dell'anima sensitiva, cioè, un'astinenza dai godimenti sensuali, che non sono retti nè moderati dalla coscienza dell'intelletto e dalla potenza dello spirito. La forma principale e fondamentale di digiuno fisico giustamente è stata sempre l'astinenza dai cibi sanguigni, dalle carni di animali a sangue caldo, perchè questo genere di cibo direttamente si oppone alla determinazione ideale della nostra attività fisica. Il vero compito della nostra vita dei sensi, è quello di coltivare il giardino della terra, tramutare il cadavere in essere vivente, comunicare alle creature terrestri una più grande intensità e pienezza di vita, cioè *vivificarle*.

Una diretta contraddizione a questo compito consiste nel sacrificare le creature viventi, specialmente quelle la cui vita raggiunge un grado

più alto di vitalità e d'intensità, ciò che accade per gli animali a sangue caldo. Se noi non siamo ancora capaci di vivificare la natura morta, dovremmo almeno, per quanto ci è possibile, diminuire il numero dei viventi che noi immoliamo. In tal modo, il primo ufficio del digiuno fisico è rivolto non solo a limitare i nostri godimenti sensuali, ma anche a riformare le nostre relazioni dirette con la natura esterna. Noi non possiamo d'un tratto emendare queste relazioni, non possiamo totalmente sottrarci alla necessità di dar la morte per mantenere la vita: ma noi possiamo, (siamo anche obbligati a farlo) diminuire ed affievolire gradatamente questa necessità. Se questo male non può essere totalmente annientato, in ogni caso, quanto meno vi abbiamo ricorso, tanto meglio per noi, e nella misura del possibile noi siamo tenuti a ridurlo al minimo. Perciò la chiesa nella sua sapienza, senza che da noi richieda un'astinenza totale, ammette molti gradi e forme di digiuno fisico.

La regola comune del digiuno fisico è la seguente: « Non dar cibo alla tua sensualità. Fissa dei limiti a quel massacro e suicidio ai quali necessariamente conduce la caccia ai godimenti materiali; purifica e rigenera la tua propria animalità, affine di preparare te stesso alla trasformazione dell'organismo della natura ».

La preghiera, la misericordia ed il digiuno sono le tre azioni fondamentali della vita religiosa individuale, i tre fondamenti della religione per-

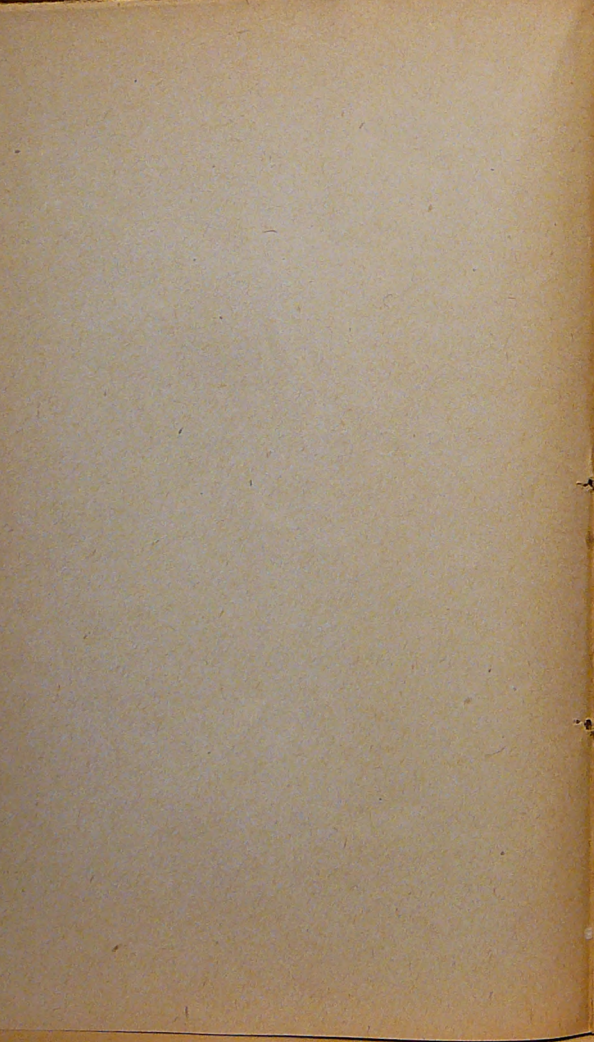
sonale. Chi non prega Dio, e non aiuta gli uomini, e mediante l'astinenza non riforma la sua natura, è alieno da qualsiasi religione, quantunque per tutto il corso della sua vita pensi, e parla e scriva di obbietti religiosi. Questi tre atti fondamentali della religione sono così vicendevolmente stretti e collegati, che l'uno non avrebbe forze senza l'altro. Se la preghiera non ci spinge alla beneficenza e non doma la nostra natura sensibile, una tale preghiera, imperfetta ed inefficace, non è una vera preghiera: vi è in essa alcun che d'interessato, di falso, di egoistico. Parimenti, quando la misericordia non presuppone la preghiera e non è accompagnata dall'astinenza, essa esprime piuttosto una debolezza di carattere che un amore reale. La vera misericordia è la suprema giustizia, e perciò deve poggiare sulla grazia più eccelsa. Infine il digiuno, intrapreso per amor proprio come esercizio pel dominio di sè stesso, o per vanità, può ringagliardire, ma non fa del bene: e parimenti, il digiuno, che è unito con la preghiera, ma non è fuso con la misericordia, rimane la vittima della quale è scritto: « lo voglio misericordia, e non sacrificio ». Nella fusione di questi tre elementi, preghiera, misericordia ed astinenza agisce l'unica grazia divina, la quale non solo ci unisce a Dio, (nella preghiera), ma ci rende simili a Dio, supremo benefattore (nella misericordia), e nella sua assoluta sufficienza a SÈ stesso (nell'astinenza).

Questi tre atti fondamentali della vita religiosa sono nello stesso tempo i doveri fondamentali dell'uomo religioso. Noi siamo obbligati sola-

mente a far ciò che è in nostro potere. Non è in nostro potere l'unirci totalmente con la Divinità, salvare il genere umano e rigenerare la natura del mondo. Perciò la religione non parla a nessuno di noi personalmente in questi termini: «Fondi il tuo essere con quello di Dio, salva il genere umano; rigenera l'universo». Ma è in nostro potere pregar Dio, aiutare il prossimo bisognoso, e riformare la propria natura mediante l'astinenza. Tutto ciò, ripetiamo, è in nostro potere, è il nostro dovere, è il dovere personale di ciascuno di noi.

Nel compimento delle tre summentovate obbligazioni religiose s'incarnano tre virtù religiose. *Prega Dio con la fede, fa del bene agli altri con l'amore, e soggioga la tua natura con la speranza della futura risurrezione.* Con ciò si esaurisce la nostra relazione con la grazia divina dentro di noi. Ma la grazia di Dio si rivela fuori di noi, nella vita del mondo e dell'umanità. Una reale separazione fra la vita interiore e l'esteriore, fra la persona individua e la collettività nel cui mezzo essa vive non può esistere: perciò noi siamo tenuti ad indagare l'essenza della rivelazione storica, e quei nuovi doveri, doveri non personali, ma sociali, che essa c'impone.

SECONDA PARTE



CAPO I.

Del cristianesimo.

1. *Tutto il mondo è in balia del maligno* (I Jo. V, 19) (1).

Il cristianesimo apparve come la buona notizia della salvezza a tutto il mondo. Perchè « tutto il mondo è in balia del maligno ». La via della salvezza da questo maligno che domina il mondo, ci fu rivelata dal Cristo col suo sacrificio e con la sua dottrina. L'umanità entrò per questa via, ma pochi vi s'inoltrano, e finora la salvezza del mondo intero resta solamente una buona notizia. E finora « il mondo è tutto in balia del maligno ». Il senso vivente del cristianesimo dapprima fu alterato dai reggitori dell'umanità e ridotto in dottrina astratta, e poscia scomparve quasi totalmente dalla coscienza dei pionieri del progresso, e si nascose nella profondità recondita dell'anima del popolo. Il senso della cristianità non può non

(1) Il principio di questo capitolo (una prolusione letta nell'università di Pietrogrado il 25 febbraio 1882) è stata stampata nella *Rivista ortodossa* (Mosca) nel 1883 col titolo seguente: *Il senso vivo del cristianesimo: commentario filosofico della dottrina del Logos secondo S. Giovanni l'Evangelista* (nota dell'editore).

essere chiaro per coloro che si sentono bene in questo mondo. Per questi la predicazione del Cristo fu una parola vuota di senso, perchè non hanno veduto quel male, pel quale il Cristo venne onde salvare il mondo da esso. Non lo hanno veduto, e non lo vedono, perchè essi stessi sono al mondo, e totalmente dominati dal male del mondo. Coloro i quali sentono il peso di questo male, e cercano la salvezza, mostrano con ciò che essi non sono di questo mondo, ma da Dio.

In verità, il mondo intiero è in balia del maligno. Il male è un fenomeno universale, perchè ogni vita nella natura s'inaugura con la lotta contro il male, si prosegue nella sofferenza e nella schiavitù, e si termina con la morte e la corruzione.

Un fatto universale è per noi una legge. La legge sovrana della natura è la lotta per l'esistenza. Tutta la vita della natura scorre in una lotta incessante fra l'essere e le forze e nelle loro aggressioni malvagie, e nelle usurpazioni di altri esseri. Ogni esistenza nel nostro universo, dal più piccolo granello di polvere sino all'uomo con tutta la sua vita della natura esprime solamente questo concetto: « Io sono, e tutto il resto è solamente per me », ed urtandosi ad altri, essa così gli parla: « Se io esisto, è impossibile che tu esista; non vi è posto per te al mio fianco ». Ed ogni essere dice la stessa cosa; ognuno attenda alla vita di tutti, e vorrebbe estirpare tutti gli altri, ed è estirpato da tutti.

La vita della natura, in quanto essa è fondata sull'egoismo, è una vita malvaggia, e la sua leg-

ge è la legge del peccato (1). Secondo questa legge il peccato inevitabilmente trae seco il suo guiderdone, e con un male ne chiama un altro. Perciò se ogni essere ostilmente agisce contro gli altri, e li espelle da sè, anche gli altri esseri si comportano da nemici verso di lui, e lo espellono da sè stessi, e suo malgrado esso è costretto di sperimentare questa ostile reazione. Un tale esperimento o sensazione è il dolore, che è la seconda forma del male nel mondo.

Come nella natura tutti peccano gli uni contro gli altri, così fatalmente gli uni soffrono dagli altri.

In virtù del suo egoismo, che lo separa da tutti gli altri esseri, ogni creatura viene a trovarsi in un *ambiente* estraneo per essa, un *ambiente* che la stringe e la soffoca, ed ostilmente invade il suo essere, e la sottomette ad innumere sofferenze. Tutta la vita dell'essere naturale consiste nella lotta con l'*ambiente* estraneo ed ostile, e nella difesa contro di esso. Ma esso non può difendersi contro gli assalti di forze estranee. Esso è solo, e gli altri sono molti e perciò devono vincere. La lotta ed opposizione fra gli uni e gli altri necessariamente termina con la rovina dell'individuo; la forza ostile finalmente distrugge il suo essere, e lo espelle dalla vita. La lotta termina con la morte e con la corruzione.

(1) In qual modo il male sia apparso nel mondo, ed il peccato sia divenuto la legge della vita universale, non è qui discusso. La corruzione della natura è per noi anzi tutto un fatto, e questo fatto è presupposto dal cristianesimo, come religione della redenzione.

E ciò è giusto. L'essere nel suo egoismo ammise che non può vivere insieme con gli altri, si escluse di per sè dagli altri, e si pose il terribile dilemma: « O io, o gli altri ». Ergendosi contro tutti, esso incita contro di sè la forza di tutti, una forza che alla fine lo schiaccia.

Tutta la vita dell'essere dominato da forze estranee, non è stata altro che una progressiva dissoluzione. Solo la morte svela chiaramente il mistero della vita, e mostra, che la vita della natura è una corruzione nascosta.

Questo è il *fiammante corso* della vita, ὁ τροχὸς τῆς γενέσεως, del quale parla l'apostolo: tale è il male universale, unico nel suo essere, e triplice nelle sue forme. Tale è l'albero della vita nella natura che si dissolve: la sua radice è il *peccato*, il suo tronco è la *malattia*, il suo frutto è la *morte*.

II. *Il senso del mondo.* (Evang. di S. Giovanni, I, 1-3).

L'essenza del male nel mondo consiste nella alienazione e discordia di tutti gli esseri, nella loro reciproca contraddizione ed incompatibilità. Ma anche in questo consiste l'essere *privo di senno* (irrazionale) del mondo. Noi chiamiamo *privo di senno* tutto ciò che non si collega e non si armonizza con gli altri, che contraddice a tutti, e non si confà con nessuno. Perciò il male e l'esser privo di senno in fondo è una sola e medesima cosa: quello stesso (vale a dire l'egoismo dell'individuo e la discordia di tutto), che internamente

(per la volontà) è male, questo stesso, all'esterno, (per l'intelletto o l'immaginazione) è irragionevolezza. Ne segue che il nostro problema pratico, il quale consiste nel rendere il nostro *ambiente* esterno penetrato dalla nostra volontà ovvero a noi obbediente, ed il nostro problema teorico, il quale consiste nel rendere questo ambiente visibile al nostro spirito, chiaro o intelligente per noi, costituiscono un solo problema. E per risolvere questo problema noi stessi dobbiamo diventare chiari e penetrabili per tutti. Senza di ciò, sarebbe solamente possibile una sommissione esterna e violenta, cattiva ed irragionevole. E se la malvaggia discordia di tutti costituisce la mancanza di senso nel mondo, il *sensu* del mondo sarebbe ad essa contrario, cioè una pace ed una concordia universale.

E questo si avvererebbe anche secondo il significato della parola, perchè il termine russo *mir*, che significa mondo, vuol dire anche pace, ed accordo. Nel significato della parola *mir* (pace) a noi si rivela il senso dello stesso mondo (*mir*). E questo senso non è una nostra esigenza arbitraria ovvero un ideale subbiettivo, ma si rivela a noi, benchè non completamente, nella realtà stessa. Quantunque a sostrato della vita del mondo trovasi la discordia e la lotta, il caos; quantunque tutti gli esseri e le forze nella loro tendenza cattiva e priva di senso si osteggino e si urtino vicendevolmente, si opprimano e si perseguitino gli uni gli altri, tuttavia, contro la loro volontà, nonostante l'universale separazione e contraddizione, il mondo sussiste, e vive come

qualche cosa di *unito* e di *compatto*. Sul fondo tenebroso della discordia e del caos la forza invisibile guida i filamenti luminosi della vita universale, e ordina in immagini armoniose gli sparsi lineamenti dell'universo. Il mondo non è un termine vuoto di senso. Vi è nel mondo un senso, e questo filtra e penetra a traverso la irragionevolezza che lo avvolge. Nonostante il suo egoismo non vi è creatura che possa mantenersi nel suo stato di separazione. Con una forza irresistibile essa è attratta e gravita verso un'altra, e solo nel *vincolo* con tutte trova il suo senso (*λόγος*, *ratio*) e la sua verità. Questo senso universale, il quale è ciò che veramente è, si rivela anzitutto nella legge della gravitazione universale, che costituisce l'unità essenziale dell'universo. In quanto l'essere reale dell'individuo si oppone a tutti gli altri ed è irragionevolezza, in tanto il suo senso si rivela come tendenza o allettamento verso un altro, e questo allettamento, nonostante la discordia universale che è inerente ad ogni individuo, collega tutti in un solo, e mostra che il senso del mondo è l'unità universale.

Le creature recedono da questo senso, quando si tengono in uno stato di separazione: ma non possono totalmente astrarre da esso, perchè esso è il senso essenziale del loro essere: esse possono solamente sforzarsi di mantenere sè stesse nello stato di separazione dalle altre. In questa tensione, esse diventano forze attive, e l'unità che costituisce il loro senso si rivela in esse come un'altra forza, come una necessità esterna, come una legge universale.

Perciò, da un lato, noi abbiamo l'egoismo, il quale si attua come violenza, e domina la vita esclusivamente per sè dando origine all'incessante discordia di tutti, al male universale, alle tenebre, al caos, alla irragionevolezza; dall'altro la non libera attuazione della forza unitiva, in virtù della quale l'individuo tende verso tutti e sotto questo aspetto, (*λόγος*, ratio) ritrova il suo senso e ragione (*λόγος*, ratio).

Questo senso, come la verità reale di tutto, è come una reazione contro l'irragionevolezza del mondo. Piantato come una forza latente nel caos universale, esso tende a manifestarsi, vuole sprigionarsi dalle tenebre materiali, lotta col principio ostile della discordia, e gradatamente lo soggioga.

Liberando dalla malvaggia potenza della discordia la sofferente natura del mondo (*l'anima del mondo*), questo senso unitivo la domina ed in varie forme da essa rinasce. Alla forza di attrazione che attrae senza distinzione tutti gli esseri gli uni verso gli altri, e nell'universo forma un solo grande organismo, tengono dietro le forze fisiche del calore, luce ed elettricità, nelle quali le parti dell'organismo cosmico sono in grado diverso accessibili le une alle altre e vicendevolmente si compenetrano. Ad esse segue anche la forza dell'affinità chimica, che muove gli elementi dell'organismo cosmico a determinate composizioni fra di essi. Poscia si rivela la forza plastica, che introduce anche le parti di diversa natura ad accoppiarsi nell'unità dell'organismo vivente, ed infine, negli stessi organismi si rivela la forza dell'istinto generatore che vince l'isolamento degli

individui. Dovunque la forza reale unitiva raggiunge e collega le false tendenze della discordia, ed anche nelle manifestazioni di un egoismo spinto al sommo grado rivela il senso opposto a questo egoismo. Questo senso è visibile anche nella mutua distruzione degli esseri, quando un essere particolare vuole assorbire gli altri, e realmente li assorbe, si nutre di essi. Se ciò non avvenisse, esso non potrebbe vivere. Ciò vuol dire, che esso non può starsene nell'isolamento. Per restarsene *questo* essere particolare, è necessario ch'esso si nutra degli altri, e una tale ma costante dipendenza dagli altri riempie tutta la sua esistenza reale: *esso vive mediante l'altro*.

La dispersa, ed irragionevole esistenza delle creature è solamente la loro falsa condizione, una condizione chimerica e transitoria: il loro vero essere consiste semplicemente nell'unione con tutti. La supremazia dell'essere appartiene non all singole parti, ma all'intero. Il primo principio assoluto è la fonte di ogni essere, è l'assoluta totalità di tutto l'essere, cioè Dio. Questa totalità del tutto, che resta in sè nella pace immutabile dell'eternità, si rivela e si manifesta nel senso unitivo del mondo, perchè questo senso è la diretta espressione o la *parola* (λογός) della Divinità, il Dio manifesto ed attivo.

Da questo senso è determinato ogni essere reale: dalla più piccola particella della creatura, che tende verso le altre particelle, sino alle forme complesse della vita animale, che assorbono come cibo altri organismi, o si uniscono con animali della stessa specie nell'atto generativo, dovunque

si rivela ed agisce il senso eterno dell'essere, la parola primitiva di Dio senza principio. Questa parola proibisce che vi sia un essere isolato e non collegato ad altri, e con catene indissolubili unisce l'uno con l'altro, ed i singoli con tutti, e forma il mondo unico dalla molteplicità caotica: « *In principio era la Parola, e la Parola era con Dio. Essa era in principio con Dio. Ogni cosa è stata fatta per mezzo di lei; e senza di lei nessuna delle cose fatte è stata fatta* ».

III. *In lui era la vita e la vita era la luce degli uomini.* (Io., I, 4).

La parola di Dio, che forma il senso del mondo, non è un'idea astratta, ma una forza reale e sostanziale (ipostatica) che abbraccia e determina in sé tutta la vita della natura. Per le esistenze individuali della natura, questa determinazione della vita universale si rivela come una forza fatale, come una legge non libera ed incosciente. Gli esseri più complessi e perfetti della natura, gli animali, non sanno niente del senso del mondo, che governa la loro vita: questo senso non è lo scopo speciale della loro vita. Esso si manifesta da sé nelle loro azioni irragionevoli, fatte malgrado la loro volontà, ed anche contro di questa: si manifesta mediante esse e non per esse. La legge del senso cosmico, la quale richiede da ogni essere la solidarietà con gli altri esseri, questa legge che mediante l'istinto del cibo, e l'istinto della procreazione dice all'essere organico: « Tu

devi strapparti al tuo isolamento e separazione dagli altri, tu devi cercare te stesso in tutti... », questa legge direttamente contraddice alla tendenza egoistica dell'essere stesso. Una tale contraddizione è sciolta praticamente nella natura con la morte dell'individuo, ma la soluzione non è punto soddisfacente.

Se il male e l'irragionevolezza della vita nel mondo consiste in ciò che ogni essere sta ed afferma sè stesso contro tutti gli altri, il senso ed il bene non possono consistere nell'affermazione di tutti contro l'essere individuo, nel sacrificio del singolo a beneficio della specie, perchè ciò sarebbe unicamente il rovescio dello stesso male, e della stessa tenebra, sarebbe solamente un altro punto di vista nella universale discordia. Ognuno vuole eliminare tutti gli altri, ciò è male e dissennatezza; ognuno però è anche eliminato da tutti gli altri, e questo ultimo fenomeno è lo stesso male di prima, e come il primo è in antitesi col senso del mondo. L'individuo è ostile a tutti gli altri, e per questo è distrutto da tutti gli altri. In questa apparente giustizia non vi è bene, non vi è verità: perchè se ciascuno corre alla rovina, non si può trovare niente di stabile nella collettività; se ciascuno è unicamente un fenomeno transitorio, e un'ombra fugace, una tale ombra, un tale fantasma sarà tutto ciò che risulta da queste fugaci parvenze.

Se l'irragionevolezza nel mondo consiste nella discordia di tutti, ed il senso, nell'unione di tutti, ne segue che necessaria sia la conservazione di tutti, cioè, la conservazione dei singoli, altrimenti

non vi sarebbe ciò che converrebbe unire. E se al contrario nella natura l'essere individuo non si conserva, ciò vuol dire, che il senso del mondo, quantunque agisca nella vita della natura, non si attua tuttavia in essa, non è totalmente vittorioso, ma solamente limita il tenebrose che è nel sostrato del mondo. Il senso lotta con esso nella vita della natura, ma non le è dato di proclamare la sua vittoria. Nella natura il particolare si unisce col tutto contro sua voglia e solo in apparenza, ma non si riconcilia con esso interiormente, perchè questo tutto, col quale la forza fatale della vita lo ricongiunge e verso il quale lo trascina, è per lui qualche cosa d'ignoto e di estraneo. L'essere non conosce il tutto, e perciò non può di per sè stesso desiderare la sua unione con esso. Il suo solo sentimento a riguardo del tutto è la paura e l'ostilità, specialmente perchè il tutto è per lui alcun che d'ignoto e di estraneo. Con crudeltà l'animale dilania la sua preda: col suo senso esso si congiunge con quella, ma esso non lo conosce questo senso, e conosce solamente la sua fame. E congiungendosi con la vita comune nell'istinto della specie, l'individuo suo malgrado e ciecamente sacrifica sè stesso per la specie, e perde sè stesso in questa.

Nell'atto sessuale, secondo il senso, l'individuo ripudia sè stesso a vantaggio della specie, afferma l'essere comune della specie, ma anche in esso ignora il significato del suo atto: esso conosce solamente il cieco allettamento verso un altro individuo e questo allettamento è per lui molto affine all'ostilità. Una involontaria congiun-

zione dell'individuo con la specie è la sua negazione e la sua ruina. Affine di non perdersi in un altro, l'essere deve unirsi con l'altro da sè (1), e perciò deve conoscere sè e l'altro. Ma nella natura non abbiamo questa conoscenza. Quantunque tutta la vita della natura sia determinata dal senso che tutto unifica, per la natura stessa questo senso è involto di oscurità. *E la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno ricevuta* (Io., 1, 5). Questo senso oscuro che forma la vita della natura, ma non è da essa conosciuto, diventa la luce della conoscenza per l'uomo: *La vita era la luce degli uomini.*

Il tutto che agisce sulla natura vivente, come una forza esterna, nell'uomo riceve la sua interiore realtà, come idea. Lo stesso uomo, che è reale in quanto è *questo* uomo, abbraccia tutto nell'idea. Il senso del mondo diventa il senso speciale dell'uomo. L'uomo in sè stesso possiede il senso, in quanto comprende tutto nell'unità, cioè comprende il senso del tutto, ed in questa umana comprensione del mondo il senso acquista la possibilità della sua completa attuazione: infatti ogni uomo con la sua coscienza personale può appropriarsi il senso del mondo, e per conseguenza, può *da sè stesso* (liberamente) congiungersi con quello, ed una tale interna e libera congiunzione dell'individuo col tutto è la vera attuazione

(1) Perchè allora l'unione diventa un'azione sua propria, il compimento e non il sacrificio della sua individualità. Colui che di sua spontanea volontà offre la sua anima, la conquista, e chi vuole serbarla per sè nel suo egoismo, la perde.

del senso del mondo. Ma finchè ciò resta una mera possibilità, finchè l'unione che unifica il tutto resta per l'uomo una semplice idea, la contraddizione della vita cosmica non è eliminata, ma prende esclusivamente una nuova forma più profonda, e da esterna diventa interna.

IV. *E la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno ricevuta.* (Io., I, 5).

Il naturale dualismo dell'essere caotico irragionevole, e della legge esterna dell'unità diventa nell'uomo un dualismo interno fra il suo proprio senso e la sua natura priva di senso. Nell'uomo il suo senso, col quale egli conosce tutto nell'unità (idea), si trova in contraddizione con la sua vita tenebrosa, nella quale, al pari degli altri esseri della natura, egli lotta pel suo essere individuale e contingente, ed a causa di questo entra in urto ed ostilità con gli altri nella lotta animale per l'esistenza. Il fondamento della vita dell'uomo naturale e dell'umanista è sempre quell'egoismo, quella cattiva e dissennata vita della natura. La luce della coscienza, l'idea dell'unità cosmica splende in questa vita di tenebre, mette solamente in evidenza le sue tenebre, ma non la penetra, e non è da esse ricevuta. *La luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno ricevuta.*

La luce del Verbo divino brillò nella notte del paganesimo primitivo, quando la forza di Dio si rivelava ai sensi umani nel fuoco e negli astri,



nell'influenza benefica del sole visibile, e nella legge della vita della specie. Con maggiore chiarezza la mente divina si rivelò allo spirito umano nelle credenze religiose dei colti popoli storici dell'antichità, specialmente degl'Indi, Greci ed Ebrei.

Nell'India l'anima umana è stata liberata prima dalla potenza delle forze esterne cosmiche, come se fosse stata resa ebbra dalla sua libertà, dalla coscienza della sua unità e del suo essere assoluto. La sua attività interna non è legata da checchessia: essa liberamente sogna, ed in questi suoi sogni tutti gl'impulsi ideali dell'umanità sono nascosti come in germe: tutte le dottrine filosofiche e religiose, la poesia e la scienza. Ma tutto questo è in uno stato di confusa indeterminatezza e mescolanza, come in un sogno; tutto si fonde e si confonde; tutto è uno, e perciò è niente. Il Buddismo disse l'ultima parola della coscienza indiana: tutto ciò che esiste e non esiste è nello stesso modo illusione e sogno. Ciò è la coscienza propria dell'anima in sè stessa, perchè in sè stessa, come pura potenza in uno stato di separazione dal principio attivo divino, che le dà il contenuto e la realtà, l'anima, in ultima analisi, è niente.

Ma libera dal contenuto materiale della vita, e nello stesso tempo conoscente sè stessa come niente in sè stessa, l'anima o dovrebbe separarsi dall'esistenza, o dovrebbe cercare un nuovo contenuto materiale. Alla prima decisione si attenne in principio la coscienza indiana ed in genere la coscienza orientale; nella seconda strada s'inoltrò

al contrario il mondo classico. Nel mondo greco romano l'anima umana appare libera, non solo dalle forze cosmiche esterne, ma anche da sè stessa, dalla sua contemplazione interiore e puramente subbiettiva, nella quale era stata sommersa presso gl'Indi. Ora di nuovo essa riceve in sè l'azione del Logos divino, non più come forza esterna, cosmica, o forza demiurgica, ma come forza puramente ideale, interiore: quì l'anima umana si studia di ritrovare il suo vero contenuto, vale a dire, l'unico ed il comune, non già nella vuota indeterminatezza del suo essere potenziale, ma nelle creazioni obbiettive che attuano la beltà e la ragione — nell'arte pura, nella filosofia scientifica, e nel governo dello stato.

La creazione di questa sfera ideale, di questo «mondo senza lagrime e senza sangue», è il grande trionfo della mente suprema, il principio attivo della vera unione dell'umanità e dell'universo. Ma questa unione è solamente nell'idea, è la rivelazione dell'idea come verità agli esseri reali, ma non è la sua attuazione fra questi ultimi. La idea divina si manifesta quì all'anima come il suo obbietto e la norma suprema, ma non penetra il fondo del suo essere, non prende possesso di essa con la sua concreta realtà. Nella scienza, nell'arte, nella pura legislazione l'anima contempla il cosmos ideale, ed in questa contemplazione cessano l'egoismo, e la lotta, cessa la dominazione del principio caotico materiale sull'anima umana. Ma l'anima non può starsene perpetuamente in contemplazione: essa vive nella realtà di fatto, e la sua vita rimane al di fuori della

sfera ideale, non è usurpata da questa: l'idea sussiste per l'anima, ma non s'infiltra nella sua attività. Con la rivelazione del mondo ideale, per l'uomo si manifestano due ordini di esistenze; l'esistenza fisica materiale (*ἡ γένεσις*), non necessaria o cattiva, la cui radice è la corrotta volontà personale — ed il mondo indistinto delle idee pure (*τὸ ὄντως ὄν*), il dominio del vero e del perfetto. Ma queste due sfere nel concetto classico del mondo restano in antitesi l'una contro l'altra, e non trovano quì la loro conciliazione. Il mondo dell'idea, il *cosmos* ideale, che forma la verità di questa concezione del mondo nella sua più alta espressione, nel platonismo, presenta l'essere come assolutamente immutabile; esso rimane nell'inconcussa pace dell'eternità, altamente al di sopra del mondo dei fenomeni materiali, specchiandosi in questo mondo come il sole in torbido torrente, ma lasciandolo senza cambiamenti, senza purificarlo e senza rischiararlo. E dall'uomo questa concezione del mondo chiede solamente che esso esca da lui, ch'esso si aderga da questo torbido torrente verso la luce del sole ideale, affine di liberarsi dai ceppi dell'essere corporeo come da una prigione o da una tomba.

In tal modo, il dualismo e l'antitesi del mondo ideale e del mondo materiale, della verità o del fatto, rimane quì insoluta: non vi è conciliazione. Se il veramente essere si manifesta allo spirito che lo contempla solamente come il mondo dell'idea, ne segue che la vita personale dell'uomo, il campo della sua volontà e attività resti fuori della verità, nella cerchia del falso essere mate-

riale. Ma in tale circostanza l'uomo non può in verità e assolutamente uscire da questo mondo falso, perchè ciò significherebbe uscire da sè stesso, dalla sua propria anima, la quale vive e soffre in questo mondo. La sfera ideale con tutta la sua ricchezza può solamente come obbietto di contemplazione strappare l'uomo alla sua volontà perversa e sofferente, ma non può distruggerla. Questa volontà perversa e sofferente è un fatto fondamentale che non può essere tolta dalla coscienza indiana, a tenor della quale esso è un'illusione (perchè si rivela come illusione solamente per la coscienza, e per la vita resta un fatto come per l'innanzi); nè può essere tolto dalla necessità per l'uomo di elevarsi da questo fatto nella regione della contemplazione ideale, perchè in ogni caso da questa regione esso è costretto di ritornare alla sua vita perversa.

In tre modi il principio divino può essere sperimentato dal principio umano che si separa da esso e si consolida nella volontà perversa: esso può sentirsi come un certo che di *schiacciante* per quel principio; esso può tuttavia soffocare solamente le manifestazioni della volontà perversa, non già la volontà stessa, che come forza interna, subbiettiva non può essere annientata da nessuna azione esterna. Per tal ragione, l'esterna ricezione del Verbo Divino da parte dell'uomo, che noi troviamo nella religione naturale, si rivela insufficiente, non rispondente ai fini dell'unione interiore dell'umanità con la divinità. Il culto della religione naturale limita l'auto-affermazione del principio umano, forza questo a sottomettersi

suo malgrado alle forze supreme che agiscono nella natura, lo costringe ad offrire vittime a quelle forze, ma la radice della sua vita, la volontà perversa, che fa insorgere in lui il principio materiale, non è scossa, come se fosse alcun che di estraneo e d'inaccessibile a queste deità esterne naturali.

Più vicini allo scopo, ma del pari insufficiente è da riconoscersi la seconda specie di mutua influenza fra il principio divino e l'uomo, cioè una influenza ideale o *illuminatrice*.

La possibilità di questa influenza dipende da ciò che l'anima umana è qualche cosa di superiore ad una data condizione di fatto. Se in questa ultima, essa è un principio irrazionale come una forza cieca di auto-affermazione, in potenza tuttavia essa è un principio ragionevole, una tendenza verso l'unità interna con tutti. E se nella forma di un'azione che violenta (nella religione naturale), il Verbo divino si comporta a riguardo del principio irrazionale dell'anima come forza verso forza, eccitando la potenza della ragione nell'uomo, il verbo può agire in essa come ragione o verbo interiore: e specialmente può strappare l'anima dalla sua attività di fatto, rendere questa ultima oggetto e manifestare ad essa l'illusione della sua vita materiale, la perversità della sua volontà naturale, facendole balenare la verità dell'altro essere che corrisponde alla ragione. Una tale azione ideale del verbo divino noi la scopriamo di preferenza presso i popoli colti del mondo antico nel periodo del più alto fastigio della loro coltura.

Ma questa azione, benchè interna, è incompleta, unilaterale.

Aver coscienza del nulla di questa attività di fatto come obbietto della contemplazione non significa rendere questa nulla nell'essere, non significa a dir vero eliminarla. Finchè la verità unicamente come idea si oppone alla volontà personale e alla vita sommersa nell'iniquità, la vita rimane nella sua essenza immutata; un'idea astratta non può dominarla, perchè la volontà vivente personale, quantunque perversa, è sempre una forza attiva, mentre l'idea, che non è incarnata in forze viventi personali, si manifesta solamente come ombra luminosa.

Per conseguenza affinchè il principio divino realmente domini la volontà perversa e la vita dell'uomo, è indispensabile ch'esso si riveli per l'anima come una forza vivente personale, la quale sia atta a penetrare nell'anima ed a dominarla: è necessario che il Verbo Divino non influisca solo esteriormente, ma rinasca nell'anima stessa, non solamente per limitarla ed illuminarla, ma anche per rigenerarla. E poichè l'anima nell'umanità naturale si rivela attiva semplicemente nella molteplicità delle anime individuali, ne segue che l'unione reale del principio divino con l'anima debba rivestire una forma individuale e personale, cioè il Verbo divino debba rinascere come uomo reale individuale. Come nel mondo fisico il principio divino dell'unificazione si rivela anzitutto nella forza di gravitazione, che con cieca attrazione congiunge i corpi, e poi nella forza della luce che rivela le loro mutue qualità, e fi-

nalmente nella forza della vita organica nella quale il principio organizzatore penetra la materia, e dopo una lunga serie di evoluzioni dà origine all'organismo fisico perfetto dell'uomo; nello stesso modo nel processo storico che tien dietro a quelli già accennati il principio divino, prima con la forza della gravitazione universale, congiunge le separate esistenze umane nell'unità di specie, e dopo le illumina con la luce ideale della ragione, ed infine penetrando internamente l'anima stessa, e congiungendosi con essa organicamente, concretamente, rinasce come un nuovo uomo spirituale. E come nel mondo fisico una lunga serie di organismi imperfetti ma tutti forme viventi organiche precedè l'apparizione del perfetto organismo umano, così nella storia la nascita dell'uomo spirituale perfetto è stata preceduta da una serie d'imperfette, ma tuttavia viventi e personali rivelazioni del principio divino nell'anima umana. Queste viventi rivelazioni del Dio vivente sono consegnate nei libri sacri del popolo giudaico.

Ogni manifestazione del principio divino, ogni teofania, è determinata dalla qualità dell'*ambiente*, che la riceve, e nella storia prima di tutto dalla qualità del carattere nazionale, dalla caratteristica del popolo nelle cui file ha luogo una data manifestazione della Divinità. Se il principio divino si rivelò allo spirito indiano come Nirvana, ai Greci come idea e cosmos ideale; parimenti come persona, come subbietto vivente, come *io*, esso dovè manifestarsi agli ebrei, perchè il loro carattere nazionale consiste specialmente nel pre-

dominio del principio personale subbiiettivo. Questo carattere si rivela in tutta la vita storica degli Ebrei, in tutto ciò che è stato fatto e si fa da questo popolo. Per esempio sotto l'aspetto della forma poetica noi vediamo che gli ebrei diedero qualche cosa di proprio solamente in quel genere che offre di preferenza l'elemento subbiiettivo e personale della poesia: essi ci offrono il lirismo sublime dei salmi, il sontuoso idillio del Cantico dei Cantici. Ma non riuscirono a comporre nè una vera epopea, nè un dramma, come noi ne troviamo presso gl'Indi ed i Greci, e ciò si osserva non solo nel periodo della loro esistenza storica indipendente, ma anche nell'età moderna. È rimarchevole eziandio che gli ebrei si distinguono nella musica, vale a dire in quell'arte che prevalentemente esprime gl'interni subbiettivi movimenti dell'anima, e non produssero quasi niente di grande nelle arti plastiche. Nel campo della filosofia, anche nel periodo di fiorimento intellettuale, gli Ebrei non si spinsero più oltre della didattica morale, cioè di quel campo nel quale l'interesse pratico della personalità morale predomina sulla contemplazione obbiettiva e la meditazione dello spirito. Conformemente a ciò, nella religione, gli Ebrei pienamente concepirono Dio come persona, come subbietto, come *io* esistente; essi non poterono fermarsi alla concezione della Divinità come forza e come idea impersonale.

Questo carattere, l'affermazione dell'elemento subbiiettivo in tutto, può essere per chi lo ha, un male gravissimo, o un bene eccelso. Perchè se la

forza della personalità, che si afferma nella sua separazione, è male e radice del male; la stessa forza, col sottomettersi al principio supremo, lo stesso fuoco, col lasciarsi penetrare dalla luce divina diventa la forza dell'amore che tutto abbraccia nel mondo. Senza la forza della personalità che afferma se stessa, senza la forza dell'egoismo, lo stesso bene nell'uomo ci appare debole o freddo, si rivela solamente come un'idea astratta. Ogni attivo carattere morale presuppone la forza del male già soggiacente, presuppone l'egoismo già vinto.

Come nel mondo fisico una data forza per manifestarsi attivamente e diventare energia, esige la distruzione o la trasformazione nel suo essere di una corrispondente quantità di energie preesistenti (in altra forma), (p. es. la luce si origina dal calore, il calore dal movimento meccanico, ecc.); parimenti nel mondo morale dell'uomo che cade nell'ordine della natura, la potenza del bene rinchiusa nella sua anima può realmente manifestarsi esaurendo o trasformando in sè una reale energia preesistente nell'anima. Ed una tale energia nell'uomo naturale è l'energia della volontà che afferma sè stessa, l'energia del male, la quale deve mutarsi in uno stato di potenza, affinchè la nuova potenza del bene possa a sua volta dalla potenza passare all'atto. L'essenza del bene ci è data dall'azione divina, ma l'energia della sua manifestazione nell'uomo può aversi unicamente mediante la trasformazione della volontà personale che afferma sè stessa, di una volontà già doma e trasformantesi in uno stato di forza potenziale. In

tal guisa nell'uomo santificato, la grazia attuale presuppone il male potenziale: egli è perciò così grande nella sua santità perchè potrebbe essere grande nel male: egli ha infranta la forza del male, sottomessa questa al principio supremo in modo da renderla il fondamento e la *portatrice* del bene. Perciò il popolo ebraico, che rivela in sè i lati peggiori della natura umana, il popolo indurito, dal cuore di pietra, è nello stesso tempo il popolo dei santi e dei profeti di Dio, il popolo nel quale dovea nascere il nuovo uomo spirituale.

Tutto il Vecchio Testamento ci offre la storia delle relazioni personali del Dio che si rivela (Logos o Iehova) coi rappresentanti del popolo giudaico, coi suoi patriarchi, re e profeti. In queste relazioni personali che formano la religione del Vecchio Testamento, si osserva il susseguirsi di tre gradazioni. I primi mediatori fra il popolo ebraico ed il suo Dio, gli antichi patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe credono nel Dio personale e personalmente vivono di questa fede. I susseguenti rappresentanti del giudaismo, Mosè che vede Dio; Davide, l'uomo secondo il cuore di Iehova, e Salomone, il fondatore del grande tempio, avendo ricevuto le rivelazioni sensibili del Dio personale, si sforzano di applicare il significato di queste rivelazioni nella vita sociale e nel culto religioso del loro popolo. Nella loro persona Iehova conchiude un patto esterno o un trattato con Israele, come si pratica tra persona e persona. L'ultima serie di rappresentanti del giudaismo, i profeti, conscii dell'insufficienza di questa alleanza esterna, presentano e prenunziano un'altra unione interna della divinità con l'anima umana

nella persona del Messia, figlio di Davide e figlio di Dio, e questo Messia essi presentano e preannunziano non solamente come il più elevato rappresentante del giudaismo, ma anche come *il segno dei Pagani*, come il rappresentante ed il capo di tutta l'umanità rinata.

Se in tal modo l'ambiente dell'Incarnazione del principio divino è stato determinato dal carattere nazionale degli Ebrei, il suo tempo necessariamente dovea dipendere dalla marcia generale della storia. Quando la rivelazione ideale del Verbo nel mondo greco-romano si esaurì e si rivelò insufficiente per l'anima vivente; quando l'uomo, nonostante le immense e sino allora non mai viste ricchezze della coltura, si trovò solo nel mondo deserto e povero, quando dappertutto sorse il dubbio a riguardo della verità, e il disgusto della vita, e gli uomini migliori dalla disperazione furono spinti al suicidio; quando, d'altra parte, e specialmente in seguito alla convinzione che i principî ideali allora dominanti erano radicalmente insufficienti, si manifestò la consapevolezza di questo fatto che le idee erano generalmente insufficienti a lottare col male nella vita; si rivelò l'esigenza di questo fatto che la verità fosse incarnata in una forza personale vivente, e quando la verità esterna, la verità degli uomini e degli Stati, realmente si accentrò in una sola persona vivente, nella persona di un uomo divinizzato, del cesare romano, allora la verità divina, una verità preconizzata dalle rivelazioni del Vecchio Testamento ai Patriarchi ed ai profeti d'Israele, si rivelò nella persona vivente di Gesù Cristo, il Dio incarnato.

V. *La rivelazione del Verbo Universale* (Logos) nel Cristo. (Io., I, 14; Ep. Io., c. IV).

Il senso del mondo, nel quale è anche la verità di Dio, è l'interna unione di ciascuno con tutti. Sotto la forma di forza personale vivente, questa unità è amore. Come in virtù della forza della legge esterna il senso dell'universo soggioga e lega la forza delle tenebre nell'uomo; come con la luce della sua verità esso manifesta e condanna le tenebre di questa vita, illuminando la coscienza umana; così con la potenza infinita dell'amore lo stesso senso penetra quelle tenebre, prende possesso dell'essenza intima dell'uomo, rigenera la sua natura, e realmente in essa s'incarna. *E la parola si fece carne e abitò fra noi.*

Quando sulla terra, dopo molte migliaia di anni di lotte cosmiche fra gli elementi, nelle quali il senso dell'universo si manifestò semplicemente come forza fatale della legge esterna, apparve il primo essere ragionevole, ebbe luogo una nuova rivelazione, la rivelazione del senso dell'universo come *idea*, nella coscienza. Quando poi dopo migliaia di anni di storia umana apparve il primo uomo spirituale, nel quale la vita naturale della carne fu non solo illuminata dal senso divino della vita del mondo, ma anche santificata da esso come spirito (1) di amore, fuvvi allora una nuova

(1) «Lo Spirito Santo verrà su di te, e la potenza dell'Altissimo ti coprirà dell'ombra sua: e perciò appunto il Santo Bambino che ha da nascere, sarà chiamato Figliuolo di Dio». Luc. I, 35.

rivelazione dello stesso senso come forza viva personale, atta ad attrarre a sè e ad appropriarsi la forza vivente della materia. Se il primo uomo naturale era l'immagine e la somiglianza di Dio, il nuovo uomo spirituale è vero Dio, perchè in lui una creatura di Dio che forma il vero senso di ogni essere, per la prima volta apparve nel mondo da per sè, e si mostrò al mondo ciò ch'essa è in un modo assoluto. Perchè Dio in sè e per sè non è nè una legge fatale, che gravita sulla vita naturale della materia, nè la ragione, che solamente rischiarava le tenebre di questa vita e nella sua luce mostra la falsità e il male di quella. Dio è al disopra di ciò ed è atto a far più di ciò, e il Cristo lo mostrò coi fatti, mostrò che Dio è amore, o personalità assoluta.

L'incarnazione del Logos divino nella persona di Gesù Cristo è l'apparizione del nuovo uomo spirituale, del secondo Adamo.

Come sotto il nome del primo Adamo, l'Adamo naturale, non s'intende solamente un individuo distinto fra gli altri individui, ma una personalità che unifica tutte le altre, che rinchiude in sè tutta l'umanità naturale; così il secondo Adamo non è solamente questo essere individuale, ma insieme con questo un essere universale, il quale abbraccia in sè tutta l'umanità spirituale rigenerata. Nella sfera dell'essere eterno divino, il Cristo è l'eterno centro spirituale dell'organismo universale. Ma perchè questo organismo, o l'umanità universale, ingolfandosi nel torrente dei fenomeni, viene sottomesso alla legge dell'essere esterno, e col lavoro e la sofferenza deve nel tempo ristabilire

bilire quello che è stato da lui lasciato nell'eternità, cioè la sua unione intima con Dio e con la natura, ne segue che il Cristo come principio attivo di questa unità, pel reale ristabilimento di essa dovè discendere nello stesso torrente di fenomeni, dovè sottomettersi alla legge dell'essere esterno, e da centro di eternità divenire centro della storia, manifestarsi in un dato momento, nella pienezza dei tempi. Questo spirito di scissione e di ostilità, che eternamente è impotente contro Dio, e dallo inizio dei tempi esercitò violenza sull'uomo, nella età di mezzo fu a sua volta soggiogato dal Figlio di Dio e dal Figlio dell'umanità, come il primogenito di ogni creatura, affinchè alla fine del mondo sia espulso da tutta la creazione. Questo è il significato essenziale dell'Incarnazione.

Prima di parlare dell'opera del Cristo, pel quale si compì l'Incarnazione, fa mestieri rispondere a due quesiti: 1) al quesito della possibilità dell'Incarnazione, vale a dire dell'unione reale della divinità con l'umanità; 2) al quesito del modo di questa Incarnazione.

Per quel che riguarda il primo quesito, l'Incarnazione certamente sarebbe impossibile se noi considerassimo Dio solamente come un essere separato, che dimori in qualche parte fuori del mondo e dell'uomo. Sotto un tale aspetto (deismo) la Incarnazione della divinità sarebbe una diretta violazione della legge logica dell'identità, cioè un evento assolutamente inimmaginabile. Parimenti impossibile sarebbe l'Incarnazione sotto un altro punto di vista (panteismo), secondo il quale Dio sarebbe solamente la sostanza universale dei fatti

cosmici, un *tutto* universale, e l'uomo semplicemente uno dei suoi fenomeni. Secondo questo aspetto, l'incarnazione si opporrebbe all'assioma che il tutto o la totalità non può essere uguale a una delle sue parti. Dio non potrebbe assolutamente essere uomo, come all'acqua di tutto l'oceano non è possibile, essendo tutta l'acqua, di divenire nello stesso tempo una delle gocce di questo oceano. Ma è egli necessario comprendere Dio o solamente come un essere separato, o solamente come la comune sostanza dei fenomeni cosmici? Al contrario, il concetto stesso di Dio, come essere integrale o perfetto (assoluto) elimina le due determinazioni unilaterali ed apre la via ad una terza determinazione, a tenor della quale il mondo come un complesso di limitazioni, rimanendo fuori di Dio (in questi suoi limiti), come esistente, è nello stesso tempo essenzialmente collegato a Dio, con la sua vita interna o con l'anima. Questo vincolo consiste in ciò che ogni essere, affermando sè stesso nei suoi limiti, *come tale, fuori di Dio*, nello stesso tempo non è soddisfatto di questa sua limitazione, tende ad essere tutto, cioè tende alla unione intima con Dio: conforme a ciò, secondo la nostra opinione, Dio, essendo per sè stesso trascendentale (cioè rimanendo fuori dei limiti del mondo), pure riguardo al mondo ci appare come una forza creatrice attiva, che vuole comunicare all'anima del mondo ciò ch'essa cerca, o verso cui tende, cioè la pienezza dell'essere nella forma del *tutto-unità*, che vuole unirsi con l'anima, e produrre da essa la viva immagine della Divinità. In tal modo già si determina il processo cosmico

nella natura materiale, processo che si chiude con la nascita dell'uomo naturale, ed anche il processo storico che tien dietro al primo, e prepara la nascita dell'uomo spirituale. Ne segue che questo ultimo, cioè l'Incarnazione di Dio, non è alcun che di estraneo all'ordine comune del creato, ma al contrario esso è intimamente collegato con tutta la storia del mondo e dell'umanità, è alcun che di preparato da questa storia, e di logicamente da essa derivato. In Gesù s'incarna non il lato transcendente dell'umanità, non la pienezza assoluta dell'essere in sè rinchiuso (il che sarebbe impossibile), ma s'incarna il Dio-Verbo, cioè, il principio che si espande esternamente, che agisce all'intorno nella sfera dell'essere, e la sua personale incarnazione nell'uomo individuale è semplicemente l'ultimo anello di una lunga serie di altre attuazioni fisiche e storiche. Questa manifestazione di Dio nella carne umana è solamente una più completa e perfetta teofania, nella serie di altre teofanie incomplete, preparatorie e trasformatrici.

Sotto questo aspetto l'apparizione dell'uomo spirituale, la nascita del secondo Adamo non è meno incomprendibile che l'apparizione dell'uomo naturale sulla terra, la nascita del primo Adamo. E l'uno e l'altro evento sono alcun che di nuovo, alcun che d'inaudito nella vita del mondo, e l'uno e l'altro in questo senso appaiono come un miracolo; ma quell'evento nuovo ed inaudito preparato da tutto ciò che lo aveva preceduto, costituì quello che tutta la vita primitiva desiderava e verso la quale tendeva ed andava: verso l'uomo tendeva e gravitava tutta la natura, verso il Dio-uomo

si orientava tutta la storia dell'umanità. In ogni caso, quando si parla della possibilità o impossibilità dell'incarnazione della divinità, la cosa più importante consiste nel modo con cui si concepisce e la divinità e l'umanità: e nel concetto della divinità e dell'umanità che noi abbiamo esposto, la incarnazione della divinità non solamente è possibile, ma essenzialmente entra nel disegno generale della creazione dell'universo. Ma se il fatto dell'incarnazione, cioè dell'unione personale di Dio con l'uomo, trova il suo fondamento nel concetto generale del processo cosmico e nell'ordine dell'azione divina, con ciò non è risolto il problema del modo di detta unione, cioè il problema delle relazioni e mutua azione del principio divino, e del principio naturale umano nella persona del Dio-uomo, o il problema di ciò che è l'uomo spirituale, il secondo Adamo.

Generalmente nell'uomo noi troviamo una tal quale unione della divinità con la natura materiale, il che presuppone in lui tre elementi essenziali: il divino, il materiale, e l'elemento che unisce i due precedenti, l'elemento propriamente umano. L'unione di questi tre elementi forma l'uomo reale, presso il quale il principio propriamente umano è la ragione, cioè la relazione fra i due altri. Se questa relazione consiste nella diretta ed immediata sommissione del principio naturale al divino, noi abbiamo l'uomo primitivo, il primo Adamo, il prototipo dell'umanità, non ancora separata dall'unità eterna della vita divina, ed in essa rinchiuso: qui il principio naturale umano è contenuto come un germe, *potentia*, nella realtà

dell'essere divino. Questa possibilità è nella stesso tempo una possibilità di *peccato*: l'uomo primitivo *suo malgrado* sottomesso alla divinità, *liberamente* può sottrarsi a questa sommissione. Allora egli diventa un uomo naturale o esteriore, presso il quale la realtà appartiene al suo principio materiale: esso scopre sè stesso come un fatto o un fenomeno della natura, ed il principio divino in sè unicamente come la potenza di un altro essere. La terza possibile relazione esiste quando la Divinità e la natura hanno insieme una realtà nell'uomo, e la sua propria vita umana consiste nel reale accordo del principio naturale col divino, o nella libera sommissione del primo al secondo. Una tale relazione costituisce l'uomo spirituale. Da questo concetto generale dell'uomo spirituale, segue: primo, affinchè l'accordo del principio divino col naturale sia una realtà nell'uomo stesso, è indispensabile ch'esso si compia in un'unica persona, altrimenti noi avremmo solamente una reale o ideale corrispondenza di azione fra Dio e l'uomo naturale, ma non vi sarebbe il nuovo uomo spirituale. Affinchè abbia luogo una reale unione fra Dio e la natura, è necessaria una *persona* nella quale una tale unione si compia. Secondo, affinchè questa unione sia l'unione reale di due principii è necessaria la presenza reale di questi due principii; è necessario che questa personalità sia un Dio reale e un uomo naturale reale, cioè due nature sono indispensabili. Terzo, affinchè lo accordo delle due nature nella personalità divino-umana sia una libera azione spirituale, e non un fatto esterno, è necessario che ad essa partecipi

l'umana volontà, distinta dalla divina, e mediante il ripudio di una possibile contraddizione alla volontà divina liberamente ad essa sottomessa, e conducente la natura umana alla piena intima concordia con la divina. In tal modo, il concetto dell'uomo spirituale presuppone una personalità divino-umana, che in sè unisca le due nature, e possenga due volontà (1).

La primitiva ed immediata unione dei due principii nell'uomo, l'unità rappresentata dal primo Adamo nello stato paradisiaco della sua innocenza, e corrotta dalla sua caduta nel peccato, non potè più essere semplicemente ristabilita. La nuova unità non può più essere immediata, innocente: essa dev'essere raggiunta; essa può essere solamente il risultato di un atto libero, di un atto eroico, di un duplice atto eroico, cioè di una rinunzia di Dio a sè stesso e dell'uomo a sè stesso: perche per la vera unione o concordia di due principii è necessaria una libera partecipazione e azione di entrambi. Dalla reciproca azione del principio divino e del principio umano è determinata tutta la vita del mondo e dell'umanità, e tutto l'andamento di questa vita consiste nel progressivo riavvicinamento e mutua compenetrazione di questi due principii, prima lontani l'uno dal-

(1) Questa conclusione, sgorgante dal nostro concetto dell'uomo spirituale o del secondo Adamo, è assolutamente identica con le definizioni dommatiche dei concilli ecumenici del V-VII secolo, elaborate contro le eresie nestoriana, monofisita, e monotelita, ognuna delle quali presenta una contraddizione diretta a ciascuna delle tre condizioni logiche essenziali per la vera idea del Cristo.

l'altro e vicendevolmente estranei, poscia resi sempre più vicini, e più profondamente compenetrantisi l'un l'altro, finchè nel Cristo la natura appare come anima dell'uomo, pronta alla completa rinunziá di sè stessa, e Dio, come spirito di amore e di misericordia, comunicante a questa anima tutta la pienezza della vita divina non nella forza che congiunge, e nella ragione che solamente illumina, ma nella grazia che rigenera. Quì noi abbiamo la reale personalità divino-umana capace di compiere il doppio sacrificio della propria rinunzia divino-umana. Un tale ripudio di sè stesso ci è già offerto in un certo qual grado in tutto il processo cosmico e storico: perchè quì da un lato il Logos divino con la liberazione della sua divina volontà o dell'amore rinunzia alla manifestazione della sua divina dignità (gloria divina), abbandona la pace dell'eternità, entra in lotta col cattivo principio, e si sottomette a tutti i torbidi del processo cosmico, apparendo nelle catene dell'essere esterno, nei limiti dello spazio e del tempo: poscia appare all'umanità naturale, agendo su di essa nelle diverse forme terminali della vita cosmica, che anzichè manifestare, più nascondono il vero essere di Dio; d'altro lato, la natura del mondo e dell'uomo nel loro costante esaurimento e slancio verso nuove e nuove riproduzioni delle immagini divine, incessantemente si rinnegano nelle loro determinate forme attuali.

Ma quì (vale a dire nel processo cosmico e storico) questo ripudio del proprio io da entrambe le parti non è alcun che di perfetto, perchè

per la Divinità i limiti delle teofanie storiche e cosmiche sono limiti esterni, che determinano le sue manifestazioni per un altro (per la natura e l'umanità), ma in nessun modo toccano il suo interno conoscimento di sè stesso (1).

D'altra parte e la natura e l'umanità naturale nel loro incessante progresso rinunziano a sè stesse non già con atto libero, ma unicamente per attrazione istintiva. Nella personalità divino-umana, il principio divino, specialmente pel fatto che si riferisce ad un altro non già in virtù di una esterna azione, che mette dei limiti ad un altro senza cambiamento per lui stesso, ma in virtù di una auto-limitazione interna che dà ad un altro un posto in lui stesso, una tale interna unione con gli altri è realmente una rinunzia del principio divino a sè stesso: quì esso realmente discende, annienta sè stesso, prende in sè la forma di uno schiavo. Il principio divino in questo caso non si nasconde per l'uomo solamente mediante i limiti della coscienza umana, come ciò avveniva nelle precedenti teofanie imperfette, ma riceve esso stesso questi limiti: e ciò non già perchè esso totalmente entri in questi limiti della coscienza naturale, il che è impossibile, ma per-

(1) Affine di chiarir ciò con un paragone dedotto dal mondo della natura, — l'uomo come un essere relativamente elevato, agendo su qualsiasi animale di grado inferiore, non può manifestarsi a lui in tutta la pienezza della sua vita umana: ma quelle forme limitate, con le quali per es. il cane accoglie l'apparire del suo padrone, appartengono solamente allo spirito dell'animale, ed assolutamente non limitano nè cambiano l'essere proprio dell'uomo da esso accolto.

chè esso senta attualmente questi limiti come suoi in un dato momento, e questa auto-limitazione della divinità nel Cristo libera la sua umanità, permette alla sua libertà naturale di strapparsi liberamente a sè stessa in favore del principio divino, non già come forza esterna (una tale rinuncia a sè stesso non sarebbe libera) ma come bene interno, ed in tal modo conseguire realmente questo bene. Il Cristo, come Dio, liberamente si sottrae alla gloria di Dio, ed appunto per questo, riceve la possibilità di raggiungere la gloria di Dio.

Nella via di questo conseguimento, la natura umana e la volontà del Redentore inevitabilmente s'incontrano con la tentazione del male. La personalità divino-umana presenta una duplice coscienza: la coscienza dei limiti dell'esistenza naturale, e la coscienza della sua essenza e forza divina. Il Dio-uomo può sottostare ad una tentazione esterna, rendere la sua potenza divina uno strumento pei fini che sgorgano da questa limitazione.

Primo, per l'essere soggetto alle condizioni dell'esistenza materiale, si offre la tentazione di fare del bene materiale il suo scopo, e la sua forza divina lo strumento per conseguirlo.

« Se sei il Figliuol di Dio, di che coteste pietre divengan pani » (Math. IV, 36). In questo passo, la natura divina: « Tu sei il Figlio di Dio » e la manifestazione di questa natura, il termine di deve servire di strumento per l'appagamento di materiali bisogni. In risposta a questa tentazione il Cristo afferma che il Verbo Divino non è lo strumento della vita materiale, ma la sorgente

della vera vita per l'uomo: « *L'uomo non vive soltanto di pane, ma d'ogni parola ch' esce dalla bocca di Dio* ». (Matth., IV, 4). Sormontando questa tentazione della carne, il Figlio dell'uomo riceve il predominio sovra qualsiasi carne.

Secondo, libero dalle sensazioni della carne, il Dio-uomo è esposto ad una nuova tentazione, a quella di trasformare la sua potenza divina in auto-affermazione della sua personalità umana; egli è esposto a cadere nel peccato dello spirito, la presunzione: « *Se sei il Figliuolo di Dio, gettati giù, poichè sta scritto: Egli darà ordine ai suoi angeli di vegliare su te; ed essi ti leveranno in alto sulle loro mani, onde non avvenga che tu urti col piede in qualche pietra* ». (Matth. IV, 6) (1). Avendo vinto il peccato dello spirito, il Figlio dell'uomo riceve il potere sugli spiriti.

E quì ci si presenta la terza, l'ultima e la più forte di tutte le tentazioni. La schiavitù della carne e la presunzione dello spirito sono eliminate. La volontà umana trovasi in uno stato di morale elevazione, e conosce sè stessa come superiore alle altre creature: in nome di questa sua morale altezza, l'uomo può volere il dominio sul

(1) Queste parole alle volte sono intese come se il Cristo così parlasse al tentatore: « Non tentarmi, poichè io sono il Signore Dio tuo ». Ma ciò non avrebbe senso, perchè il Cristo è soggetto alla tentazione non già come Dio, ma come uomo. In realtà la seconda replica del Cristo assolutamente come la prima offre una risposta diretta a ciò che è proposto dal tentatore. Con un atto di temerità egli si propone di tentare Dio, e contro la seconda e contro la prima proposta, il Cristo rinvia alla Scrittura Santa, e nel nostro caso a quel passo il quale proibisce di tentare Dio.

mondo, affine di condurre il mondo alla perfezione: ma il mondo è in balia del maligno, o liberamente non si sottomette alla precellenza morale. Perciò fa d'uopo ridurlo in soggezione, fa d'uopo usare la sua divina potenza come violenza per la somministrazione del mondo. Ma un tale uso della forza illegale per fini del bene sarebbe lo stesso che riconoscere che il ben di per sè non ha forza; che il male è più forte del bene, e ciò sarebbe un atto di omaggio a quel principio del male, il quale domina il mondo: «Gli mostrò tutti i regni del mondo ed il loro splendore e gli disse: Io ti darò tutte queste cose, se, prostrandoti quì, tu mi adori » (Matth., IV, 9). Quì per la volontà umana si offre direttamente un torturante problema: « A che cosa credi, ed a chi tu devi servire, all'invisibile forza di Dio, o alla forza del male, che chiaramente domina il mondo? » E la volontà umana del Cristo, che ha vinto la tentazione della speciosa ambizione, liberamente si sottomette al vero bene, e ripudia qualsiasi accordo col male che domina nel mondo: « *Allora Gesù gli disse: Va, Satana, poichè sta scritto: « Adora il Signore Iddio tuo, e a lui solo rendi il tuo culto »* (Matth., IV, 10). Avendo vinto il peccato dello spirito, il figlio dell'uomo riceve la potestà suprema nel regno dello spirito: togliendosi alla sua sommissione alla forza della terra, ed allo scopo di dominazione terrena, egli ottenne il servizio delle forze celesti: « *E gli angeli vennero a Lui e si misero a servirlo* » (Matth., IV, 11).

Domata in tal modo la tentazione del principio del male, che inclinava la volontà umana del

Cristo ad affermare sè stessa, il Cristo rivela l'intima consonanza fra questa volontà umana e la volontà divina, divinizzando la sua umanità in seguito all'incarnazione della divinità. Ma con questo non si esaurisce l'eroismo del Cristo. Essendo uomo completo, il Cristo ha in sè non il solo puramente umano elemento, (la volontà ragionevole), ma il materiale elemento della natura; egli non solo si *umanizza* (diventa uomo), ma s'*incarna* (diventa carne): *σάρξ ἐγένετο*. L'eroismo spirituale, l'interna vittoria sulla tentazione, deve essere completata dall'eroismo della carne, cioè dell'anima sensitiva, mediante le sofferenze e la morte, perchè nel Vangelo, dopo il racconto della tentazione nel deserto, è detto che il diavolo si allontanò da lui *fino ad altra occasione* (Luc., IV, 13). Il principio del male, internamente vinto dalla rinuncia a sè stesso della volontà, impotente a penetrare nelle latebre dell'essere umano, serbò ancora la sua potenza sugli esseri che lo circondano, sulla natura sensibile, e questa ultima potrebbe essere eliminata da lui solamente in virtù di un processo di rinuncia a sè stesso, mediante la morte o le sofferenze; e dopo questo, poichè la volontà umana del Cristo liberamente è sottomessa alla sua divinità, essa mediante questa ha sottomesso a sè la sua natura sensibile, e nonostante la debolezza di questa ultima (preghiera *dell'ultima cena* o del calice), la costrinse a compiere in sè sino alla fine la volontà divina, nel processo fisico delle sofferenze e della morte. In tal modo nel secondo Adamo si ristabilisce la relazione normale fra i tre principii, che era stata violata dal

primo Adamo. Il principio umano, che poneva sè stesso nella relazione necessaria della libera sottomissione o concordia col principio divino, come bene interno, appunto per questo riceve di nuovo il significato di principio intermedio, unitive fra Dio e la natura, la quale, essendo purificata dalla morte sulla croce, perde il suo lato di separazione e la sua pesantezza e diventa la espressione diretta e l'arma dello Spirito di Dio, il vero *corpo spirituale* del Dio-uomo risuscitato. Con la sua vita, morte e risurrezione il Cristo rivelò, che il Dio incarnato in Lui, è al disopra della legge e della ragione e che esso può fare anche di più che schiacciare il male con la sua forza, o convincerlo con la sua luce; ch'Egli, come spirito infinito della vita e dell'amore, rigenera e salva la natura che corre alla rovina: cambiando la sua falsità in verità, il suo male in bene, ed in questo compito dell'amore che tutto vince trova la sua gloria. « *E noi abbiamo contemplata la sua gloria, gloria qual'è quella d'un unigenito da parte del Padre, pieno di grazia e di verità* ». (Io., 14).

Che la vita naturale carnale non solamente nella forma grossolana di vita animale, ma legata anche con le forme della sociabilità umana sia una vita cattiva e falsa, lo si sapeva prima del Cristo. Lo sapevano i savii dell'India, i bramini ed i buddisti; lo sapevano i filosofi greci, Platone ed i suoi seguaci. Ma è insufficiente conoscere e condannare questa via perversa, che i filosofi platonici mostravano nel mondo ideale della verità, bellezza e bene sussistente per sè: fa me-

stieri mostrare realmente, che questa vita esiste, fa mestieri portare questa vita nell'uomo e nella natura, rivelando in essi ciò che si nasconde in questa vera vita. E se questa è la vera vita, essa non può divenire impotente ed inattiva: essa deve vincere la falsa e perversa vita, e sottomettere la legge cattiva di essa con la sua grazia.

Il fondamento della vita carnale è la malizia, e la sua fine, la morte e la corruzione. Il principio della vera vita, l'amore, vince la malizia, e la sua conclusione, la risurrezione, vince la morte. Se la morte e la corruzione sono invincibili, ciò vuol dire che la legge della vita animale, la legge del peccato e della schiavitù, è l'unica legge del mondo; ciò vuol dire che la vita della carne è la vita reale e non vi è altra vita nella realtà; ma solo nell'immaginazione e nei pensieri umani: ciò vuol dire che in verità vi è solamente il torrente della materia, e tutto il resto, sogni vuoti di senso, e se così è, noi dobbiamo vivere il momento che scorre, dobbiamo bere, gozzovigliare e godere il giorno di oggi. Tutto quello che ieri avvenne è già trascorso e non ritorna, e domani noi stessi morremo.

E se l'altra vita spirituale non è solamente un sogno, essa deve manifestarsi non nelle sole sensazioni e desiderii, non nei soli pensieri e parole, ma in realtà, nella vittoria reale dello spirito sopra la natura materiale. Ed una tale vittoria della forza spirituale sulla materia deve avere totalmente un altro carattere che la vittoria di una forza materiale sopra un'altra nella lotta naturale per l'esistenza, nella quale il vinto è offerto in sa-

crifcio, è inghiottito ed annientato. Il principio spirituale, specialmente nella sua vittoria sulla natura ostile, deve mostrare la sua preminenza, nel non divorare ed annientare questa natura vinta, ma nel ristabilirla in una nuova migliore forma di essere. La risurrezione è l'interna conciliazione della materia con lo spirito, col quale essa quì forma un solo essere, come la sua reale espressione, come il suo *corpo spirituale*. La finale e distintiva verità del cristianesimo consiste nella spiritualizzazione e divinizzazione della carne. Non vi è niente di più contrario a questa verità che lo spiritualismo unilaterale. L'incarnazione e la risurrezione del Logos' divino in Gesù Cristo è un triplice trionfo: quì vi sono tre principii dell'essere: il divino, il materiale e l'umano rivelano la loro importanza assoluta. Dio è glorificato nel mondo, perchè si rivela come un essere attivo, sostegno di tutto ed infinito, il quale non solo limita la forza estranea della materia, e non solo distingue da sè la sua non verità, ma anche penetra nel più profondo del suo essere, come in sè stesso, internamente sottomettendola e assimilandola a sè stesso, ed attenuandosi in essa. Ciò è un compimento e un trionfo della natura materiale. Perchè prima dell'apparizione dell'uomo spirituale la forza della natura in ogni essere, la sua peculiare volontà vivente, nella sua tendenza verso l'essere infinito, è dominata dalla legge della specie, sotto il cui giogo perisce ogni individuo: e quantunque l'uomo naturale può penetrare nel dominio dell'essere eterno, solo per via di contemplazione, la sua vita personale re-

sta soggetta alla legge dell'essere materiale, al lavoro della morte e della corruzione, come la vita delle altre creature. Solamente nell'incarnazione e risurrezione del Dio-uomo, l'essere naturale nella forma di organismo umano prima soddisfa la sua pretesa illimitata, conseguendo per sè la pienezza e l'integrità della vita divina. La rovina di un individuo naturale non è la soluzione della contraddizione del mondo fra il particolare e l'universale, ma la sua risurrezione e l'eterna vita. E terzo, questa soluzione è raggiunta mediante la ragionevole e libera azione della volontà umana. La condizione della risurrezione è l'eroismo, quell'atto della personalità divino-umana, col quale il Cristo si strappò alla legge del peccato, e si sottomise all'assoluta volontà divina, facendo del suo principio umano il canale della azione divina nella natura materiale. Quando in tal modo la radice del male del mondo fu strappata, il suo frutto, la morte, fu abolita dalla risurrezione, nella quale, per conseguenza, insieme con Dio e la materia trionfa il principio umano, che li congiunge entrambi.

La perfetta incarnazione del *sensu* (*ratio*) divino nel Cristo libera il principio umano per una nuova attività. Se l'antica umanità cercava solamente Dio, e perciò non potea vivere secondo Dio, per la nuova umanità, per la quale il vero Dio è rivelato nel Cristo, vi è l'obbligazione di vivere secondo Dio, cioè attivamente assimilarsi e restituire i semi della vita divina manifestati in essa. Ad essa non è più necessario cercare la verità, la verità è data. Essa deve attuarla nella

realtà: e poichè la verità data è assoluta, infinita, essa deve essere realizzata in tutta la sua realtà, in tutta la pienezza dell'essere naturale ed umano, il quale non deve offrire nessun limite a questa verità, affinchè Dio sia tutto in tutti. Al mondo antico era sufficiente contemplare la divinità come idea: il nuovo mondo, che ha la visione della divinità, come reale apparizione, non può limitarsi alla contemplazione: esso deve vivere ed agire in virtù del principio divino che si rivela in lui, trasformando sè stesso ad immagine e somiglianza del Dio vivente. L'umanità è tenuta non già a contemplare la divinità, ma rendere sè stessa divina. Conforme a ciò la nuova religione non può essere unicamente una passiva venerazione di Dio (*θεοσεβεία*) o adorazione (*θεολατρεία*), ma deve realmente essere un'azione divina (*θεουργία*) attiva, cioè, un'azione riunita della divinità e dell'umanità, per la trasformazione di quest'ultima da carnale e naturale, in spirituale e divina. Ciò non è una creazione dal nulla, ma una trasformazione, una transustanziazione dalla materia nello spirito, dalla vita della carne, nella vita divina.

VI. *L'essenza dei misteri cristiani.*

La vita materiale dell'uomo, comune in lui con altri animali, si svolge in due funzioni fondamentali: la nutrizione e la procreazione. Il nutrimento naturale nel suo fondamento è l'uccisione, la trasformazione di un essere vivente in materiale

morto per la conservazione della vita mortale dell'uomo. La procreazione naturale per coloro che procreano è un suicidio, cioè la trasformazione di sè in materiale per la produzione della vita mortale in un altro. E l'uno e l'altro è un'uccisione; solamente nella nutrizione colui che uccide appare come personalità distinta, nella procreazione l'uccisore è la specie.

Questo cannibalismo della vita naturale della umanità si afferma e si santifica dalla religione naturale, la quale, nella sua essenza è cannibalismo (1).

La divinità della religione naturale *divora* la umanità; divora nella forma di sacrificii umani sanguinosi, che noi troviamo alla base di tutte le religioni pre-cristiane, divora nell'orgiasmo fallico, dove lo slancio della vita della specie trascina la coscienza personale, e sommerge l'uomo nell'oscuro torrente della natura. Il Dio di questo mondo, il quale è da tempi immemoriali un uccisore di uomini, si nutre delle carni e del sangue dell'uomo e del suo spirito vivente, perchè esso è un Dio esterno, estraneo all'uomo, come nella

(1) Nel dominio delle religioni pre-cristiane noi troviamo una sola essenziale e radicale differenza: o l'uomo come uno schiavo s'inchina innanzi ai reali fondamenti della vita naturale, e scorge in essi l'azione diretta di una forza suprema, o al contrario decisamente ripudia l'essere naturale come male e falso, e asceticamente soffocando in sè la vita materiale, cerca Dio nella contemplazione astratta. Solamente le religioni della prima specie (puro-naturalistica) formano una diretta opposizione al cristianesimo, e quelle io adesso ho in vista. Le religioni della seconda specie sono semplicemente una preparazione ed un passaggio al cristianesimo.

natura qualsiasi essere è esterno ed estraneo all'altro. La rivelazione del vero umano Dio nel Cristo, cambia il fondamento stesso della religione. Dio non si nutre dell'uomo, ma al contrario dà sè stesso come cibo dell'uomo. Mutando col suo atto eroico divino-umano il suo corpo materiale (meccanico) in corpo spirituale (dinamico), il Cristo lo dà in cibo all'umanità. Se i corpi degli animali o delle piante, dei quali noi ci nutriamo, possono, essendo mortali, serbare solamente la nostra vita mortale, il corpo del Cristo, spirituale ed immortale ci dà l'immortalità e la vita eterna (Io., VI, 27, 32, 33, 35, 48, 58). Ma per questo è necessario che noi stessi trasformiamo questo corpo spirituale nella nostra propria vita (Ibid., XV, 1, 4). Perchè se l'assimilazione materiale del cibo al nostro corpo si compie con l'oscuro processo della natura, indipendentemente dalla nostra coscienza e volontà, in quanto che il nostro corpo, sostenuto da quel cibo, resta nelle tenebre, non soggetto al nostro spirito, non combattente contro di esso, il cibo spirituale, al contrario, deve compiersi come la nostra libera e cosciente azione, e deve produrre un corpo penetrato dal nostro spirito e ad esso soggetto. Penetrando e nell'anima e nel corpo con la sua corporeità spirituale del Dio-uomo, il Cristo, l'umanità forma in sè il corpo divino-umano. E come la pienezza del cibo naturale conduce all'accrescimento naturale, così la pienezza del cibo spirituale necessariamente conduce all'accrescimento spirituale, cioè, alla diffusione della vita immortale in tutta la natura morta e crollante, che

dovrebbe essere unita con l'umanità come il suo corpo vivente: e nell'umanità stessa, la sua spiritualizzazione dovrebbe condurre all'unione della parte fisica che in essa vive (chiesa visibile) alla parte che fisicamente è morta (chiesa invisibile). Una tale unione delle tre parti del mondo ora divise, del suo spirito, la chiesa invisibile o il mondo spirituale; della sua anima, l'umanità vivente o la chiesa visibile, e del suo corpo, la natura materiale esterna, sarà la restaurazione di tutto nella pienezza assoluta, o il risanamento universale. Un tal mondo triplice in tutto il suo complesso, unito o guarito, sarà la vera e completa immagine e somiglianza del Dio trino ed uno, il suo regno reale, l'espressione della sua forza e della sua gloria. La completa riunione del mondo risanato con Dio, o la completa incarnazione del senso assoluto nel mondo come nel vivente organismo della divinità, nella quale Dio sarà tutto in tutti, forma la fine di quell'opera il cui principio è stato posto dall'Incarnazione di quel senso divino nell'essere individuale di Gesù, il primogenito fra i mortali, e la pietra angolare nell'edificio del tempio universale vivente.

In questa impresa, l'umanità deve cooperare con Dio, perchè senza una tale cooperazione non vi sarebbe nè reciprocità nè piena unione interna, *colleganza* di Dio con la creatura, ed il senso dell'essere non avrebbe espressione: perchè questo senso non è semplicemente unità, ma accordo di tutti, o *tutto-unità*. La cooperazione della umanità con Dio in quest'opera dell'universale risanamento deve consistere nella graduale, libera

e cosciente trasformazione della vita della carne in sè e fuori di sè nella vita spirituale, nella *materializzazione* dello spirito, e spiritualizzazione della materia, nell'unione di questi due principii, nella cui separazione è fondata la vita della carne. Poichè la religione naturale è l'estrema espressione della vita della carne, il cristianesimo deve rappresentare nei suoi fondamenti una diretta antitesi di questa religione. In luogo del cannibalismo e dei sacrificii fratricidi, l'amore fraterno (*ἀγάπη*) (1), la grazia dell'eucaristia: invece del simbolo della forza animale e della passione fisica, la croce, il simbolo delle forze spirituali, che vince ogni sofferenza; ed infine, invece dell'orgiasmo delirante, nel quale la libero-ragionevole personalità umana è soggiogata ed assorbita dalla vita irragionevole della specie; invece di questo trionfo della natura cieca, che perpetua la morte e la corruzione, la risurrezione dei morti e l'*ἀποκατάστασις*, cioè il trionfo del senso vivente sulla natura morta, la perpetuità della personalità umana con la sommissione delle cieche forze fisiche alla volontà ragionevole dell'uomo. Nella religione naturale l'uomo offrendo in sacrificio il suo senso, diventa materiale della natura; nel cristianesimo, l'uomo offrendo in sacrificio le sue tendenze irragionevoli, trasforma la cieca natura in materia del suo intendimento, e sè stesso in organo vivente del senso universale di Dio.

(1) *Io.*, XII, XV; *Ep.* I, *passim*.

Tale è il compito ed il senso vivente del cristianesimo. Con la sua attuazione, il male nel mondo è sconfitto nella sua triplice forma. Con la libera e cosciente attività dell'umanità rigenerata nel Cristo l'albero della morte del Vecchio Testamento, la cui radice è il peccato, il cui tronco, la malattia, ed il cui frutto la morte, deve trasformarsi in albero immortale della nuova vita, che pianta le sue radici nell'amore e nella fraternità, cresce con la croce della lotta spirituale, e produce il frutto dell'universale risurrezione,

CAPO II. (1).

Della Chiesa.

La necessaria relazione fra la Divinità e la natura nell'uomo, conseguita dalla persona di Gesù Cristo come centro spirituale o capo dell'umanità, dev'essere appropriata da tutta l'umanità come suo corpo.

L'umanità unita col suo principio divino nel Cristo è la Chiesa, il corpo vivente del Logos divino, incarnato, cioè, storicamente individualizzato nella divino-umana personalità di Gesù Cristo.

Questo corpo del Cristo, che prima si manifesta come piccolo germe nella forma dell'esigua comunità dei primi cristiani, poco a poco cresce

(1) Qui si riproduce il primo articolo sulla « Chiesa ed il raskol » (scisma russo), stampato nel *Rus* nel 1882.

e si svolge, affinché alla fine dei tempi comprenda in sè tutta l'umanità e tutta la natura in un solo organismo universale divino-umano: perchè la restante natura, secondo le parole dell'apostolo, con la speranza aspetta la rivelazione dei figli di Dio. « Poichè la creazione fu assoggettata alla vanità, non per vanità sua ma a cagione di colui che ve l'assoggettò. Rimase però sempre la speranza che la creazione stessa sarebbe un giorno anche lei affrancata dalla schiavitù della corruzione, per aver parte alla libertà dei glorificati figliuoli di Dio. Poichè sappiamo che fino ad ora la creazione tutta quanta geme ed è come in doglie di parto ». (*Ad Rom.*, VIII, 20, 22).

Questa rivelazione e gloria dei figli di Dio, che ogni creatura aspetta nella speranza, è la piena introduzione del legame divino-umano in tutta l'umanità, in tutte le sfere della sua vita ed attività: tutti sono costretti di essere introdotti nell'unità di concordia divino-umana, di entrare nell'organismo della libera teocrazia, nella quale la chiesa universale raggiunge la piena misura della statura di Cristo.

In tal modo, partendo dal concetto della Chiesa come corpo del Cristo (non già nel senso di metafora, ma di formula metafisica) noi dobbiamo comprendere che questo corpo necessariamente cresce e si svolge, e per conseguenza si cambia e si perfeziona. Come corpo del Cristo, la Chiesa sinora non è ancora il suo corpo glorificato e totalmente divinizzato. L'attuale esistenza della Chiesa corrisponde al corpo di Gesù nel tempo della sua vita terrestre (prima della risur-

rezione), un corpo che quantunque in date circostanze sprazzasse qualità meravigliose, come quelle che attualmente la Chiesa possiede, pure era generalmente un corpo mortale, materiale, non libero da tutte le infermità e sofferenze della carne, perchè tutte le infermità e sofferenze dell'umana natura furono assunte dal Cristo. Ma poichè nel Cristo tutta la debolezza e l'elemento carnale fu assorbito nella risurrezione del corpo spirituale, lo stesso devee avvenire nella Chiesa, il suo corpo universale, quando essa raggiunge la sua pienezza. Allora in essa tutto l'elemento spirituale sarà pienamente assimilato, e tutto l'elemento materiale pienamente spiritualizzato. Ma anche ora come corpo vivente del Cristo esso già possiede i principii della futura vita perfetta.

La vita spirituale dell'umanità quantunque sia un grado più alto comparativamente alla vita della natura, necessariamente presenta certi lineamenti comuni a qualsiasi altra vita. Ogni determinata vita reale esige una forma determinata corrispondente, per es., la vita fisica dell'uomo non può manifestarsi nella forma della vita di un mollusco o di un albero, ma richiede la forma di un corpo umano. La vita noi la troviamo in un corpo vivente. Essa non è un semplice aggregato di parti separate e di elementi (tessuti, cellule, filamenti), ma presenta una forma determinata di composizione di questi elementi, in virtù di cui ognuno di essi in determinata relazione con tutti gli altri riceve il suo posto, e la sua vivente destinazione. In tal modo in ogni corpo vivente noi distinguiamo: 1) Il complesso delle parti e degli e-

lementi separati, dai quali può risultare il corpo infiero; 2) la forma organica, che da quelle parti organizza un corpo attivo e reale; 3) la stessa forza attiva della vita che si esprime in tutte le funzioni e movimenti delle parti sottomesse all'unità del tutto. Senza questa forza attiva noi avremmo solamente il corpo morto, ma senza la forma che l'organizza noi non avremmo assolutamente nessun corpo.

La vita religiosa dell'umanità cristiana, come qualsiasi vita, esige una forma determinata, e trova questa forma nella Chiesa. Conforme alla parola di Dio, riconoscendo la Chiesa come un corpo vivente del Cristo, noi distinguiamo in essa: 1) la molteplicità degli individui dai quali essa risulta; 2) l'unica forma organizzatrice che li congiunge tutti in un solo tutto; 3) l'azione tutta unificatrice dello Spirito Santo, in virtù del quale vive e si muove questo tutto nella corrispondenza di tutti i doni ed ufficii particolari. E' evidente che se la Chiesa non può esistere senza uomini e senza lo Spirito Santo, parimenti essa non può esistere senza quella forma organizzatrice, mediante la quale lo Spirito Santo agisce fra gli uomini, come membri di un solo tutto, nonostante la loro personale limitazione. Ricevendo questa forma generale ed immutabile dell'azione divina, organizzati da essa nel Cristo, o entrando nel corpo vivente del Cristo, gli uomini non possono con i loro particolari e transitorii difetti corrompere l'eterna dignità della Chiesa come un tutto. Inoltre nel corpo fisico le singole sue membra possono essere colpite e paralizzate, ma tutto il

corpo vive ed agisce, e con la reazione della sua vita può guarire le membra affette da morbo. Il corpo necessariamente muore solo, quando le sue parti fondamentali, la testa ed il cuore, sono malate. Ma la testa ed il cuore della Chiesa, il Cristo e la Madre di Dio, si trovano nel mondo eterno della divinità, e non possono ammalarsi.

Da parti corrotte non può derivare un tutto santo ed immacolato, e se la chiesa fosse solamente l'associazione d'individui, essa non potrebbe essere santa ed immacolata, perchè sulla terra non esistono uomini impeccabili. Ma la Chiesa visibile attinge la sua vita e la sua forza, nonostante i peccatori, dallo stesso Cristo, nel quale fisicamente abita tutta la pienezza della divinità, per via della mediazione della Santissima ed Immacolata Vergine, e di tutta l'invisibile chiesa dei santi, perciò le nostre umane imperfezioni non possono come che sia annientare la santità della chiesa. E poi anche per noi, uomini che apparteniamo alla chiesa, ma non la rappresentiamo, si rivela il problema morale di studiarci, di conformare ed organizzare la nostra vita secondo la vita divina, i cui lineamenti ed immagini noi riceviamo mediante le forme sacre della chiesa visibile. Questo è lo scopo dell'attività cristiana, il compimento della chiesa fra i popoli, o l'avvento del regno di Dio sulla terra. Questo scopo noi non dobbiamo prendere come una realtà, perchè realmente il regno di Dio sulla terra non si è compiuto, e Dio regna più *sugli* uomini che *negli* uomini.

Pel conseguimento dello scopo del regno di Dio sulla terra, può l'uomo, deve l'uomo poggiarsi sulle sue proprie forze, sugli slanci del sentimento personale, sulla sua interpretazione individuale dei testi sacri, o deve appoggiarsi su qualche cosa di più solido, di più potente e di più perfetto che egli stesso ed i suoi simili? E' necessario rispondere ed un tal quesito. Finchè l'uomo resta e si afferma nella sua limitazione e separazione, non vi è Dio in lui: e per uscire da questa limitazione, esso deve volgersi verso ciò che è più grande e più alto di lui stesso. Questo più grande e più alto di lui l'uomo lo trova nella chiesa da parte del suo divino fondamento e forma. Tutto quello che l'uomo prende e dà come suo, cioè che deriva da lui stesso, è necessariamente limitato ed organizzato specialmente perchè deriva da un essere limitato e condizionato: al contrario tutto ciò che è dato dalla chiesa universale appunto per questo ha una forma assoluta (la forma dell'Assoluto), specialmente perchè non è personale, ma ecclesiastico, cioè derivante dal Cristo, derivante da Dio. Il regno di Dio deve conseguirsi con vie divine, e queste vie ci sono rivelate dalla chiesa. Per l'attuazione del regno di Dio sulla terra sono necessari all'uomo: 1) la fede vera in Dio; 2) un'equa relazione verso tutti gli uomini; 3) un potere, cosciente del suo scopo, sulla natura materiale.

Ma per possedere la vera fede in Dio, fa d'uopo trovarsi nella verità ed avere lo spirito del Cristo; però l'uomo separato, restando ed affermando sè stesso nella sua separazione, non

trovasi nella verità, e non possiede lo spirito del Cristo. Perciò, onde possedere la vera fede, esso deve conformare i suoi pensieri e le sue opinioni con la dottrina della fede della chiesa, che porta in sè lo spirito del Cristo. La formola universale della rivelazione, appunto perchè universale, è una forma assoluta della nostra fede, che si fa mallevadrice della credibilità di ciò che in essa noi crediamo, perchè nell'origine di detta formola, e nella sua accettazione da parte nostra si compie la condizione morale necessaria della vera conoscenza, la rinuncia dello spirito carnale isolato a sè stesso, e la sua comunione con lo spirito del Cristo, cioè la verità reale.

Inoltre, per la vera vicendevole relazione fra tutti gli uomini, cioè per la forma assoluta della società, fa mestieri che nel fondamento dell'organismo sociale non vi sia nessun arbitrio umano, e questo si ottiene unicamente nella costituzione gerarchica della chiesa, dove ognuno dei suoi membri ha il suo posto, e compie la sua missione, non già in suo nome ma nel nome di colui che lo manda. Tutto questo organamento in via diretta conduce alla fonte di ogni verità, al Cristo, l'unico vero autentico primo sacerdote e Re.

Infine, per governare con piena coscienza della sua missione la natura materiale, trasformandola in vivente involucro e mezzo per le forze più eccelse, sia spirituali che divine, cioè in corpo di Dio, fa mestieri che l'uomo abbia in sè i primi elementi di questo corpo divino, il seme della nuova superiore natura e vita (il corpo spirituale), e questo seme di purezza e di santità,

questa forma assoluta della materia trasfigurata, trovasi solamente nel corpo del Cristo, e solamente entrando in comunione mistica con esso, noi possiamo ricevere in noi questo germe di una nuova vita, nella quale si trasfonde in noi la potenza del Cristo su ogni carne. Perchè nella nostra natura corrotta, la quale è il corpo del peccato, noi non troviamo fondamento di sorta pel ristabilimento della corporeità luminosa e santa, senza la quale noi siamo sempre schiavi, e non padroni del mondo materiale, quantunque verso di noi tendano gli spiriti di tutte le sette sfere.

In tal modo, professando la dottrina conciliare ecumenica, noi accettiamo la verità indipendente dallo spirito umano, noi riconosciamo l'autorità divina dalla gerarchia apostolica, noi ci sottomettiamo a quella forza universale, la quale non soggiace all'arbitrio umano, noi ci sottomettiamo alla verità di Dio. Infine partecipando ai santi misteri, noi riceviamo la fonte non maculata dal nostro corpo di peccato, ed il seme incorruttibile della nuova vita perfetta. Generalmente, unendoci all'unica chiesa di Dio, noi risaniamo e completiamo, con la integrità e pienezza divina, la nostra esistenza divina e limitata: noi espandiamo il nostro spirito finito nello spirito del Cristo, noi riformiamo la nostra corrotta volontà con la giustizia della volontà del Cristo, e ristabiliamo la nostra natura sensuale, schiava del peccato, nel corpo spirituale del Cristo, il quale esercita l'autorità su ogni carne.

Noi ci santifichiamo con la santità della chiesa, ma la chiesa non è profanata dai nostri pec-

cati, perchè la sua santità non è da noi, ma da Dio mediante il Cristo, ed essa non è in noi, quantunque sia composta di noi (come il nostro corpo consiste in tessuti e filamenti, ma la sua essenza non è in questi, bensì nella loro colleganza organica nella forma di un solo tutto). La chiesa non è solamente la società di uomini credenti, ma anzi tutto *quello che li riunisce*, cioè la forma essenziale di unità data dall'alto, mediante cui essi possono partecipare alla divinità.

In tal modo il più importante problema religioso consiste in ciò: Riconosciamo noi un principio indipendente da noi e moralmente obbligatorio per noi, un principio super-umano, ed una forma di azione divina nell'universo, oppure no?... Il riconoscimento di questa forma super-umana nella religione, cioè, il riconoscimento della chiesa e la nostra sommissione ad essa, è da parte nostra un atto eroico morale di rinuncia a noi stessi, nel quale noi poniamo la nostra anima per acquistarla. Questa rinuncia a sè stesso, che negli uomini semplici, nel popolo, è come una qualità naturale, per gli uomini colti è un'impresa molto difficile, ma per questo in maggior grado obbligatoria, perchè essi nella loro coltura possiedono più ampi mezzi intellettuali per conoscere la verità. Essa svelle la stessa interna e profonda radice del peccato, e della mancanza di senno nell'uomo. Ma la nostra perversa ed irragionevole natura non può d'un tratto essere rigenerata. Per conseguire ciò è necessario un lungo e complicato processo in tutta l'umanità. Perciò chiamandoci cristiani e membri della Chiesa di Dio, noi non affacciamo

pretese alla morale perfezione e giustizia, ma noi crediamo che Dio già abita in noi, e che noi possediamo la divinità. Una tale abitazione e possessione noi non attribuiamo, si comprende, a speciali ministri della Chiesa, a preti o vescovi. Riconoscendo in essi i divinamente istituiti canali dell'azione della grazia del Cristo, e desiderando che la loro qualità morale corrisponda al loro mistico ufficio, noi non colleghiamo tuttavia la loro azione della grazia con la loro santità personale, perchè noi sappiamo che la forza di Dio raggiunge la sua perfezione nella debolezza (2 Cor., XII, 9). Non si può confondere il veicolo con ciò che il veicolo trasporta, nè il letto di un torrente col torrente stesso. E nel nostro essere fisico affinché il nostro corpo si muova ed agisca secondo la nostra volontà morale, è necessario tutto un sistema di nervi motori, come veicoli della nostra volontà nel complesso materiale del corpo. Tuttavia nessuno crede che la nostra volontà abiti in questi nervi affinché i loro ganglii e le loro fibre abbiano in sè una natura morale: al contrario in sè stessi questi nervi sono formazioni materiali, come il resto del corpo. Ma poichè la nostra azione morale resta morale nonostante i suoi veicoli materiali, parimenti l'azione divina resta divina e santa nonostante i veicoli umani infetti del peccato, perchè quest'azione procede autonoma *mediante* quei veicoli, non già da essi.

La Chiesa fondata dal Cristo, l'Uomo-Dio, ha anche un organamento divino-umano. La differenza è in questo, che il Cristo è il Dio-uomo perfetto, è la chiesa non è ancora la Dio-umanità per-

fetta, ma solamente in via di perfezione (perfezionantesi).

L'umanità propria del Cristo, indissolubilmente unita con la sua persona nella divinità, già ha raggiunto nella sua luminosa risurrezione lo stato di gloria, perchè nel Figlio di Dio e Figlio dell'Uomo ora risorto ed elevato alla destra del Padre tutto ciò che è umano, restando tale, corrisponde in ogni modo o perfettamente alla sua Divinità, in modo che in Lui tutta la pienezza della divinità abita *corporalmente*. La Chiesa di Cristo non ha ancora raggiunto lo stato di gloria, e la sua umanità quantunque internamente unita col divino, è ben lontana ancora dall'esprimerlo in tutto, e non in tutto ad esso corrisponde. La Chiesa è santa e divina perchè santificata dal sangue di Gesù Cristo, e dai doni dello Spirito Santo, e ciò che direttamente procede da questo principio che santifica la Chiesa è divino, immacolato, immutabile: le opere poi degli uomini, che derivano dal suo lato umano, quantunque fatte per la chiesa, presentano alcun che di relativo, ed anche di molto imperfetto, e sono solamente in uno stato di perfezionamento graduale. Questo è il lato umano della Chiesa. Ma dietro il mutabile e ondeggiante torrente dell'umanità della Chiesa, l'eterna ed infinita sorgente della grazia divina vive ed organizza la Chiesa stessa di Dio. Questo torrente è l'azione ininterrotta dello Spirito Santo, che dà all'umanità la vera vita nel Cristo e in Dio. L'azione divina della grazia sempre esiste nel mondo, ma a partire dall'Incarnazione del Cristo assunse una forma visibile e tangibile. Nella Chiesa cristiana

il divino non è solamente interno, l'inafferrabile azione dello Spirito, ma eziandio apparisce in una certa tal forma sensibile e corporea.

Vi erano delle forme nella chiesa del Vecchio Testamento, ma esse erano non altro che simboli allegorici, o presagii: al contrario le forme sacre del Nuovo Testamento sono reali, immagini autentiche della presenza e azione della divinità nell'uomo. A causa dell'imperfezione degli elementi umani che fanno parte della Chiesa, queste forme divine appaiono semplicemente come germogli o pegni della vita divina nell'uomo, e la loro pienezza dovrà conseguirsi solamente nella nuova Gerusalemme, nella Dio-umanità glorificata. Ma ora questa città del Dio vivente esiste solo nei pensieri, desiderii ed interni sentimenti dei cristiani: quelle forme divine della chiesa, delle quali noi parliamo, costituiscono di già le pietre reali della sua fondazione, sulla quale sorgerà e misticamente sorge con incessante processo tutto l'edificio divino. In tal modo, *benchè non tutto nella chiesa visibile sia divino, il divino in essa è già qualche cosa di visibile*. Queste pietre visibili non si scuotono, sono immutabili, e senza di esse non vi è chiesa.

Perciò, anzitutto noi abbiamo nella Chiesa il principio divino (o il germe) non solamente come qualche cosa d'intellettuale o d'ideale, ma in forme corporee, reali, visibili e tangibili. Ma questo elemento divino, che santifica la chiesa e forma il suo assoluto ed immutabile fondamento, non organizza tutta la vita della chiesa terrena al momento attuale. Ciò vuol dire che insieme con que-

sto divino noi abbiamo quì la realtà umana, che a quel divino elemento *non corrisponde*. Ma specialmente perchè lo stesso elemento divino è dato come alcun che di attivo, la chiesa riceve il compito diretto di adattare sempre più il suo elemento umano al divino, di sempre più trasfondere quest'ultimo nella sua carne e nel suo sangue, in cui consiste la vera vita della chiesa. Per la partecipazione a questa vita sono in tal modo necessarie tre condizioni: 1° Riconoscere l'autonoma e reale esistenza del principio divino nella Chiesa, e conoscere in che esso consista (in quali forme); 2° riconoscere l'elemento umano nella chiesa, distinguere accuratamente questo dal divino in tutta la sua visibilità chiesastica, ed accertare in che consista la loro non-corrispondenza; 3° studiarsi in tutti i modi di eliminare (in sè e negli altri) questa non-corrispondenza affinchè tutto l'elemento umano nella Chiesa nella misura del possibile si renda conforme al Divino, ed il nome di Dio sempre più sia santificato fra le genti, ed il regno di Dio sempre più allarghi i suoi confini nel mondo, e la volontà di Dio si compia così in cielo come in terra.

Se la prima di queste condizioni è osservata, cioè, se noi ammettiamo i germi divini della vita nella chiesa, con la buona volontà facilmente seguirà da essi il compimento delle altre due condizioni. Perchè sapendo fedelmente in che consista il divino, noi non confondiamo l'umano con esso; noi vediamo la loro non corrispondenza nella nostra attività, e comprendendo in che cosa essi non corrispondono, ci studiamo da parte nostra di eli-

minare quella non corrispondenza. Perciò, la cosa più importante è la conoscenza del divino nella chiesa.

Noi sappiamo che la chiesa si sostiene nel suo fondamento divino mediante tre legami costitutivi. Il Cristo disse: *Io sono la via, la verità e la vita*. E se il Cristo costantemente e totalmente è presente nella sua chiesa, Egli lo è come via, verità e vita.

La successione gerarchica, che viene dal Cristo, è la via per cui la grazia del Cristo si diffonde in tutto il suo corpo, cioè nella chiesa: la fede nel dogma della divino-umanità, la confessione del Cristo come Dio perfetto e uomo perfetto è la testimonianza della verità del Cristo; i santi sacramenti sono i fondamenti della vita del Cristo in noi. Nella gerarchia lo stesso Cristo è presente come via, nella confessione della fede come verità, nei sacramenti come vita: mediante l'unione di questi tre elementi si forma il regno di Dio, il cui sovrano è il Cristo.

Questi tre elementi sono sufficienti per la formazione della Chiesa di Dio. La società che possiede la vera successione gerarchica dal Cristo, e la vera confessione di fede, ed i sacramenti genuini, possiede anche tutto quello che è necessario per essere la Chiesa. Una società, che fosse priva di uno di essi non potrebbe essere la Chiesa, il che appare eziandio dallo stretto vincolo fra di essi, in virtù del quale la mancanza di uno impedisce la reale esistenza degli altri. In tal modo la mancanza della gerarchia del Cristo, non solo priva la società del suo legale governo e or-

dinamento nelle cose spirituali, ma necessariamente annienta in essa la grazia dei sacramenti, che si compiono dal sacerdozio, ed in presenza di questa mancanza della vita della grazia, cioè della comunione essenziale della divinità, la stessa confessione della fede diventa una formola astratta e cadaverica. Perciò, con la costante unione di questi tre principii si determina l'essenza della Chiesa, come regno di Dio, ed in ciò noi dobbiamo trovare l'espressione della sua divinità.

Per Dio e con Dio, e conseguentemente per tutti coloro che sono in Dio, per gli spiriti beati della Chiesa invisibile, il regno di Dio è già costituito, cioè, ai loro occhi appare tutto l'organamento gerarchico dell'universo in tutta la sua complicata perfezione, tutta la profondità della vera conoscenza e tutta la pienezza dell'intima e mistica comunione della divinità con la creatura, questo tutto, composto di tre elementi, si rivela come un unico organismismo perfetto, determinato in tutte le sue parti, corrispondente ai suoi fini, come l'organismo della creazione divina o il corpo di Dio. E nell'essere storico della Chiesa visibile questo corpo divino, dato già dal principio, è tutto, e tuttavia non tutto manifestato e rivelato, ma semplicemente per gradi si manifesta e si rivela. Conforme alla similitudine evangelica, questo corpo universale, il regno di Dio, sin dal principio ci è stato dato come un *germe* divino. Il germe non è una parte o un organo separato del corpo vivente: esso è tutto il corpo, solamente in possibilità o in potenza, cioè in uno stato nascosto per noi, e non distinto nelle sue membra, in uno

stato d'incessante evoluzione di sè stesso. In questa evoluzione ci appare nella sua manifestazione esterna quello che è in sè, una forma organizzatrice, una forza vivente, che dal principio si nascondeva nel seme. Così nello sviluppo di qualsiasi albero, si cambia e si perfeziona il solo suo stato visibile, ma non cambia la forma essenziale dello stesso albero che dal principio era totalmente racchiusa nel seme.

Simile a questa, la forma divina della Chiesa, in sè (cioè in Dio) perfetta ed immutabile, cresce in noi, si svolge e si perfeziona, e questa marcia progressiva della sua manifestazione forma la storia della Chiesa. Ma poichè non è possibile dubitare di questa evoluzione storica, è anche credibile che dall'inizio della Chiesa, i suoi divini elementi nella loro triplice condizione siano stati presenti nella Chiesa, come immersi nel seme vivente dello Spirito Santo, ed in virtù di questo, il progressivo cambiamento di aspetto e perfezionamento sia avvenuto non già per l'addizione meccanica di nuove forme esterne, ma per via del germogliare del seme divino. Esso gradatamente trasformò l'elemento umano o sostrato che nascondevasi in lui stesso. In altri termini, l'essenza propria della Chiesa, la quale continuamente la organizza, non sempre con chiarezza si manifestò nella coscienza dell'umanità cristiana, nè sempre con esattezza fu da essa determinata. Nella storia della Chiesa questa divina essenza, perpetuamente in essa dimorante, non di botto, ma solamente grado a grado, dalla sua condizione nascosta ed irresponsabile giunse alla chiara coscienza della

Chiesa visibile, si determina e trova in essa la sua attuazione.

Perciò quantunque nella Chiesa vi siano sempre delle forme visibili del divino, queste forme dapprima furono molto semplici ed imperfette, nello stesso modo che la forma visibile del seme è molto semplice, imperfetta, e ben lontana dalla forma completa del suo sviluppo, benchè nasconda in sè quest'ultimo in modo perfetto. Ma come sarebbe follia se qualcuno, non vedendo nel seme nè tronco nè rami, nè foglie nè fiori, deducesse che tutte queste parti solo per artificio e per via esterna ad esso siano state aggiunte, e non derivino dallo stesso seme, e fondandosi su questo *raziocinio* ripudiasse l'albero che da quello nascesse, affine di conservare sempre il semplice seme, così sarebbe follia se qualcuno ripudiasse le forme più complete, cioè più sviluppate della grazia di Dio nella Chiesa, ed assolutamente volesse ritornare alla forma primitiva della comunità cristiana.

D'altronde, come nello stesso piccolo seme della pianta si possono scorgere i lineamenti rudimentali delle forme future (p. es. nella distinzione fra i cotiledoni e le foglioline, nel germoglio ecc.), così nel germe primitivo della Chiesa, nella comunità apostolica di Gerusalemme già chiaramente si distinguono i tre legami costitutivi del corpo universale del Cristo. Prima la successione gerarchica (la via del Cristo), esiste nella persona degli apostoli scelti dallo stesso Redentore. Che questa scelta non sia stata l'unica fra le gesta della vita terrena del Cristo, ma una via in certo modo

costante per la sua azione nella Chiesa dopo la sua ascensione ed il principio di una successione indefinita, è evidente dal fatto stesso dell'elezione, a richiesta di Pietro, di un nuovo apostolo in luogo di Giuda Iscariota. Quì, oltre lo stesso evento, è rimarchevole il modo dell'elezione. Gli apostoli non la intrapresero nè di loro proprio arbitrio, nè per volere di tutta la comunità. Gli apostoli e la comunità solamente presentarono coloro che erano degni, e ne furono proposti due. La stessa elezione avvenne nel modo seguente: « *E i fratelli pregarono così: Tu, Signore, che conosci i cuori di tutti, mostra quali di questi due tu hai scelto per prendere in questo ministero e apostolato il posto che Giuda ha abbandonato per andarsene al suo luogo. E li tirarono a sorte, e la sorte cadde su Mattia che fu aggregato agli undici apostoli!* ».

In questa prima iniziativa della nuova Chiesa, gli apostoli sotto la guida di Pietro, non agiscono da sè, nè in proprio nome, ma si sottomettono all'azione di Dio, che procede mediante essi. Non sono essi che scelgono, ma è il Cristo che sceglie mediante essi. In tal modo noi quì scorgiamo che l'organismo della Chiesa non è aristocratico (come se gli apostoli, i migliori elementi della Chiesa, agissero in virtù di un potere personale proprio, in nome dei loro diritti di preminenza), e nello stesso tempo la Chiesa non è un organismo democratico (come se la scelta fosse stata decisa con la votazione di tutta la comunità), ma direttamente un organismo teocratico, esercitante un potere divino. D'altronde, l'azione divi-

na non si applica alle comunità esternamente, ma s'invoca mediante il libero consentimento degli stessi discepoli del Cristo, in guisa che di già l'organamento della Chiesa si rivela in tutta la sua piena determinatezza come *libera teocrazia*.

Insieme con la successione gerarchica della via del Cristo, sin dai primi giorni della sua esistenza la comunità apostolica ci presenta la testimonianza della verità del Cristo nella confessione conciliare della nuova fede, confessione che noi troviamo nel discorso dell'Apostolo Pietro il giorno della Pentecoste. Nella conclusione di questo discorso l'apostolo Pietro in termini concisi esprime l'essenza fondamentale della fede cristiana: « Questo Gesù Iddio lo ha risuscitato, e tutti noi ne siamo testimoni. E ora ch'egli è stato esaltato dalla destra di Dio ed ha ricevuto dal Padre lo Spirito Santo promesso, ha sparso questo spirito nel mondo che vedete e udite... Sappia dunque sicuramente tutta la casa d'Israele, che Dio ha fatto signore e Cristo questo Gesù che voi avete crocifisso » (*Act. Ap. II, 32-36*).

Questa confessione, di leggieri si comprende, non poteva supporre quei problemi dommatici e teologici che in seguito sorsero, e furono risolti dalla Chiesa: ma il primitivo fondamento della verità e sapienza cristiana e la fede nell'evento reale della risurrezione del Dio-uomo Cristo sono qui espressi con piena chiarezza e fermezza.

Restando nei sentieri del Cristo, e confessando la verità del Cristo, la Chiesa apostolica possedè la vita del Cristo, e non solamente nel complesso di tutti i doni ricevuti il giorno della Pente-

coste, ma anche nella forma determinata di sacramenti della Chiesa, nella quale anzitutto appaiono due sacramenti principali, il battesimo e la comunione.

In tal modo, il fondamento sufficiente di tutta la Chiesa trovasi già nei suoi albori, ma sarebbe strano esigere che niente altro sorga su questo fondamento. Come l'ordine gerarchico di quella piccola comunità di poche centinaia o di poche migliaia di uomini che vivono in una sola città, non può mantenersi senza cambiamenti, quando la chiesa abbraccia milioni di uomini ed è diffusa nel mondo intiero; come naturalmente quest'ordine serbando lo stesso principio deve svolgersi ed assumere forme più complesse; in egual modo la coscienza cristiana, la confessione della vera fede, per quanto abbia potuto essere forte ed intensa nella primitiva comunità, non riusciva tuttavia ad avere in essa la sua perfetta espressione, perchè essa consisteva unicamente di ebrei ed in massima parte di ebrei incolti: essa non potè e non dovè restarsene in quelle forme ed espressioni rudimentali quando in seguito entrarono a far parte della chiesa uomini che possedevano tutta la ricchezza della coltura greco-romana. La verità cristiana, pur serbando immutato tutto il suo contenuto ed essenza dovè svolgersi in un sistema più complesso di concezioni, esprimersi in definizioni più esatte e precise. Infine se i sacramenti sono mezzi di comunione vivente della divinità coi fedeli specialmente negli eventi principali della loro vita, era impossibile che tutti questi mezzi si manifestassero d'un trat-

to nella chiesa visibile in tutta la loro differenza. Naturalmente accadde che nella chiesa primitiva, la quale era composta di un'esigua comunità, alcuni dei sacramenti non ricevessero la consueta espressione, e non avessero nella chiesa visibile nè una determinazione chiesastica, nè una precisa forma di esistenza. Se la comunione sacramentale con la divinità non può per un fanciullo ricevere quelle forme separate e precise che essa riceve per l'uomo adulto, non ne segue che l'uomo adulto debba sempre venire limitato unicamente da quelle forme, che sono adatte ad un fanciullo. In simil guisa, se nella Chiesa, secondo la misura del suo interno ed esterno sviluppo, la amministrazione dei sacramenti ricevè una forma più completa ed insieme più determinata e distinta, di quella che avea nel cristianesimo primitivo, ciò si svolse in un modo totalmente legale ed acconcio.

Perciò non solamente secondo la sua compagine materiale e la sua esterna diffusione, ma anche secondo l'apparire delle sue forme organizzatrici, la Chiesa cresce, si sviluppa, si perfeziona. Perchè quantunque gli elementi divini della Chiesa siano per sè immutabili, poichè il modo ed il grado della loro manifestazione dipendono dal modo e grado di assimilazione di questo elemento divino da parte dell'elemento umano, mutabile secondo la sua natura, ne segue che sotto questo rispetto l'apparizione del divino nella Chiesa si cambii, determinandosi secondo la maggiore o minore corrispondenza fra i suoi lati, il divino e l'umano.

Un tale incremento, sviluppo e perfezionamento delle forme ecclesiastiche non esclude in nessun modo il fondamento immutabile della Chiesa non solo in sè stessa, ma anche nella sua manifestazione visibile. Perchè, primo, per quanto le formole della professione della fede ed i riti di amministrazione dei sacramenti si siano esternamente mutati e divenuti più complessi, non si è mai tuttavia avverato nella chiesa che non abbia esistito nè una valida gerarchia, nè una vera professione di fede, nè sacramento reale; 2) tutti i cambiamenti e complicati processi in questi tre dominii, non hanno soppresso, ma al contrario hanno serbato e confermato ciò che prima esisteva e sono stati semplicemente un suo più ampio sviluppo.

Per esempio, la consacrazione dei preti da parte dei vescovi, non contraddisse la consacrazione apostolica, non la sopresse, ma al contrario procedè da essa e su di essa si appoggiò, e fu semplicemente un'applicazione del principio assoluto e divino della gerarchia in una più complessa costituzione di chiesa. I simboli niceno e costantinopolitano non oppugnarono la confessione dell'apostolo Pietro, non la sopressero, ma semplicemente furono un suo più ampio sviluppo, ecc. Nello sviluppo dell'albero, la radice non è soppressa dal tronco, ma al contrario è nutrita e mantenuta da essa, nello stesso modo che esso mantiene e nutre la radice. In simil guisa il tronco non è eliminato dai rami, foglie, fiori, ecc., ma tutto ciò col suo complesso forma una sola pianta perfetta, che vive non già pel cambiamento delle sue

parti, ma per la loro reciproca conservazione. Parimenti per la chiesa visibile, la vera situazione non consiste in ciò che niente di nuovo in essa non apparisca, ma in ciò che il nuovo elemento, il quale apparisce in esso, non contraddica all'antico, non lo distrugga, ma lo affermi e lo svolga.

La Chiesa sempre seguì il retto sentiero della successione gerarchica, ma questo sentiero può per essa allargarsi. La Chiesa serbò sempre la verità nella professione di fede, ma col volgere del tempo questa verità trova più esatte e complete espressioni. Infine la chiesa sempre possedè la vita del Cristo nei sacramenti, ma questa vita può essere ricevuta più completamente, e svolgersi più ampiamente. Come, secondo la dottrina dell'apostolo S. Paolo, nella compattezza dell'unica chiesa, nell'insieme dell'unico corpo del Cristo, l'unico Spirito di Dio presente ed attivo in esso corpo non agisce ugualmente in tutti i suoi membri, ma cambia la sua azione conforme alla qualità e destinazione di ciascun membro, parimenti nella successione dei tempi e delle generazioni lo stesso Spirito Santo che perpetuamente abita nella chiesa, in diverso grado ed in modi diversi, manifesta la sua presenza conforme alla situazione storica ed alla missione di ogni epoca e generazione. Perciò, se la condizione indispensabile della vita della chiesa (ecclesiasticismo) fosse che niente di nuovo si opponga all'antico, ciò avviene non già perchè quello è antico, ma perchè esso è il prodotto e l'espressione dello stesso Spirito divino, il quale incessantemente agisce nella chiesa, ed il quale non può contraddire sè stesso.

Dal sin qui detto facilmente si scorge che nella Chiesa ciò che vi è di proprio è il divino e l'immutabile. Noi riconosciamo e veneriamo nella chiesa ciò che è stato tramandato, non solamente perchè è stato tramandato — infatti vi sono anche cattive tradizioni — ma perchè noi riconosciamo in quello che è stato tramandato non solamente il prodotto di un determinato periodo di tempo, luogo o persona privata, ma il prodotto di quello stesso Spirito che sempre e dappertutto, senza mai variare, è presente, e tutto riempie; il quale in noi stessi testimonia quello che da Lui una volta fu fatto nell'antica chiesa, affinchè noi riconosciamo la verità prima espressa, e che è sempre l'unica verità, come la forza datrice di grazia dello stesso Spirito, il quale la espresse in quei primi tempi. Perciò qualsiasi forma e qualsiasi ordinamento, quantunque formulato in un dato tempo e da persone determinate, se queste persone agirono in quel dato caso non già da sè ed in loro nome, ma per mandato di tutti ed in nome della chiesa passata, presente e futura, visibile ed invisibile, una tale forma ed un tale ordinamento secondo la nostra fede procede dallo Spirito di Dio che è presente ed agisce in tutta la chiesa, e perciò dev'essere riconosciuto come santo ed immutabile, come realmente ciò che deriva non già da una parte qualsiasi della chiesa nello spazio e nel tempo, non già da membri separati della chiesa nella loro particolarità e separazione, ma come sgorgante da tutta la chiesa di Dio, nella sua inseparabile unità ed integrità, come un organismo

che in sè contiene tutta la pienezza della grazia divina.

Perciò, il carattere distintivo della divinità nella chiesa è la sua interna totale integrità e cattolicità della sua via, verità e vita, la totale integrità non già nel senso aritmetico e meccanico del complesso di tutte le sue parti e membri, una esterna compattezza che in nessun dato momento giunge ad una reale esistenza, ma nel senso mistico (al di sopra della coscienza) di legame e di comunione spirituale e morale di tutte le parti e membri della chiesa fra di essi e col loro comune capo divino. In tal caso come organi esterni di questo legame e di questa comunione nella chiesa visibile in ogni dato momento della sua esistenza possono apparire persone individue o piccole collettività di persone nelle quali, in virtù del legame intimo di tutto il corpo vivente della chiesa e dell'universale vicendevole fiducia, può essere trasferito e concentrato il pensiero e la volontà di tutti. Questa volontà specialmente in virtù di una tale rinunzia a sè stesso e di una tale impersonalità attrae l'azione dello Spirito Santo, che pel tramite di pochi manifesta la grazia che misticamente è in tutti presente, in guisa che la vera cattolicità non dipende dalla pienezza del numero mediante l'esterna adunanza delle singole unità, ma dalla pienezza dell'integrità spirituale mediante il ripudio di qualsiasi ambizione, ed isolamento in ogni individuo. Divino è nella chiesa tutto ciò che ha un carattere universale e cattolico, ed ha questo carattere tutto ciò che non è in essa *infetto di ambizione e d'isolamento*, tut-

to ciò che vi è di personale, nazionale, particolare e così di seguito.

La via gerarchica della chiesa è cattolica e divina, perchè mediante essa nessun intermediario, nessun organo della grazia riceve la sua missione come un privilegio suo personale, distinto dagli altri, ma tutti ricevono il loro sacro privilegio da una e per tutti comune fonte di santificazione, il Cristo, mediante una successione identica ed incessante. In virtù di questa, essi non si differenziano da tutti, ma tutti mediante il loro ufficio visibilmente si uniscono col fondamento divino dell'intero edificio della chiesa. Mediante l'Incarnazione del Cristo ogni uomo ha la possibilità di unirsi con la divinità, ma perchè questa possibilità di divenire *figli di Dio* sia una realtà, è necessario anzitutto strapparsi dalla preesistente attività peccaminosa o a Dio contraria dell'uomo. La radice di questa attività consiste nell'egoismo o amore di sè stesso, cioè nello sforzo di affermare e porre sè stesso fuori di Dio e contro Dio. Per conseguenza l'uomo il quale realmente ama l'unione con la divinità, anzitutto deve sottrarsi all'affermazione di sè stesso, anzitutto deve riconoscere che in Dio è la fonte del bene, della verità e della vita, che in nessuna occasione esso deve parlare ed agire da sè e nel suo nome, affine di non offuscare con la sua mediazione egoistica la grazia divina. Ma specialmente la struttura gerarchica della chiesa, e *solamente* questa, allontana e rende impossibile qualsiasi mediazione egoista e subordinata fra Dio e la creatura, perchè in questa struttura gerarchica e *solamente* in essa *nessuno*

da sè o nel suo isolamento riceve la grazia di Dio. Ciascuno la riceve unicamente dal tutto divino mediante gli altri, i quali alla loro volta non la ricevono da sè stessi. In tal modo, tutti i laici, non già da sè stessi, ma mediante il sacerdote, ricevono la grazia, ma il sacerdote non compie il suo divino ufficio per sè stesso, bensì in virtù della consacrazione del vescovo. Il vescovo a sua volta non offre da sè, e non riceve dall'arbitrio umano la pienezza del suo sacerdozio, ma mediante i vescovi seniori per via di successione consecutiva la riceve mediante gli apostoli dallo stesso Cristo, che Dio-Padre consacrò e inviò nel mondo per la nostra salvezza, ed il quale non compì la sua volontà, ma la volontà di Colui che lo inviò. Perciò in questa incravagliosa catena dell'azione della grazia, non vi è un solo anello, il quale sia stato macchiato dall'egoismo umano; in questa grande società non vi è un solo membro attivo, dal suo capo divino sino all'ultimo ministro del santuario, non vi è un solo, ripeto, il quale renda testimonianza a sè stesso, o proponga sè stesso come canale della grazia o testimone della verità. Perciò quali si siano le azioni umane di qualsiasi gerarca, o di una serie di gerarchi, e quantunque un gerarca nel suo personale carattere riveli un altissimo grado di orgoglio e presunzione, il suo servizio sacro è sempre fondato sull'umanità e rinuncia a sè stesso, perchè non fu egli a collocarsi nelle file dei gerarchi. Egli non agisce in suo nome e non predica ciò che è sua dottrina. Al contrario in tutti i fondatori e maestri delle sette separate dalla chiesa, quantunque

parecchi di essi, secondo il loro carattere personale, siano stati umili, la loro missione è tuttavia fondata sull'egoismo e la superbia, perchè essi rendono testimonianza a sè stessi, ed attuano i loro disegni e predicano la loro dottrina. Non secondo le azioni dei suoi membri, ma secondo la perfezione del suo principio, la purezza ed integrità della sua forma cattolica, la gerarchia cattolica è santa, immacolata e divina.

La verità della Chiesa nella professione conciliare della fede è cattolica e divina, non già perchè definitivamente espresse tutta la pienezza della conoscenza di Dio, e nemmeno perchè fu confermata dall'opinione collettiva di tutti i membri della Chiesa, ma perchè: 1 da parte del suo soggetto, questa confessione benchè non riveli tutte le particolarità della verità divina, offre nondimeno di essa dei lineamenti così essenziali, che sono intimamente collegati con tutti gli altri, e per conseguenza in sè rinchiude sottintesa la verità perfetta; 2 da parte della sua origine, questa confessione è confermata da uomini che furono i veri rappresentanti di tutta la Chiesa Universale in questo senso che essi ebbero in vista non le loro private opinioni, o quelle di qualsiasi altro, come tali, ma quella dottrina che la Chiesa sempre e dovunque tenne fermamente, quantunque non espressa con piena precisione (essi vollero definire non già la loro dottrina, quella di un partito, località, tempo, ma la dottrina cattolica data da Dio). I padri dei concilii ecumenici, checchè ne sia delle loro qualità personali, e comunque siansi comportati sotto altri rispetti, nella definizione dei

dommi della fede non agirono da sè, ma in nome della piena totalità della Chiesa, nella quale abita lo Spirito Santo, e credendo in questa abitazione non poterono ripudiare nelle loro definizioni la rivelazione autentica della verità del Cristo sotto l'influenza dello Spirito Santo. Di questo speciale carattere dei concilii ecumenici tutta la loro storia ci offre prove di fatto. Nello stesso tempo non sarebbe difficile dimostrare, e già in parte lo è stato dimostrato sotto il lato filosofico e teologico, che i dommi definiti nei sette concilii ecumenici (cioè prima della separazione dell'Oriente dall'Occidente); la consustanzialità del Verbo e dello Spirito Santo con Dio Padre (I e II concilii ecumenici), l'unità della divino-umana personalità del Cristo (III e V concilii), le due volontà e due azioni nel Cristo (VI concilio), ed infine la santità della forma corporea umana assunta dal Cristo (VII concilio ecumenico), tutti questi dommi formano secondo la ragione (logicamente) l'unica vera determinazione e rivelazione della verità cristiana, mentre le opinioni eretiche su questi soggetti, contro le quali opinioni si riunirono i concilii, e che furono in questi concilii condannate, scalzavano le fondamenta stesse del cristianesimo. In tal modo l'auto-coscienza della Chiesa manifestata di fatto nei concilii permette una piena giustificazione logica, e la verità universale confermata dai concilii era non solo una verità della fede cristiana, ma una verità della ragione cristiana. Il concilio universale non consiste nella pienezza di numero dei suoi membri: perchè qualora si riunisca un'assemblea dei rappresentanti

di tutte le chiese dell'universo, ed il numero dei loro membri sia molto più grande di quello di tutti i concilii ecumenici, e se ciascuno di essi vi porti solamente la sua opinione, e si studii solamente di esprimere questa, ovvero le altre opinioni umane, e i desiderii delle società da lui rappresentate, una tale assemblea non sarebbe più un concilio universale, e le sue decisioni non avrebbero più il valore di dommi divini.

I dommi divini si enunziano nella Chiesa solamente quando i suoi rappresentanti (poco importa in questo caso quanti essi siano), lasciando da parte tutte le opinioni umane sia proprie che aliene, e si prendono cura solamente di chiarire la verità del Cristo, e con zelo si applicano a questo compito, verità messa nella Chiesa dallo Spirito Santo che sù di essa discende. Col libero e cosciente ripudio di tutto ciò che è umano, temporale, locale e personale, in nome di ciò che è eterno ed immutabile, il principio cattolico del regno di Dio, i rappresentanti della Chiesa provocano una nuova manifestazione di questo principio, e svegliando in essi lo sviluppo del seme divino, attirano una nuova azione di quello Spirito Santo, che una volta parlò per le loro labbra, come organi di tutta la cattolicità.

Cattolica è anche la Confessione della fede perchè in sè contiene quelle verità che sono egualmente eccelse ed importanti per tutti gli uomini, pei dotti e gl'indotti, pei rudi e pei colti; queste verità infatti parlano ad ogni uomo e determinano la sorte di tutto il genere umano, e non si riferiscono solamente alla meditazione dello spirito o

a qualsiasi potenza conoscitiva separata dall'uomo. Dio, Colui che tutto sostiene: Cristo il Salvatore, ed il suo sacrificio eroico divino-umano; lo Spirito Dator della vita, e la sua azione nella Chiesa universale mediante il battesimo e gli altri sacramenti, ed infine la risurrezione dei morti e la vita del secolo futuro — tutti questi dommi in virtù del loro altissimo significato e della loro perfetta ragionevolezza — possono essere svolti nello stesso completo sistema filosofico; e tuttavia essi non sono speculazioni astratto-teoriche, ma verità pratiche e viventi, accessibili a tutti, verità che mostrano l'unica via di salvezza e l'entrata diretta nel regno di Dio.

Cattolica e divina è la vita mistica della Chiesa nei suoi sacramenti, perchè questi sacramenti quantunque conferiti ad una sola persona in una data circostanza, per la loro destinazione non si limitano alla transitoria manifestazione umana, all'esistenza separata dei singoli individui, a quella falsa situazione d'isolamento e separazione nella quale trovasi l'uomo naturale; ma hanno il loro scopo speciale di strappare l'uomo a questa falsa situazione, e legarlo realmente mediante un vincolo spirituale e fisico con tutti, e mediante esso ristabilire la *tutta-integrità* della vera vita secondo Dio. Tale è la qualità inerente a tutti i sacramenti in genere ed a ciascuno in particolare.

Cattolico e divino è il sacramento del battesimo, perchè, invisibilmente purificando la natura umana dalla contagione del peccato originale, una contagione nascosta ma indubbiamente presente in essa, contagione che sin dall'inizio sepa-

ra l'uomo dall'unità della vita divina, gli offre la possibilità di entrar di nuovo nella costituzione del corpo universale di Dio.

Cattolico e divino è il sacramento della confermazione (unzione del crisma) perchè santificando tutta la spirituale e fisica immagine dell'uomo, come una forma ultima dello Spirito Santo, lo predestina in tutto l'organismo (*della chiesa*) a servire non già i suoi scopi personali spirituali, ma l'azione universale di Dio sulla terra.

Cattolico e divino è il sacramento della penitenza (secondo battesimo), perchè in esso l'uomo con la propria libera coscienza si separa, e con la grazia di Dio si strappa da tutto ciò che nella sua vita personale era stato operato nello spirito peccaminoso di ambizione, che lo separava da Dio e dagli uomini, e perciò di nuovo si rende atto ad unirsi nella loro totalità e integrità, mediante la sua personale partecipazione.

Cattolico e divino è il grande sacramento dell'eucaristia o comunione, nel quale l'uomo corporalmente e sostanzialmente riceve il tutto-unico corpo del Cristo (nel quale abita la pienezza della divinità), e fisicamente, quantunque invisibilmente si congiunge con esso e diventa realmente partecipe e comunicante della divino-umana e spirituale-corporale tutta-integrità.

Cattolico e divino è il sacramento del matrimonio, in virtù del quale la pienezza della vita fisica è santificata per l'uomo dalla pienezza della comunione spirituale sul fondamento della mistica colleganza (nel Cristo e nella Chiesa) di due nature diverse, che nella loro vita quotidiana

sentono il bisogno di manifestarsi mediante la loro reciproca autolimitazione e rinunzia al proprio io. In seguito a ciò l'uomo, ristabilito nella sua integrità, come anello chiuso e completo è aggiunto alla catena della vita universale.

Cattolico e divino è il sacramento della consacrazione o del sacerdozio (paternità o procreazione spirituale), in virtù del quale un solo uomo diventa per molti il canale della grazia universale del Cristo: *Noi tutti abbiamo ricevuta della sua pienezza, e grazia sopra grazia.* Jo., I, 16.

Cattolico e divino è l'ultimo sacramento dell'estrema unzione, mediante il quale tutta la Chiesa pel tramite della comunità dei suoi ministri, in presenza di una malattia che minaccia la morte, solennemente con la parola e con l'azione mistica testimonia al malato che egli è un membro inseparabile di quel tutto sacro, il quale abbraccia in sé non solo tutta la Chiesa visibile, ma anche l'invisibile — in guisa che se il malato muoia — il suo vincolo spirituale fisico col corpo universale della Chiesa non sia infranto.

Cattolici e totalmente divini sono tutti i sacramenti della chiesa anche in questo senso che per essi è presa tutta e santificata non la sola vita morale e spirituale dell'uomo, ma anche la sua vita fisica. Più ancora: per essi sono santificati e congiunti alla divinità i germi della natura materiale di tutto il mondo visibile. Per esempio, nel battesimo, lo Spirito di Dio che al principio della creazione era portato sulle acque (1), di nuovo

(1) È noto che la parola ebraica la quale è tradotta da noi «era portato» (sull'acqua), esprime propriamente *covare*

congiunge la sua azione sacramentale con l'acqua come elemento primitivo del mondo, ed in essa, la congiunge con gli altri elementi. Nella cresima ed estrema unzione l'elemento vegetale è santificato nelle sue forme più pure e diventa il canale dell'azione della grazia divina nel corpo umano, e nell'eucaristia con una speciale azione sacramentale della grazia le più importanti sostanze nutritive per la vita umana, il pane ed il vino diventano forme, sotto le quali lo stesso vero corpo glorificato del Cristo sostanzialmente e realmente si comunica all'umanità e la nutre. Infine mediante il sacramento del matrimonio si purifica, e spiritualmente si terge e si santifica nell'uomo la funzione sessuale della vita animale. In questi sacramenti si stabilisce così l'unione della divinità coi germi dell'intera creazione, ed il regno di Dio manifesta il suo carattere veramente cattolico, cioè che tutto abbraccia, la cui piena attuazione nella chiesa glorificata del futuro comprenderà non solo il nuovo cielo delle anime beate e salvate, ma anche la nuova terra, la rigenerata corporeità spirituale di tutto il mondo.

Tale in brevi linee è l'immagine della Chiesa universale, cattolica e divina non solo nel suo eterno principio ed invisibile forma primitiva, ma anche nelle sue forme visibili. Queste forme sono cattoliche (totalmente integre) per natura e per

(gli uccelli); perciò S. Basilio il Grande, nel suo *Hexameron* paragona lo Spirito Santo, all'aquila che cova e trae dal guscio i suoi aquilotti. Probabilmente con questa similitudine è in relazione l'immagine di colomba attribuita allo Spirito Santo.

destinazione; il loro compito consiste nel risanare l'umanità e tutto il mondo col ristabilimento della sua unione con Dio, affinchè tutta la creazione diventi la fedele immagine della divinità. In queste forme si elimina tutto ciò che vi è di particolare, d'isolato e di esclusivo, si elimina ogni umano arbitrio, e per conseguenza si sopprime il principio di qualsiasi peccato e di qualsiasi imperfezione, in guisa che la cattolicità come interna perfezione, nella sua intima realtà sia qualche cosa di divino, e non solamente un segno esterno di divinità. E quantunque fino al punto in cui non sia compiuta la rigenerazione e il risanamento di ogni creatura, il seme del regno di Dio cresca nel mondo e cambi di aspetto secondo la forza, il grado, e l'ambito della sua manifestazione; nondimeno tutti questi cambiamenti riguardano unicamente il modo con cui sono attuati nell'uomo, ma l'azione stessa della divinità in tutti i suoi gradi e forme di assimilazione da parte dell'uomo e della natura rimane internamente tutta integra, unica in tutti e nella sua particolare manifestazione serba l'essenza cattolica, nella quale si manifesta la sua divinità.

Perciò vi è nella chiesa tutto quello che per la sua stessa portata è cattolico, libero da qualsiasi affermazione di sè stesso, da qualsiasi arbitrio ed esclusivismo, tutto quello che strappa l'uomo al suo isolamento e gli comunica la forma della tutta-integrità, e ciò per l'appunto è divino, e forma l'essenza eterna ed immutabile della chiesa.

La vera società divino-umana formata ad immagine e somiglianza dello stesso Dio-uomo,

deve offrire la libera concordia del principio divino e dell'umano e questo dipende sia dalla forza attiva del primo, sia dalla forza cooperativa del secondo. Si esige quindi, che la società, in primo luogo conservi in tutta la sua forza e pienezza il principio divino che le è stato dato (via, verità e vita di Cristo), e secondo, con tutta la sua pienezza svolga il principio della sua propria attività umana, diretta verso la finale attuazione in basso, di ciò che è dato dall'alto. Il mondo rinasce nella cristianità, e mediante questo, in qualche modo si compie la nascita del Cristo nel mondo.

Se mediante l'adombramento della madre umana, in virtù della forza attiva di Dio, si è compiuta l'incarnazione della Divinità, così anche mediante la fecondazione della Madre divina, la Chiesa, l'attivo principio umano deve produrre la libera divinizzazione dell'umanità. Prima del cristianesimo il principio naturale dell'umanità era dato (un fatto), la divinità era un oggetto di ricerca (ideale), e come tale agiva idealmente sull'uomo. Nel Cristo quello che si cercava, ci è dato; l'ideale diviene un fatto; quello che non si potea raggiungere diviene un evento, e quello che non potea esprimersi si effettuò. Il principio divino attivo si manifestò materialmente. Il Verbo fu fatto carne, e questa nuova carne spiritualizzata e divinizzata restò come la sostanza divina della chiesa. Prima del cristianesimo l'immobile fondamento della vita era la natura umana (il vecchio Adamo); il divino fu il principio del cambiamento, movimento, progresso; dopo il cristianesimo, al contrario, lo stesso divino, come già incarnato, di-

venta il fondamento immobile, l'elemento della nostra vita; il termine delle nostre ricerche è l'umanità che corrisponde a questo principio divino, che è atto ad unirsi liberamente con esso, o ad assimilarselo. Come obbietto ricercato questa umanità ideale forma quì il principio attivo della storia, il principio del movimento e del progresso. Come nel periodo storico precristiano, la natura o l'elemento umano era il fondamento, la materia, come il principio attivo ed organizzatore, il Verbo o la ragione divina (*ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ*), ed il risultato (la generazione) il Dio-uomo, cioè Dio, che assume la natura umana, così nel processo del cristianesimo il fondamento o la materia è la natura: il fondamento divino, il principio attivo ed organizzatore è la natura umana, e il risultato è per necessaria conseguenza l'uomo divinizzato, cioè l'uomo che ha ricevuto la divinità.

Ma l'uomo può ricevere la divinità solamente nella sua vera integrità, nell'interna unione con tutto: per conseguenza l'uomo veramente deificato o il vero uomo-Dio è assolutamente l'uomo *conciliare* o cattolico, la tutto-umanità o la chiesa universale. L'uomo che da sè, senza la chiesa, vorrebbe adergersi all'altezza divina, un tale uomo-Dio individuale è l'incarnazione del male, la parodia del Cristo, o l'anticristo. Il Dio-uomo è individuale; il vero uomo-Dio è universale. Il raggio di un circolo è uno ed identico per tutta la circonferenza, e ugualmente determina la distanza del centro da qualsiasi dei suoi punti, e per conseguenza, di per sè forma il principio costitutivo del circolo, mentre i punti della circonferenza so-

lamente con la totalità della loro serie possono formare il circolo. Fuori di questa continuità, cioè fuori del circolo, presi separatamente, quei punti non hanno determinazione e tuttavia senza di essi il circolo non è una realtà. Nell'umanità questo circolo è la chiesa. Nell'unione della personalità umana con la chiesa l'uomo si risana, riceve la vera vita gagliarda, e la chiesa si rende feconda, diventa attiva, ma prima che esista questo principio fecondo della chiesa, la ragione umana esca da essa affine di svolgere le sue forze nella libertà. Solamente dopo essersi convinto per esperienza dell'inganno di questa libertà, e dell'infermità delle sue forze, separate dalla forza di Dio, l'umanità può entrare nella libera unione col fondamento divino della chiesa, e da questa libera unione rinasce nella forma di Dio-umanità universale.

CAPO III.

Dello Stato e della società cristiana.

L'apparizione del nuovo uomo spirituale nel Cristo è il centro della storia universale. Lo scopo o il fine di questa storia è l'apparizione dell'umanità spirituale. L'antico mondo gravita verso l'uomo spirituale, il nuovo mondo gravita verso l'umanità spirituale, cioè verso questa mèta che il Cristo sia formato in tutti. Questa mèta si consegue per una duplice via: per la via del perfezionamento personale morale, e per la via del miglioramento delle relazioni sociali. Se l'umanità fosse la

semplice somma di unità uguali ed autonome, la seconda via sarebbe superflua; secondo la misura del perfezionamento delle persone separate sarebbe perfezionata la società, da esse risultante. Ma in realtà fra l'individuo e la società esiste una reciproca dipendenza. La specie esiste realmente e solamente nelle persone, ma le persone realmente e solamente esistono nella specie. La società è composta di persone, ma le persone vivono in questa compagine e muoiono nell'isolamento. La società umana è formata di persone, non da persone. I vincoli sociali fondamentali non dipendono dall'arbitrio personale; la vita personale, al contrario, è limitata da quei vincoli. Perciò l'impresa di migliorare l'umanità con una peculiare azione personale, per es., con l'azione diretta su separati individui, è tanto impossibile quanto lo è l'impresa di guarire un organismo malato, agendo su ciascuno dei suoi tessuti o filamenti separatamente. Ben sovente il malato riuscirà a morire prima che un tal metodo di cura raggiunga un successo qualsiasi. Parimenti, molte volte l'umanità riuscirebbe a perire prima che ogni uomo raggiunga la sua morale perfezione. L'unico uomo della verità e giustizia che di per sè nella sua persona abbia posseduto la perfezione e non abbia avuto bisogno della giustizia sociale è stato colui il quale era Dio, prima di essere uomo. In lui è raccolta tutta la verità, e noi possiamo assimilarci questa verità non personalmente, ma in comune *con tutto il mondo*. Senza questa comunione o solidarietà lo stesso nostro principio umano non potrebbe mantenersi e serbare la sua propria indipendenza

nella natura, e tanto più sarebbe impossibile divenire Dio-umanità. L'uomo individuale nel suo isolamento sarebbe sommerso dalla vita della natura; solamente l'uomo della collettività può lottare contro la natura e volgersi liberamente verso Dio. Per far rinascere tutta l'umanità, il cristianesimo dovrebbe penetrare non solo i suoi elementi personali ma anche i suoi elementi sociali. Il legame divino-umano dovrebbe essere ristabilito non solo individualmente, ma anche socialmente. Nello stesso modo che gli elementi divini hanno la loro espressione collettiva nella chiesa, così i puri elementi umani hanno una simile espressione nello stato, e per conseguenza il vincolo divino-umano si rivela collettivamente nella libera colleganza della Chiesa e dello Stato, nella quale questo ultimo si rivela come Stato cristiano.

Generalmente, lo Stato offre con la sua massa l'argine (*Status*) dell'umanità contro gli elementi esterni di forze che agiscono in esso e su di esso. Per costruire un tale argine è necessaria l'unione delle stesse forze umane, e l'unione presuppone la sommissione. Perciò lo Stato esprimendo l'indipendenza umana in genere, esige nello stesso tempo una severa sommissione delle forze particolari. Così fu sempre e così sarà, e tutta la differenza consiste solamente nella qualità e forma di tale sommissione.

La storia precristiana conosce due tipi di Stato: lo Stato orientale fondato sulla *schiavitù*, e lo Stato occidentale (greco-romano) che oltre la schiavitù era sottomesso ad una lotta continua fra i padroni. Nell'Oriente lo Stato indicava solamente

la signoria (come presso di noi in russo si dice *gosudarstvo*, lo Stato, e questo termine deriva da *gosudar*, signore). Questa signoria era o patriarcale, o fondata sulla conquista. In ambo i casi la autorità del sovrano, e la sommissione dei sudditi erano illimitati ed assoluti: nè i figli a riguardo del padre, nè i prigionieri di guerra coi vincitori possono far valere i loro diritti: la sommissione assoluta è per esse un obbligo. Il principio di famiglia ed il fatto dell'invasione fuor di dubbio aveano anche nell'Occidente il loro valore, ma con essi si univa, come un fattore determinante principale, la continua lotta interna delle forze politiche. Nell'Oriente, in seguito alle tendenze dell'anima ed alle concezioni dei suoi popoli, la lotta politica assumeva l'aspetto di un fenomeno solamente accidentale. Quietista e fatalista per natura e per convinzione, l'uomo di Oriente prendeva specialmente interesse al lato eterno ed immutabile dell'essere, ed era inetto ad insistere sui suoi diritti, ed a lottare con ostinazione pei suoi privati interessi. Colui che era forte, era anche nel diritto, e resistere al forte era follia. I potenti dell'Oriente possono competere e lottare tra di loro, ma sempre questa lotta è di breve durata, e non cambia lo stato generale delle cose. Il primo segno di preponderanza delle forze da una parte risolve il problema, ed i sudditi si affrettano a sottomettersi alla fazione più forte, scorgendo in essa lo strumento del fato e di una suprema volontà. Ciò spiega il frequente mutamento dei despoti pur restando immutato il despotismo stesso,

L'audace stirpe di Giafet, che lotta con gli Dei fondò sulla lotta il suo organamento politico. Perciò nell'Occidente sorse un tipo di Stato totalmente diverso da quello dell'Oriente. Nella lotta reciproca delle forze politiche più o meno uguali, delle quali nessuna era in grado di ricevere una preponderanza assoluta, lo Stato non potea essere più una supremazia, e dovea perciò manifestarsi come una condizione di equilibrio di forze molteplici. Questo equilibrio si esprime nella legge. Ognuna delle forze combattenti propugna il suo diritto, ma questi diritti sono di per sè stessi indeterminati ed illimitati, e perciò si escludono a vicenda, possono essere revocati in dubbio o equiparati solo a condizione che sia stabilito un limite comune per tutti. Questo limite comune di tutti i diritti, innanzi al quale tutti sono uguali, è la legge. Lo Stato occidentale, come equilibrio delle parti che combattono, è per eccellenza lo stato della legge. E' noto, che il principio di organamento delle repubbliche greche fu delineato dalle legislazioni di Licurgo, Solone ed altri, che sorsero direttamente dalla necessità di porre un limite alla lotta ostinata delle fazioni, consolidando il loro equilibrio con la formola della legge.

La piena sua espressione, lo Stato precristiano dell'Occidente, la trovò in Roma. La forma di Stato romano si elaborò nella secolare lotta incessante pel diritto tra i patrizi ed i plebei, e sempre rivestiva la forma di accurata e severa legislazione. Ma questo Stato della legge e del diritto raggiunse il suo apogeo in quel momento in cui le fazioni combattenti vennero ad un finale equili-

brio mediante la piena eguaglianza dei diritti. Questo momento segnò la creazione dell'imperò. Se lo Stato è l'equilibrio di forze reali viventi, esso non può presentarsi come una formola legale astratta e cadaverica. La legge deve incarnarsi. *L'incarnazione della legge è l'autorità.* Il potere, come forza attiva vivente, come forza che tutti eguaglia, deve concentrarsi in una sola persona vivente. La potestà, o l'impero (*Imperium*) solamente nell'imperatore ha un senso pratico reale.

In tal modo lo Stato occidentale alla fine del suo processo giunse allo stesso principio sul quale sin dai suoi primordii si appoggiava l'Oriente. Ma l'enorme divergenza fra l'impero di Occidente ed i despotati orientali, una differenza fatale per l'Occidente, consistè specialmente in questo che l'impero romano era la fine ed il compimento di tutto il processo storico dell'antico mondo classico, l'ultima meta verso la quale incoscientemente gravitava e tendeva l'audace stirpe di Giafet nella sua lotta di molti secoli, nei suoi erramenti e nei suoi eroismi. Pei popoli dell'Oriente il loro Stato despotico apparve come un male inevitabile, come una delle gravose ma inevitabili condizioni della sua terrena esistenza e non altrimenti. Ma pel paganesimo occidentale con la sua religione puramente umana, lo Stato, come incarnazione della ragione umana e della verità umana, era *tutto*; in esso poneva tutta la sua anima, in esso scorgeva la norma altissima e la meta suprema della sua vita. Ed il suo scopo era pienamente conseguito. Si era infatti costituito uno stato perfetto, che abbracciava tutto il mondo, uno stato invisibile e vit-

torioso su tutti, uno stato per eccellenza, l'impero romano universale.

E non appena esso fu costituito, immediatamente si rivelò la completa vacuità di questa grandezza tutta formalistica, la povertà disperata di questa ragione incarnata. Sorse quindi la necessità di porsi il quesito seguente: « Qual'è lo scopo di tutto ciò, e che cosa ci sarà nell'avvenire?.. ». Nessuno fu in grado di rispondere. Da molto tempo gli oracoli si erano condannati al silenzio. Ed una sì terribile angoscia s'impadronì dei padroni del mondo, che anche l'incendio della stessa Roma non offrì loro che un minuto di distrazione.

Quando l'incarnazione della ragione umana, l'impero, si mostrò totalmente inadeguata, giunse allora il tempo dell'incarnazione della ragione divina. Il cristianesimo, venendo nel mondo per salvarlo, salvò anche la suprema manifestazione del mondo, lo Stato, gli rivelò il vero suo scopo ed il significato della sua esistenza. La divergenza fra cristiani e pagani nello Stato consiste in ciò che questo ultimo credè di avere il suo scopo in sè medesimo, e perciò si rivelò come un organismo senza scopo e senza senno: lo Stato cristiano al contrario prese su di sè quello scopo altissimo che ci è dato dalla religione e rappresentato dalla Chiesa, e nel libero servizio a questo scopo, cioè al regno di Dio, trovò il suo altissimo significato e destinazione. Lo Stato cristiano armonizza in sè i lineamenti degli Stati d'Oriente e d'Occidente. Conforme all'opinione orientale, il cristianesimo mette la vita dello Stato in un gradino in-

feriore, elevando al primo gradino la vita spirituale o religiosa; ma d'altra parte insieme con l'Occidente il cristianesimo riconosce allo Stato una missione positiva ed un carattere attivo progressivo: esso non solo chiama lo Stato a combattere contro le malvagie forze del mondo, schierandolo sotto i vessilli della chiesa, ma esige inoltre ch'esso introduca i principii morali nella vita politica ed internazionale, e gradatamente innalzi la società civile all'altezza dell'ideale chiesastico, e lo trasformi secondo l'immagine e la somiglianza della Chiesa di Cristo.

Nello Stato cristiano trovasi tutto quello che esisteva nello Stato pagano, sia dell'Oriente che dell'Occidente, ma tutto riceve un'altra importanza, tutto si rinnova nello spirito della verità. Vi è il potere nello Stato cristiano, non il potere in nome della sua forza, ma in nome del bene comune e conforme alle indicazioni dell'autorità ecclesiastica. Vi è nello Stato cristiano l'obbedienza, non per timore servile, ma secondo coscienza e liberamente, in virtù di quell'opera comune alla quale in modo identico servono i padroni ed i sudditi.

Esistono nello Stato cristiano dei diritti, diritti che sgorgano non già dall'illimitatezza dell'egoismo umano, ma dalla morale infinità dell'uomo come creatura simile a Dio. Vi è nello Stato cristiano la legge non nel senso di semplice determinazione di attuali relazioni, ma nel senso della loro riforma secondo le idee di una verità altissima. Vi è nello Stato cristiano la suprema autorità non già come apoteosi dell'arbitrio umano, ma

come servizio speciale alla volontà di Dio. Il rappresentante dell'autorità nello Stato cristiano non è come il cesare pagano, il solo possessore di tutti i diritti; egli è specialmente il portatore di tutte le obbligazioni della società cristiana a riguardo della Chiesa, cioè dell'opera di Dio sulla terra.

Il potere dello Stato per la natura dei suoi atti, e per la sua origine, è totalmente indipendente dal potere spirituale. Per questo le loro relazioni possono essere solamente libere, morali, secondo la fede e la coscienza. La questione principale è se il potere civile debba credere alla Chiesa o pur no. Il governo di uno Stato cristiano è tenuto a credere alla Chiesa. In virtù di questa obbligazione puramente morale, non giuridica, esso deve liberamente sottomettere la sua attività alla suprema autorità della Chiesa, non già nel senso che questa autorità s'ingerisca dei negozi mondani della Chiesa, ma nel senso che lo Stato stesso sottometta la sua attività ai supremi interessi religiosi, e non perda di vista il regno di Dio.

Nell'Occidente cristiano la Chiesa manifestò talvolta la tendenza ad incarnarsi nelle forme dello Stato; ma nell'Oriente cristiano al contrario, la autorità dello Stato concentrò nelle sue mani non solo l'amministrazione temporale, ma ben sovente il supremo potere ecclesiastico. Nell'ideale di una libera teocrazia le due tendenze si confondono in un nuovo senso morale. Qui la Chiesa s'incarna nello Stato unicamente in quanto lo stesso Stato è animato da principii cristiani. La Chiesa discende verso l'attività mondana per quegli stessi scalini pei quali lo Stato ascende verso l'ideale ec-

clesiastico. Lo Stato s'idealizza e si anima servendo gli altissimi interessi religiosi, e per giunta il suo servizio dev'essere libero. I supremi interessi religiosi che sgorgano dalla Chiesa, ed ai quali lo Stato cristiano deve servire sotto la direzione della Chiesa, si riducono ai tre seguenti (li enumeriamo per ordine dagli esterni agl'interni): 1) La diffusione del cristianesimo nel mondo; 2) Nella stessa cristianità il riavvicinamento pacifico dei popoli; 3) In ogni popolo lo stabilimento di relazioni sociali secondo l'ideale cristiano.

Per chiarire quest'ultimo compito entriamo nel dominio del diritto criminale, o delle relazioni dello Stato e società verso i delinquenti. Nello Stato cristiano questa relazione invece del principio pagano dell'*intimidazione*, invece del principio del Vecchio Testamento, la *rappresaglia*, deve determinarsi dal principio cristiano della pietà verso chi soffre e può soffrire a causa di un delitto, ma anche verso chi lo commette. Tutelandosi contro il delinquente, ed in nessuna circostanza giustificando il delitto, lo Stato cristiano non deve dimenticare l'anima umana del delinquente, capace di rinascere. Lo Stato cristiano non può direttamente occuparsi della riforma e rigenerazione dei delinquenti, perchè esso non può prendere su di sè la cura dei malati. Ma esso fonda degli ospedali, e con mezzi materiali aiuta gli istituti di medicina, che si dedicano a quest'opera per professione. Con le malattie più contagiose, un gran danno fuor di dubbio è prodotto alla società. Lo Stato tuttavia, oltre questo danno che colpisce gli altri, scorge la sciagura dei malati, e perciò non si li-

mita alla loro sequestrazione dalla società pel bene della società stessa, per tutelarla contro il contagio, ma li affida ai medici pel bene degli stessi malati, per la loro propria guarigione. In questo senso lo Stato prende cura della pubblica salute, e lotta con le malattie; in questo senso esso deve prender cura della moralità pubblica e lottare contro i delitti. E nell'uno e nell'altro caso i mezzi di polizia adottati dal governo, non ostante tutta la loro pratica importanza, hanno semplicemente il valore di un aiuto, di un servizio al pubblico. E come l'opera del risanamento materiale si compie dalla polizia sanitaria, dalla medicina, così anche l'opera del morale risanamento, o della correzione dei delinquenti non appartiene (nello Stato normale) ai tribunali ed alle prigioni, ma alla Chiesa ed ai suoi ministri, ai quali lo Stato deve necessariamente offrire la possibilità di esercitare il loro influsso sul delinquente. Quest'azione morale-educativa della Chiesa sul delinquente principia là dove termina l'azione dello Stato, il quale deve aver fiducia nella Chiesa in quest'opera, nello stesso modo che ha fiducia negli istituti di medicina per la cura medica. D'altronde tutto questo paragone del delitto con la malattia io lo adduco non già per dire che il delitto è solamente una malattia, della quale il malato stesso non è responsabile. Al contrario è totalmente necessario riconoscere e distinguere nel delitto tre lati: primo, il delitto è un atto *illegale*, che sgorga dalla cattiva volontà del delinquente, ed in esso vi è un peccato od una colpa; secondo, il delitto è un atto *dannoso* per gli altri, per colui che ne è la vittima

e per la società; terzo, il delitto è una *sciagura* per lo stesso delinquente come uomo. Conforme a ciò, nello stesso delinquente bisogna riconoscere e distinguere tre qualità: esso è un uomo colpevole, esso è un uomo dannoso, esso è un uomo infelice.

Lo Stato deve ristabilire la legge violata dal reo e deve tutelare la società contro un membro che la danneggia. Questi due scopi si conseguono col castigo, il quale per giustizia e per necessità consiste nella privazione della libertà pel delinquente, e della piena uguaglianza dei diritti civili, e nel suo allontanamento dal resto della società. Ma dopo il conseguimento di questi due primi interessi, la giustizia legale e la tutela sociale, resta un problema che riguarda lo stesso delinquente. Sparta pagana gettava in un precipizio i suoi bambini storpi. Lo Stato cristiano non può comportarsi in questo modo coi suoi figli moralmente storpii. Il problema del delinquente, del delitto come castigo, e della sua sorte futura, esiste per lo Stato cristiano; ma inetto a risolvere questo problema coi suoi mezzi esterni polizieschi, esso deve sottometterlo all'esame della Chiesa. La Chiesa non deve occuparsi del giudizio e del castigo del delinquente, ma della sua salvezza, perchè essa è fondata sull'economia della salvezza. La Chiesa non riguarda in modo speciale l'illegalità commessa dal delinquente ed il danno recato agli altri, ma la sua sciagura personale, l'insieme di quelle condizioni fisiche e psichiche, interne ed esterne che spinsero l'uomo al peccato. Se la Chiesa non sempre può annientare la forza di queste condizioni, essa può sempre affievolirla. Quantun-

que la Chiesa non sempre possa restituire al mondo il delinquente moralmente risanato e rigenerato, essa può e deve sempre cercare di provare su di lui l'azione di un *ambiente* più sano; di eliminare da lui le cattive influenze e tentazioni (perchè attualmente le prigioni e le case di correzione raggiunsero un risultato opposto a quello che si proponevano, e non di rado trasformano i delinquenti occasionali in malfattori induriti ed incorreggibili).

Anche se noi non contestiamo nullamente la legalità di quegli interessi sociali e privati, che sono tutelati dal diritto criminale e dalla polizia, è indispensabile nondimeno riconoscere, che lo scopo ultimo dello Stato cristiano a riguardo dei delinquenti, è il loro morale risanamento, cioè tale uno scopo al cui conseguimento lo Stato può lavorare servendo solamente la Chiesa. Un tale servizio è richiesto dallo Stato cristiano in altri compiti della sua attività. Esso serve la Chiesa, introducendo nelle relazioni internazionali il principio della solidarietà cristiana, invece delle rivalità e antipatie nazionali: esso serve la Chiesa diffondendo la coltura cristiana fra popoli barbari e selvaggi, umiliando i superbi, disarmando i rapaci, aiutando gli oppressi. Dalla Chiesa riceve lo Stato l'altissimo scopo ed il senso positivo della sua attività. Nel mondo precristiano, lo Stato, vale a dire l'equilibrio delle forze sociali, era fine a sè stesso. Il mondo antico gravitava verso lo Stato assoluto, e lo trovava nell'impero romano. Ma l'umanità non poteva fermarsi in esso; anche se l'equilibrio raggiunto fosse stato assolutamente

costante (una cosa che in realtà non sarebbe potuto esistere), sorgeva in ogni caso la questione: « Come bisogna usare queste forze equilibrate, queste ordinate forze sociali, ed a quale scopo deve lo Stato servire? ». Finchè il compito positivo di queste forze sociali non sia stato determinato, perchè non è stato fissato lo scopo altissimo dello Stato, l'attività sociale e statale nonostante il suo assoluto potere pratico sulla personalità, si rivela allo spirito pensante come un frivola senza scopo e senza significato. In tal modo riguardavano l'attività politica gli ultimi rappresentanti del mondo antico, i filosofi alessandrini.

Solamente la religione cristiana dava un senso ed un valore allo Stato specialmente perchè lo elevava al disopra dello Stato. Quanto più alto è il sole al disopra della terra, tanto più la illumina e la riscalda.

Dando un significato allo Stato, la religione cristiana fonda nello stesso tempo la società. Finchè lo Stato era tutto, la società era niente. Ma non appena lo scopo della vita divenne atto di quello dello Stato, le forze viventi della società si emanciparono, cessarono di essere schiave dello Stato. Esse non si limitarono ad un esterno equilibrio; esse non si volsero all'altissimo ideale di una reciprocità libera, interna, morale, per la quale lo Stato stesso con le sue forme esterne e le sue norme serve unicamente di gradino intermedio transitorio.

Nel mondo antico non vi era una società propriamente detta. Da un lato una classe sociale fondamentale, rurale e agricola, era composta di

schiavi: dall'altra, i liberi cittadini, non avendo nella loro vita comune nessuno scopo assoluto, non conoscendo niente al disopra dello Stato, erano legati ed assorbiti da quest'ultimo. Qui dove il lavoro economico era considerato come un abbassamento, dove la terra era coltivata da schiavi, dove la religione era amministrata da impiegati dello Stato, anche la vita sociale, priva dei suoi interessi essenziali, materiali e spirituali, totalmente si limitava agl'interessi formali dello Stato, alla legale equiparazione delle forze particolari. A ciò in nessun modo si opponeva l'altissimo sviluppo dell'antica filosofia, perchè questa filosofia si riferiva alla vita antica non organicamente, ma criticamente, e costituiva il passaggio dal paganesimo al cristianesimo. Nei loro ideali positivi i filosofi classici non si elevavano al disopra del diritto esterno dello Stato (repubblica di Platone). Nel mondo antico non vi era nè popolo nè chiesa, ma la sola città, che si confondeva con lo Stato (*πόλις*, *civitas*, città e Stato). Anche dove la città era governata da poche famiglie, queste non costituivano un'aristocrazia nel nostro senso, non erano una classe speciale, indipendente dallo Stato, e vivente fuori della città: esse formavano solamente i primi cittadini.

Il cristianesimo elevando la religione al disopra dello Stato, fondando la Chiesa, nello stesso tempo emancipa la società dall'onnipotenza dello Stato, e forma lo Stato libero indipendente. Da un lato esso forma lo Stato nel senso stretto del termine, cioè, la classe inferiore e nello stesso tempo la classe fondamentale della società. Sen-

za la formale soppressione della schiavitù, solo col riconoscimento degli schiavi come membri della Chiesa in pieno possesso di tutti i diritti religiosi, il cristianesimo li aduna nella società e dà a questa il suo attuale fondamento. Divenendo cristiani, gli antichi schiavi entrano nella compagine sociale, e si forma la classe agricola. D'altra parte, anche i liberi cittadini (liberi per rapporto ai loro schiavi, ma essi stessi schiavi dello Stato), divenendo membri della Chiesa, appunto per questo, cessano di essere esclusivamente membri dello Stato, si liberano dalla sua onnipotenza, e sviluppando in sé il principio della personalità oppresso dallo Stato, formano la superiore classe sociale. In tal modo la società, collegata nel mondo antico, in basso dalla schiavitù, in alto soffocata dall'assolutismo dello Stato, riceve dal cristianesimo libertà e movimento.

La vera società umana è composta solamente di persone libere. Nell'antico mondo non vi era società reale, perchè non vi era reale personalità. In verità, nella sua filosofia e nella sua arte e nella sua politica l'antico Occidente gravitava verso la idea dell'uomo, ma questa essa poteva raggiungere in tutto solamente nella forma di umanità. La pienezza dell'essere umano esige una libertà assoluta, ma l'assoluta libertà non può appartenere all'uomo fuori di Dio: essa appartiene solamente alla Dio-umanità. Con l'apparizione del Dio-uomo nel cristianesimo, l'umanità riceve un punto di appoggio fuori del mondo, nel dominio del vero Assoluto, e perciò si libera dal mondo. L'uomo

libero si rivela, e si rivela anche la possibilità di una società divino-umana.

Questa possibilità data nel cristianesimo, deve attuarsi nella stessa umanità. La personalità, internamente libera mediante la grazia divina, deve applicare questa libertà all'opera di costruzione della società cristiana.

La società umana non è semplicemente un complesso meccanico di persone individue: essa è un tutto autonomo, ha la sua propria vita ed organizzazione, ed il compito del cristianesimo da questo lato consiste nell'introdurre nella vita e organamento delle forze sociali il principio cristiano della solidarietà morale o la vera fraternità.

L'organamento della società umana nei suoi lineamenti principali è semplicemente e totalmente ragionevole. Essa è determinata da tre primarie condizioni, alla quale corrisponde una triplice costituzione sociale. La società umana anzitutto deve mantenersi saldamente sulla terra, deve tutelare la sua esistenza materiale, deve vivere la vita *naturale*. Ma poichè la vita naturale dell'umanità non è perfetta, e non rinchiude in sè i suoi scopi, così la società, in secondo luogo, deve possedere i mezzi per cambiare la sua vita, deve muoversi e svolgere le sue forze. Le condizioni di un tale movimento e mutabilità (evoluzione e progresso) sono elaborate dalla così detta civiltà, la quale forma la vita artificiale della società. Ma i cambiamenti e movimenti della vita civilizzata non devono essere senza scopo ed irragionevoli. Il progresso sociale, affine di essere realmente progresso, deve condurre la società a fini deter-

minati, ed inoltre a fini assolutamente degni, idealmente perfetti. La società non deve solamente vivere e muoversi, ma anche perfezionarsi. In tal modo al disopra della vita della natura sulla terra ed al disopra dell'artificiale progresso della civiltà delle città, la società deve vivere una terza vita spirituale, la società deve con le sue forze migliori elaborare quei beni supremi in virtù dei quali generalmente vale la vita e l'azione.

Conformemente a questa triplice vita la società si offre a noi in tre parti costitutive o classi: il popolo, nello stretto senso, la classe agricola o rurale per eccellenza; poi la classe cittadina, ed infine la classe degli *uomini migliori*, degli uomini che agiscono nella società e dei duci dei popoli, la classe di coloro che mostrano la via, cioè, il villaggio, la città, la tribù (*druzhina*). Questi tre elementi costitutivi della società nel mondo antico erano collegati dall'assolutismo di Stato. Il cristianesimo ci liberò, ed il compito della politica cristiana consiste nello stabilirsi nella retta relazione positiva a riguardo della Chiesa, dello Stato, e vicendevolmente a riguardo l'uno dell'altro.

Questa retta relazione dipende direttamente dalla classe degli *uomini migliori*, dalla classe che governa e guida la società, e possiede l'iniziativa di ogni attività. Infatti il popolo stesso di per sé sempre rettamente si comportò a riguardo della Chiesa e dello Stato, e delle altre classi; sempre compì la sua missione, coltivò la terra pel vantaggio comune, serbò completamente la sua solidarietà con gli alti interessi religiosi e civili: la

classe cittadina per la sua destinazione è una classe intermedia, secondaria, e nella direzione della sua attività sempre si lasciò guidare dall'esempio della classe alta, e non è sua colpa, se essa non ricevette un buon esempio. Parlando in genere, gli elementi migliori della cristiana società sino a questo punto sono ben lungi dal corrispondere alla loro missione. Il carattere generale della loro attività nella storia dell'Europa non di rado si estrinseca da un lato con l'oppressione del popolo, dall'altro in una delittuosa rivalità con l'autorità civile ed ecclesiastica. Invece di essere i condottieri dei popoli, i liberi ministri dello Stato e della Chiesa, ben sovente essi agognarono di essere i padroni in tutto o sopra tutti.

Una tale direzione dell'attività trovasi in diretta contraddizione con l'appellativo di *uomini migliori* nella società cristiana. In quest'opera di fondazione della libera democrazia, agli uomini migliori appartiene la parte più importante e più onorevole, ma insieme la più grave di responsabilità. Liberamente sottomettendosi all'autorità ecclesiastica, ricevendo dalla Chiesa i principii incrollabili della verità e del bene, gli *uomini migliori* della società cristiana devono, conforme a questi principii e sotto la tutela e protezione dello Stato dirigere e guidare tutte le forze sociali verso il loro altissimo fine. E questo fine non è arbitrario ed accidentale, non è stabilito dagli uomini. Esso è invariabilmente determinato dalla Chiesa, ad esso serve lo Stato con la sua organizzazione coattiva, e nella profondità della sua anima esso è desiderato dal popolo cristiano. Questo scopo

è la attuazione nella realtà di ciò che noi crediamo, la trasformazione di questa nostra mondana ed umana attività secondo l'immagine e la somiglianza della verità cristiana, l'incarnazione del Dio-umanità.

CONCLUSIONE.

*L'immagine di Cristo
come riprova della coscienza.*

Il compito finale della personalità morale e sociale consiste in ciò che il Cristo, nel quale abita la pienezza tutta della divinità corporalmente sia riflesso in tutti ed in tutto. Da ciascuno di noi dipende il corrispondere al conseguimento di questo fine, a riflettere il Cristo nella nostra attività personale e sociale.

Tutti noi siamo d'accordo su questo punto che i limiti della legge giuridica non determinano assolutamente l'attività dell'uomo il quale tende verso la perfezione. Si può talvolta non uccidere, non rubare, non violare nessuna legge criminale, e tuttavia restarsene disperatamente lontani dal regno di Dio. La legge giuridica non ha come scopo diretto la perfezione dell'uomo e dell'umanità; il suo compito consiste nel proteggere più fermamente per quanto è possibile la loro esterna terrena esistenza, in quanto essa è necessaria per scopi altissimi, nel mantenere più saldamente l'uomo carnale al minimo nei primi e bassi scalini della vita comune, scalini dai quali

il nostro scopo attuale non è ancora visibile, ma senza i quali esso non può essere conseguito. Ma sono eziandio insufficienti per una guida positiva verso la perfezione i limiti della legge morale, e gli stessi precetti evangelici, presi come prescrizioni separate esterne, secondo la lettera, e non secondo lo spirito. Inoltre l'altissimo precetto dell'amore che tutto in sè racchiude, può essere inteso ed accettato in un senso falso, e non solo può, ma lo fu e lo è. Gli uni dicono che l'amore evangelico è anzitutto amore di Dio, e nel nome di questo amore riguardano sè medesimi nel diritto, ed anche nell'obbligazione di torturare i loro fratelli, i quali professano la fede in Dio non in quel modo con cui essi la professano. Altri affermano che l'amore evangelico esige una benevolenza eguale e spassionata verso tutti e ciascuno, e perciò non permettono nessuna violenza per la difesa delle persone tranquille e pacifiche contro gli assassini, gli oppressori, i rapaci. Altri in nome dell'amore verso Dio disonorano il nome della divinità con le loro superstizioni ed altri ancora in nome dell'amore verso il prossimo non sarebbero alieni dal procurare senza ostacoli la rovina di molti del loro prossimo.

Che questi uomini coscientemente vadano contro la loro coscienza, io non mi risolvo a dirlo: ma che essi non abbiano verificato la loro coscienza, come devesi, è per me evidente. E tuttavia la migliore e l'unica riprova della coscienza è così vicina!...

Noi abbiamo unicamente bisogno, quando noi ci decidiamo a commettere un delitto qualsiasi

il quale abbia valore per la nostra vita personale e sociale, di evocare nella nostra anima la figura morale del Cristo, di concentrarci in essa, e di chiederci: « Potè egli compiere questo delitto? » o in altri termini: « Ci approva Egli oppur no; mi benedice Egli oppur no per questo delitto?... ».

Io preferisco questa riprova a tutte le altre. Essa non è fallace. In ogni momento di dubbio, quando resta solamente la possibilità di ravvedersi e meditare, ricordatevi del Cristo, riflettetelo in voi vivente qual'esso è, e ponete su di lui tutto il peso dei vostri dubbii. Egli già consentì in precedenza a prendere su di sè questo peso con tutti gli altri, non già, certamente, per lasciare libere le vostre mani per qualsiasi turpe azione, ma affinchè rivolgendoci a Lui, noi possiamo sottrarci al male ed essere in questo stato di dubbio gli araldi della sua verità che vince ogni dubbio.

Se tutti gli uomini di buona volontà, come privati individui, e come campioni di movimenti sociali e reggitori dei popoli cristiani, cominciassero a volgersi attualmente verso questo mezzo sicuro in tutti i casi dubbiosi, verrebbe allora il principio della seconda venuta del Cristo, e la preparazione al suo giudizio finale, perchè *il momento è vicino.* (Apoc. I. 3).

FINE

APPENDICE

Contenuto di un discorso pronunziato nei corsi superiori femminili da V. S. Solovev il 13 marzo 1881.

Nelle precedenti lezioni noi troviamo certe idee direttive le quali possono aiutarci a chiarire il significato degli eventi odierni. Noi vedemmo, che il punto di partenza del platonismo è la negazione dell'attività, come realtà autentica, come verità. Platone riconosce una data attività, ma oppone ad essa il mondo della verità, della necessità.

Questa opposizione nel platonismo, come generalmente nella filosofia, è preminentemente teoretica. Il carattere contingente, anormale della realtà è contenuto, dal punto di vista di Platone, nella sua irragionevolezza, accidentalità, e non verità. Ciò che egli riconosce come reale, necessario, ragionevole, il mondo ideale, si rivela alla contemplazione intellettuale, all'attività teoretica, spirituale. Certamente la filosofia di Platone contiene un elemento morale, ma questo passa in seconda linea. L'antica filosofia non andò più oltre dell'antitesi tra il mondo della verità e quello della non verità, e la sua stessa conclusione, il

neo-platonismo, (come apparisce dallo stesso nome) non è altro che un complemento sistematico della filosofia di Platone.

Il cristianesimo per il primo diè un significato morale, vivente e pratico a quest'antitesi antica fra il mondo della verità e quello della non verità. Come il platonismo, il cristianesimo prende il suo punto di partenza dalla negazione della realtà, ma esso la ripudia non solamente come un essere non vero, ma eziandio come un essere contrario alla moralità, come un male. Il male e la pesantezza dell'essere sono nel cristianesimo sentiti con una forza speciale straordinaria. Tutto il mondo è in balia del maligno, disse l'apostolo, e questa è la verità. Tutto ciò che noi diciamo male nel senso morale, la violenza, l'asservimento, la distruzione di un essere da parte di un altro, tutto questo è legge dell'universo, legge della natura, la quale vive unicamente affinché gli esseri lottino e si distruggano a vicenda.

Ma questa legge generale della natura non sarebbe sperimentata come male, se non esistesse nessuna altra legge. Indubbiamente, nella natura non umana si rivela ancora un altro principio, un'altra legge, ma essa agisce come una forza cieca, incosciente, internamente non percepita. Questa legge suprema ha un tale carattere istintivo nella natura umana: ma l'uomo non si arresta in questo. A un dato punto di progresso, esso raggiunge la coscienza e la percezione di un'altra legge dell'essere come principio interno della sua propria vita, una vita immateriale. Questa coscienza e percezione sperimentale del principio

divino dell'essere opposto al principio materiale, si compì anzitutto nella persona del Cristo e forma l'essenza della cristianità. Tutto il mondo è in balia del maligno, disse l'apostolo prediletto del Cristo; ma noi sappiamo che noi siamo i figli di Dio, e noi li abbiamo vinti (quelli del mondo), perchè colui che è in noi è più grande di colui che è nel mondo, e la vittoriosa potenza che ha trionfato nel mondo è questa: la nostra fede. (I, Io., IV, 4; V, 4, 19).

Nel cristianesimo noi abbiamo non solamente la dottrina, simile alle altre dottrine religiose, ma un fatto cosmico attivo e reale: la nascita del nuovo uomo. Questo fatto cosmico, questa incarnazione di fatto della verità come principio vivente, e fondamento di una nuova vita, non fu un processo esclusivamente interno, subbiiettivo, che si compì al di dentro di noi, ma un processo tale in virtù di cui l'interna rigenerazione fu accompagnata da un cambiamento della natura materiale dell'uomo, da un cambiamento di tutte le sue esterne relazioni.

Ma questa azione esterna, obbiettiva, rigenerante, dovea diffondersi in tutto il mondo umano mediante un processo lungo e complicato. La causa del ritardo e della complicazione è comprensibile. Il Cristo e quei dei suoi seguaci, nei quali si compì il fatto della nascita dell'uomo spirituale, parlando di Dio, della vita divina, dell'uomo spirituale sapeano di che cosa parlavano: quello che essi comprendevano, erano i fatti della loro vita interiore: tutto ciò era da essi vissuto.

Ma se a questa realtà vissuta essi davano una

espressione esterna, se la rendevano obbiettiva nelle forme, gli uomini, i quali non aveano sperimentato questo processo, e sui quali pienamente gravava la dominazione del principio materiale, poteano esternamente, per così dire, sulla loro parola, assumere nuove forme di vita, conciliarle con le precedenti rappresentazioni, e costituire in tal modo il sistema esterno formale della vita spirituale, del regno spirituale. E così avvenne. La maggioranza del genere umano abbracciò il cristianesimo dal suo lato formale. Apparvero dottrine ed istituzioni, cristiane esteriormente, ma prive della vita interna della cristianità. Tale è il carattere della teologia medievale e della chiesa medievale. La relazione teorica ai principii fondamentali della vita reale che da quelli sgorgava, non solo non si confaceva all'essenza della cristianità, ma diametralmente si opponeva al suo spirito, e fatalmente trascinava seco la degenerazione della cristianità.

Il cristianesimo imponeva al genere umano di attuare il regno della verità, il quale si rivelava come un fatto interno e cosmico, come il processo di una vita reale che consisteva nell'interno cambiamento del subbietto nello spirito d'immagine obbiettiva, e nel rendere obbiettivo il processo subbiettivo della rigenerazione.

Nella corrotta cristianità si manifestò la tendenza ad attuare il regno di Dio falsamente concepito con mezzo esterni, mediante la violenza. Richiamiamo alla memoria quei campioni dell'ortodossia cattolica, i quali al tempo delle guerre albigesi davano l'ordine di massacrare tutti, i rei

e gl'innocenti, senza distinzione, dicendo: « Nell'altro mondo, Dio distingue coloro che credono rettamente ». Tra questi fanatici sostenitori della lettera della legge, che mediante la violenza ed i massacri si sforzano di attuare la verità, fa mestieri annoverare gli odierni capostipiti della rivoluzione.

Nel cristianesimo medievale, nella chiesa medievale, il principio divino, rivelato dal vero cristianesimo, il Dio cristiano, si mutò in principio esterno, totalmente estraneo al principio umano, e come tale, presto o tardi, esso dovea perdere tutta la sua forza. Il risultato di questo processo di *esteriorizzazione* fu l'allontanamento dell'uomo da Dio, la professione della sua non esistenza. Tuttavia in virtù del cristianesimo restò nell'anima umana una tendenza indefinita ad attuare sulla terra, nel mondo che ci è dato, nella nostra attività qualche cosa di meglio, un tal quale regno della verità, quantunque andasse perduto il carattere reale di regno della verità.

Perciò l'uomo perdè Dio, e il principio divino nascosto nell'anima umana, e rivelato nel cristianesimo, si dileguò ai nostri sguardi. Restò a disposizione dell'uomo solamente il principio umano, razionale e l'istinto, la natura animale. Ed ecco noi vediamo la tendenza a costruire su questi principii il regno della verità. Sorgono i tentativi di attuarlo in nome della pura ragione. Questo compito è assunto dalla rivoluzione francese nel 1789 con la proclamazione dei diritti assoluti della ragione. Tuttavia immediatamente dopo la rivoluzione si rende evidente che la ragione di per

sè è un principio indeterminato, indifferente, formale; che essa può con la sua analisi distruggere le forme tradizionali della vita, ma che di per sè è impotente a dare il contenuto della vita. Il contenuto della vita la ragione lo riceve o dall'essere divino, o dall'essere materiale. Per questo noi vediamo che in seguito alla proclamazione del principio puramente umano dei diritti della ragione, si allentano totalmente le briglie alle passioni bestiali. E se la prima metà del compito della rivoluzione francese, la proclamazione dei diritti assoluti dell'uomo, ebbe un tal quale benefico risultato, manifestandosi come complemento di ciò che era stato iniziato dal cristianesimo, sopprimendo la schiavitù nella sua forma di rimasuglio del feudalismo, nella forma di servitù della gleba, per quel che concerne la seconda parte del suo compito, fondandosi sulla violenza, non condusse al altro che ad un peggiore dispotismo.

Il movimento rivoluzionario contemporaneo cominciò con quello con cui finì la rivoluzione francese, ed un tale corso di eventi è logico. Il fatto è questo, che la concezione del mondo dominante in quel tempo non solo fece astrazione dai principii teologici, ma anche dall'idea metafisica del diritto della ragione pura, che era nel sostrato della rivoluzione dell'89. Se noi togliamo i principii teologici e l'idea metafisica della personalità assoluta resta solamente la natura bestiale, la cui azione è la violenza.

Ma se la rivoluzione odierna comincia con la violenza, se essa ne profitta come mezzo per attuare una nuova giustizia, con questo essa mani-

festa eziandio che nasconde un'evidente falsità, falsità nel principio e nella pratica: nel *principio* perchè riconoscendo solamente il principio materiale nel mondo e nell'uomo, è impossibile di parlare di ciò che è necessario, di ciò che non esiste, ma deve esistere, perchè dal punto di vista materiale tutto si riduce ad un fatto materiale, e non vi può esser nessun principio assoluto. Inoltre, falsità di *fatto*, perchè se realmente la rivoluzione odierna cerca il regno della verità, essa non può riguardare la violenza come mezzo per attuarlo. Se essa riconosce la verità, il dovere, il vero, il normale; se essa crede alla giustizia, deve eziandio riconoscere che la giustizia è in sè più forte dell'ingiustizia. Usare la violenza per attuare la giustizia, significa riconoscere la giustizia come priva di forza. La rivoluzione odierna coi fatti dimostra che essa ammette questa impotenza della giustizia.

In realtà, la giustizia è forte, e la violenza della rivoluzione odierna tradisce la sua impotenza. Per l'uomo, dal punto di vista umano, qualsiasi violenza, qualsiasi esterna reazione di una forza a lui estranea, significa impotenza. Una tale forza esterna è per l'animale una forza; per l'essere spirituale, una negazione di forza, e se l'uomo non è condannato a ritornarsene allo stato bestiale, la rivoluzione, fondata sulla violenza, non ha speranza di avvenire.



INDICE

Introduzione (La vita e il misticismo di Vladimiro Solvev)	Pag. V-XXVI
Proemio dell'Autore.	» 3-8

Parte Prima

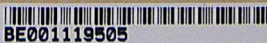
Della natura, morte, peccato, legge e grazia	Pag. 11
Della preghiera	» 27
Del sacrificio e della misericordia	» 62
Del digiuno.	» 78

Parte Seconda

Del Cristianesimo.

I. — <i>Tutto il mondo è in balia del ma- ligno</i>	Pag. 89
II. — <i>Il senso del mondo</i>	» 92
III. — <i>In Lui era la vita e la vita era la luce degli uomini.</i>	» 97
IV. — <i>E la luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno ricevuta</i>	» 101
V. — <i>La rivelazione del Verbo Univer- sale (Logos) nel Cristo</i>	» 113
VI. — <i>L'essenza dei misteri cristiani</i>	» 131

Della Chiesa	Pag. 136
Dello Stato e della Società Cristiana	» 173
<i>Conclusione</i> : l'immagine del Cristo come riprova della coscienza	» 192
<i>Appendice</i> : contenuto di un discorso pro- nunziato nei corsi superiori femminili da V. S. Solvev il 13 marzo 1887	» 195



BE001119505



1119505

MAESTRI DELLA VITA SPIRITUALE

Volumi pronti per ottobre 1922:

1. VLADIMIRO SOLOVEV - **I fondamenti spirituali della vita** L 10 —
2. WILLIAM LAW - **Un serio appello ad una vita santa e devota** » 10 —
3. GUSTAV THEODOR FECHNER - **La vita dopo la morte, una scelta dai suoi scritti** » 10 —

In preparazione per la primavera 1923:

4. ALEXANDRE VINET - **Selezioni.**
5. P. GRATRY - **Commentario a S. Matteo.**
6. AUGUSTO CIESZKOWSKI - **Padre Nostro: le vie dello spirito.**

In preparazione per l'autunno 1923:

7. FREDERICK ROBERTSON - **Prediche scelte.**
8. UGO DI S. VITTORE - **La Preghiera.**
9. B. F. WESTCOTT - **Il vangelo della risurrezione.**

Scelti per l'anno 1924:

10. WILLIAM LAW - **Scritti mistici.**
11. GUSTAV THEODORE FECHNER - **Il problema dell'anima.**
12. R. W. CHURCH - **Prediche paesane.**

In vendita presso:
NICOLA ZANICHELLI - EDITORE

MAESTRI DELLA VITA SPIRITUALE

PROGRAMMA

Esiste nelle diverse confessioni cristiane una copiosa e preziosa letteratura che, rispecchiando ed esprimendo un'attitudine comune di fronte ai problemi centrali della vita spirituale, del suo contenuto specifico, dei suoi trascendentali destini; attingendo ad una analoga e solidale esperienza; non può in verun modo venir considerato come il retaggio esclusivo dell'una o dell'altra frazione, in cui le circostanze storiche hanno condotto a ripartirsi la grande famiglia cristiana; costituisce al contrario il più eloquente argomento dell'intima affinità spirituale che lega al mondo quanti ricavano dal Vangelo la norma della loro esistenza etica e la scala delle loro aspirazioni.

Offrire in coscenziose versioni italiane le opere più tipiche di questa letteratura spirituale cristiana, in cui affiora quanto di meglio ha raggiunto la comune esperienza religiosa delle varie denominazioni, che si prostrano a Cristo, è parso compito desiderabile in quest'ora, mentre più pun-

gente si fa la tendenza a ripristinare nella sua interezza quella intima vita dello spirito che così tristi vicende hanno dissipato, e più ansioso si delinea il proposito di favorire la riconciliazione di quanti sono affratellati nella tradizione dell'Evangelio.

Sotto il titolo comune di « Maestri della vita spirituale » noi intendiamo offrire un accurato spicilegio di quelle opere cattoliche, protestanti ed ortodosse, tedesche, francesi, inglesi, o slave, nelle quali l'etica e la pedagogia spirituale cristiane hanno trovate espressioni accettabili da tutti i credenti nel Cristo, immuni da ogni penetrazione di quei motivi teologici e polemici, i cui effetti deleteri nell'espansione del genuino spirito cristiano non saranno mai deplorati abbastanza.

S'intende che le opere da noi prescelte e comprese nella raccolta non sono offerte al pubblico perchè ne sia puramente soddisfatta una vana curiosità erudita.

I patrocinatori di questa raccolta si sono accinti all'impresa unicamente sotto lo stimolo della fiducia che gli scritti tradotti riescano ad essere qui, come sono stati altrove, sussidio efficace allo sviluppo della vita mistica e devozionale; guida sicura ad un sano indirizzo di pensiero; pungolo salutare alla instaurazione sempre più ampia e vigorosa delle norme cristiane di condotta.

Con questa fiducia la raccolta viene iniziata.
