

ho theológos

Anno XLIV (2026) 1

ISSN 0392-1484

NUOVA SERIE

QUADRIMESTRALE DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA
«S. GIOVANNI EVANGELISTA» - PALERMO



V. CUFFARO, Il personaggio biblico *'ādām* e la sua evoluzione • C. SCORDATO, Ripensare il senso della transustanziazione • A. PILERI BRUNO, La sofologia di Basilio Magno • M. NARO, Il vissuto delle personalità spirituali come luogo teologico • M. CROCIATA, Il contributo del cristianesimo alla coesione europea

ho theológos

nuova serie

Quadrimestrale della Facoltà Teologica di Sicilia

«S. Giovanni Evangelista»

ISSN: 0392-1484

I testi pubblicati in questa rivista sono sottoposti a *double-blind peer review*

Direttore:

Vito Impellizzeri

Comitato scientifico:

Piero Coda, Gianni Colzani, Paul Gilbert, Giuseppe Gioia,
Salvador Pié-Ninot, Richard Puza, Dario Viganò

Consiglio di direzione:

Calogero Cerami, Pietro Cognato, Domenico Messina,
Marida Nicolaci, Nicole Oliveri, Anna Pia Viola (coordinatrice)

Direzione e redazione:

Corso Vittorio Emanuele, 463 - 90134 Palermo (Italia)

Tel. 091331648

e-mail: segretario@fatesi.it

Amministrazione e distribuzione:

Biblioteca

Corso Vittorio Emanuele, 463 - 90134 Palermo (Italia)

Tel. 091331648

e-mail: biblioteca@fatesi.it

Abbonamento (comprese spese spedizione):

Italia € 40,00 - Europa € 63,00 - Africa-Asia-Americhe € 78,00 - Oceania € 96,00

Fascicolo singolo € 16,00 (numeri doppi 28,00) + spese spedizione

Annate arretrate, maggiorazione del 10%

L'abbonamento può essere sottoscritto

mediante bonifico su conto bancario:

Intesa Sanpaolo – Banca Prossima

IBAN: IT40W0306909606100000011875

intestato alla Pontificia Facoltà Teologica di Sicilia “San Giovanni Evangelista”

Corso Vittorio Emanuele, 463 – 90134 Palermo

Registrazione Tribunale di Palermo 15-4-1973, n. 17

ho theológos

Anno XLIV (2026) 1

ISSN 0392-1484

NUOVA SERIE

QUADRIMESTRALE DELLA FACOLTÀ TEOLOGICA DI SICILIA
«S. GIOVANNI EVANGELISTA» - PALERMO



Studi

- V. Cuffaro, *L'antropologia biblica di Gen 2,4b-25:
le tappe evolutive del personaggio 'ādām* 3
- C. Scordato, *“Questo è il mio pane”:
ripensare il senso della transustanziazione* 33
- A. Pileri Bruno, *La sofiologia di Basilio Magno
e il suo ripensamento dinamico nella teologia contemporanea* 53

Note e discussioni

- M. Naro, *L'urgenza di un carisma:
la spiritualità di Madeleine Sophie Barat* 87
- A.P. Viola, *La parola giusta e la sua misura: precisione o ambiguità?* 101

Interventi

- C. La Rocca, *Kant in sé. Mariano Campo
e La genesi del criticismo kantiano* 115
- J. Segesta, *Mariano Campo interprete di Kant:
la crisi prima della Critica* 127
- M. Naro, *Il vissuto delle eminenti personalità spirituali
come luogo teologico: riflessioni a partire da una biografia
di Placido Rivilli* 139
- M. Crociata, *Radici divelte e monumenti vuoti:
quale contributo può dare il cristianesimo alla coesione europea?* 147

Cronaca

- M. Nicolaci, *Il Vangelo secondo Marco e le sue ricezioni sinottiche*
within Judaism 155

Recensioni

- E. Fogliadini, *La Chiesa di Chora. Ultimo tesoro di Bisanzio* (N. Oliveri) 169

La sofologia di Basilio Magno e il suo ripensamento dinamico nella teologia contemporanea

Antonino Pileri Bruno

«Come infatti il musicista, con la cetra bene intonata, per mezzo di suoni gravi e acuti, abilmente combinati, crea un'armonia, così la Sapienza di Dio, tenendo nelle sue mani il mondo intero come una cetra, unì le cose dell'etere con quelle della terra e le cose celesti con quelle dell'etere, armonizzò le singole parti con il tutto, e creò con un cenno della sua volontà un solo mondo e un solo ordine del mondo, una vera meraviglia di bellezza».

Atanasio

Sommario

Questo articolo si propone di dimostrare come la riflessione sofologica costituisca, da Basilio di Cesarea fino agli sviluppi della teologia del XIX e XX secolo, – con particolare riferimento all'ambito slavo – una chiave interpretativa del rapporto tra Dio e il creato. La Sofia, estasi epifanica di Dio, è l'atto originario che lega da sempre e per sempre il cosmo a Dio nella creazione.

Parole-chiave: sofologia, creazione, conoscenza mistica, kenosi.

Summary

This article aims to demonstrate how, from Basil of Caesarea to the theological developments in the 19th and 20th centuries, with particular reference to the Slavic context, sophianic reflection constitutes a key to interpreting the relationship between God and creation. Sophia, the epiphanic ecstasy of God, is the original act that has always and will always bind the cosmos to God in creation.

Keywords: sophiology, creation, mystical knowledge, kenosis.

Il presente contributo dedicato alla sofologia si propone di mostrare come la riflessione sulla Sofia costituisca, a partire da Basilio Magno fino agli sviluppi della teologia del XIX e XX secolo (con particolare riferimento all'ambito slavo), una chiave interpretativa del rapporto vitale e personale tra Dio e il creato. In tale prospettiva l'argomentazione, dopo una breve presentazione, si articolerà secondo tre direttrici tra loro strutturalmente connesse, ma al contempo contenutisticamente asimmetriche: dapprima, la tematizzazione della sofologia quale questione eminentemente cosmologica nella riflessione di Basilio di Cesarea; in secondo luogo, la sua rielabo-

razione sistematica nell'ambito della tradizione teologica slava, con particolare attenzione alla sintesi sapienziale proposta dal gesuita Tomáš Špidlík; infine, si assumerà in modo intenzionalmente provocatorio la riflessione sofologica di Louis Bouyer come modello paradigmatico nel panorama teologico occidentale del XX secolo.

Nell'Oriente cristiano l'idea di una ellenizzazione del cristianesimo nascente, che si sarebbe spinta fino a "falsificare" il kérigma, lascia il posto all'idea di ellenicità del cristianesimo. Per dirla con Ninfa Bosco: «Non erano mossi, i Padri, da un complesso di inferiorità culturale, ma al contrario da una enorme fiducia nella superiorità della verità da loro ricevuta (in dono). Perciò corsero il rischio di aprire all'ellenismo; nella situazione concreta: al platonismo. Erano alle prese con un confronto fra due epoche e due civiltà; alla via del conflitto preferirono quella dell'integrazione».¹

Nel pensiero occidentale il platonismo viene prevalentemente declinato in chiave dualistica, configurandosi come una concezione che postula una tensione strutturale e problematica tra l'ordine sensibile e l'ordine intellegibile.² Nelle tradizioni bizantina e russa, al contrario, esso si articola come un paradigma ontologico, volto a stabilire una connessione integrale (non dialettico-oppositiva) tra il piano ideale e quello reale. Bosco, riflettendo sulla ricezione del platonismo, sottolinea come l'Oriente cristiano abbia "inventato" due teorie: una è quella bizantina delle "energie increate", l'altra è la questione sofologica elaborata dai pensatori russi: «Entrambe le teorie sembrano loro necessarie per esprimere la dimensione storico-cosmica e la portata ontologica della redenzione annunciata dalla rivelazione ebraico-cristiana».³ Ambedue queste visioni si scontrano fin dall'inizio con notevoli difficoltà e, se la dottrina delle "energie increate" turbò in special modo l'Occidente, la riflessione sofologica incontrò resistenza nel contesto slavo in particolar modo nella diaspora russa a Parigi.

¹ N. Bosco, *Platonismo e rivelazione cristiana*, in «Path» 5 (2006) 286.

² Cf. E. Hoffmann, *Platonismo e filosofia cristiana*, Il Mulino, Bologna 1967; J. Daniélou, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Il Mulino, Bologna 1975; E. Von Ivánka, *Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del platonismo nella patristica*, Vita e pensiero, Milano 1992; C. De Vogel, *Platonismo e Cristianesimo*, Vita e pensiero, Milano 1992; M. Zambon, *Il confronto tra cristiani e platonici nel II-III secolo*, in «Rivista di Storia Della Filosofia» 2 (2015) 473-488.

³ N. Bosco, *Platonismo e rivelazione cristiana*, 291-292.

La dottrina sofologica bulgakoviana: polemiche e ricezione

Una delle note distintive del pensiero russo del XIX secolo consiste in una marcata centralità nella questione antropologica dell'ideale della *fuga mundi*, retaggio della tradizione bizantina e dominante nella spiritualità monastica russa tradizionale; la nuova *intelligencija* (интеллигенция) russa tendeva a contrapporre l'ideale di un'umanità fedele alla propria vocazione e responsabile dei propri compiti terreni. Questi orientamenti troveranno una forma originale nella speculazione sofologica di Sergeij Bulgakov.⁴

Il teologo russo fu all'origine di questa rinascita spirituale e religiosa, che caratterizza la vita culturale russa dell'inizio del XX secolo. La sua elaborazione della "Sofia divina" intendeva offrire una mediazione ontologica capace di pensare l'unità dinamica tra Dio e il cosmo, evitando, sia il dualismo occidentale, sia ogni forma di panteismo. Tuttavia proprio questa ambizione suscitò sospetti circa la sua compatibilità con la tradizione patristica e con la distinzione ortodossa tra essenza ed energie divine, che portò Bulgakov tra il 1935 e il 1937 ad essere sottoposto a un procedimento di carattere dottrinale da parte del Patriarcato di Mosca.⁵

La condanna della dottrina sofologica bulgakoviana non può riduttivamente essere intesa come un episodio isolato, bensì rappresenta il punto apicale di crisi di una più ampia tensione interna

⁴ Cf. E. Behr-Sigel, *La sophologie du Père S. Bulgakov*, in «Revue d'histoire et de philosophie religieuses» 19/2 (1939) 130-158 qui p. 133.

⁵ L'iniziativa dell'azione accusatoria fu promossa da Vladimir Losskij, il quale, in qualità di interlocutore critico della teologia bulgakoviana, fornì al Patriarca il materiale teologico su cui venne costruita la valutazione ufficiale dell'insegnamento sofologico. Con un decreto (Указ) del 7 settembre 1935, firmato dal metropolita di Mosca Sergej e indirizzato al metropolita di Lituania e Vilnius, la dottrina della Sofia divina elaborata da Bulgakov fu formalmente qualificata come estranea alla tradizione dogmatica della Santa Chiesa Ortodossa di Cristo, in quanto ritenuta incompatibile con i presupposti della teologia patristica e con la definizione ortodossa del rapporto tra essenza e energie divine. Di fronte a tale condanna, l'Istituto Saint-Serge fu chiamato ad assumere una responsabilità istituzionale nella difesa del proprio decano. Alla fine del 1935 il metropolita Evlogij, in qualità di rettore dell'Istituto, istituì una commissione teologica incaricata di esaminare sistematicamente la coerenza dogmatica dell'insegnamento di Bulgakov e la legittimità delle accuse mosse nei suoi confronti. Soltanto nel 1937 Evlogij giunse a una valutazione conclusiva, riconoscendo nella dottrina bulgakoviana elementi problematici che richiedevano un approfondimento critico, nonché una riformulazione e un chiarimento teologico, senza tuttavia procedere a una sua formale condanna. In merito a questa vicenda si veda: B. Shultze, *Zur Sophia-frage*, in «Orientalia Christiana Periodica» 3 (1937) 655-661; B. Schultze, *Der Gegenwärtige Streit um die Sophia, die Göttliche Weisheit in der Orthodoxie*, in «Stimmen der Zeit» 137 (1940) 318-324; C. Lialine, *Le Débat Sophologique*, in «Irénikon» 2 (1936) 168-205.

alla ricezione orientale del platonismo. Se la teologia delle energie increate aveva fornito una soluzione ritenuta valida per pensare la comunicazione tra Dio e il mondo, la sofiologia apparve ad alcuni come un passo azzardato.

La dottrina sofiologica elaborata da Sergej Bulgakov costituisce uno dei capitoli più controversi della teologia ortodossa russa.⁶ Non sorprende, pertanto, che la teologia occidentale abbia incontrato sin dall'inizio significative difficoltà nell'interpretarne le categorie speculative, pur senza disconoscere l'originalità delle intuizioni che la animano. Consapevole dell'intenso dibattito suscitato dalla sofiologia, ancor prima della sua condanna nel 1935 da parte del metropolita Sergej di Mosca e del Sinodo di Karlovcy, Alojz Litva ha interpretato il sistema bulgakoviano come una forma di gnosticismo che, mostrando scarso radicamento nella Scrittura e nella Tradizione, rischierebbe di configurarsi quale «panteismo emanatista». Secondo il docente dell'Istituto Orientale di Roma, l'intento del teologo russo sarebbe apprezzabile nelle intenzioni, ma metodologicamente fragile e argomentativamente contraddittorio, così da rendere sostanzialmente giustificate le condanne provenienti dall'Oriente cristiano.⁷

Nel panorama della teologia cattolica il giudizio di maggiore autorevolezza è stato formulato da Hans Urs von Balthasar. Muovendo da una cristologia kenotica, il teologo svizzero ha valutato l'idea bulgakoviana di una Sofia, insieme creata e increata, come uno schema in cui sarebbero ravvisabili influssi gnostici ed hegeliani. A suo avviso: «Dovrebbe essere possibile liberare dai suoi presupposti sofiologici l'intenzione fondamentale di Bulgakov [...]: "La croce di Cristo è inscritta nella creazione del mondo fin dalle sue origini"».⁸

Accanto a questa linea interpretativa si colloca tuttavia una posizione differente, rappresentata da Bernhard Schultze. Pur riconoscendo limiti metodologici nella costruzione bulgakoviana, egli ne coglie l'intenzione fondamentale: pensare il mistero della teantropia entro una prospettiva ampia e vitale, non riducibile al solo ambito

⁶ Per la ricezione del pensiero di Sergej Bulgakov si consiglia la lettura di Lubomir Žak, *L'attualità della teologia di Bulgakov in dialogo con l'Occidente*, in «La nuova Europa» 1 (2005) 92-111.

⁷ Cf. A. Litva, *La Sophie dans la création selon la doctrine de S. B.*, in «Orientalia Christiana Periodica» 16 (1950) 74.

⁸ H. U. von Balthasar, *Teologia dei tre giorni*, Queriniana, Brescia 1990, 45.

cristologico.⁹ In tale prospettiva la sofologia assumerebbe un rilievo decisivo per il pensiero contemporaneo, chiamato a confrontarsi con l'alternativa tra un dualismo che separa Dio dalle creature in nome della sua perfezione e una secolarizzazione autosufficiente che recide il legame tra l'umano e la sua origine trascendente. B. Schultze, pur accusando la riflessione teologica di Bulgakov di panteismo,¹⁰ ne intuì l'indubbia originalità.¹¹

Una valutazione analoga emerge negli studi di André Joos, il quale insiste soprattutto sui risvolti antropologici della sofologia evidenziandone l'attualità. Secondo questo autore l'orizzonte bulgakoviano si caratterizza per un'ampia visione della realtà e della storia in cui la Sofia è il centro dinamico di convergenza universale di tutti i livelli della realtà.¹²

Sulla medesima linea si colloca il giudizio di Yannis Spiteris, teologo cattolico di origine greca, il quale, pur riconoscendo che il discorso sofologico rimane tra i meno assimilabili alla tradizione occidentale, ne sottolinea la potenziale fecondità in ambito ecologico:

[...] estraneo alla tradizione occidentale e meno capace di essere assimilato è il discorso sofologico. Ma, se ben capito, sarebbe di una straordinaria attualità per le tendenze ecologiche tanto diffuse nella nostra società. Darebbe, al rinnovato rispetto per la natura, una base teologica non indifferente. Per non cadere nel materialismo ateo, che ignora la natura come creatura di Dio o al panteismo materialista che trasforma la natura in oggetto di culto nelle varie forme della New Age, sarebbe di grande aiuto l'insegnamento di Bulgakov sullo Spirito-Sofia, considerato come la matrice prima di ogni essere creato e come

⁹ Cf. B. Schultze, *Der Gegenwärtige Streit um die Sophia*, 318-324.

¹⁰ Cf. G. Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'iter-esse trinitario*, P.U.G., Roma 2005, 356: «Se c'è il rischio di confondere Dio e il mondo, è esattamente per il comune carattere di *presenza* che essi possiedono: ci avvolgono entrambi. Anzi, [...] potremmo dire: Dio ci avvolge attraverso il mondo, pur distanziandosi e differenziandosi da esso. Nella logica del sacramento, il cosmo abbraccia l'essere umano e veicola la presenza divina nell'affettività della sua «carne» pulsante. È ancora il mistero dell'Incarnazione ad essere qui tradotto: il mistero di «un Dio veramente vivo, con noi qui ed ora, pienamente incarnato nella materia e completamente in divenire».

¹¹ B. Schultze, *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, in «Orientalia Christiana Periodica» 9 (1943) 148: «(Bulgakov) è l'unico teologo ortodosso contemporaneo che si metta a costruire l'edificio di una nuova cristologia, intenzionalmente originale ed indipendente, ed egli è consapevole dell'importanza di questo compito nel campo della dogmatica».

¹² Cf. A. Joos, *L'homme et son mystère. Éléments d'anthropologie dans l'oeuvre de S. Boulgakov*, in «Irénikon» 45 (1972) 337.

vita che riempie di sé l'universo, senza per questo mortificare la trascendenza assoluta di Dio.¹³

Piero Coda pur non tacendo alcuni limiti del pensiero bulgakoviano ne riconosce la perdurante fecondità. La prospettiva sofologica infatti, secondo il nostro autore: «[...] si mostra non solo come “la” prospettiva ermeneutica fondamentale della teologia di Bulgakov; ma anche come un originale tentativo di ripensare il genio della spiritualità russa, arricchendo l'approfondimento dell'inesauribile ricchezza del mistero di Cristo, grazie all'apporto della sua originalità fecondata dal seme del vangelo».¹⁴

Particolarmente significativo è infine il contributo di Graziano Lingua, autore dello studio *Kénosis di Dio e santità della materia. La sofologia di Sergej N. Bulgakov*, dedicato alla teologia della creazione in prospettiva sofologica. Richiamando l'intenzione dell'autore russo di proporre la sofologia quale visione cristiana del mondo scaturente dall'essenza stessa del cristianesimo, Lingua individua nel pensiero bulgakoviano il tentativo di concepire la relazione tra Dio e il mondo come un continuo dinamismo rivelativo.

Secondo Lingua l'ontologia sofologica elaborata da Bulgakov conserva la capacità di integrare la dimensione storica senza smarrire il radicamento teologico e la portata cosmologica, evitando così di ridurre l'evento rivelativo a pura fattualità priva di risonanza universale.¹⁵

Aver focalizzato, sia pur per sommi capi, il dibattito contemporaneo sulla sofologia ci permette di contestualizzare il nostro contributo, il cui intento è avanzare un tentativo di rilettura e attualizzazione della tradizione patristica basiliana sulla Sofia rilanciando l'attualità della questione sofologica.

¹³ Y. Spiteris, *Lo Spirito Santo nella tradizione teologica cristiana: la prospettiva dell'Oriente cristiano*, in N. Ciola (ed.), *Spirito, eschaton e storia*, Roma 1998, 100.

¹⁴ P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Roma 1998, 154.

¹⁵ Cf. G. Lingua, *Kénosis di Dio e santità della materia*, Napoli 2000, 197.

La sofologia come questione cosmologica nella riflessione di Basilio

La riflessione teologica di Basilio si declina come un'indagine sistematica volta a chiarire lo stretto legame tra la mediazione creativa e il carattere uno-trino della divinità.¹⁶ Al centro della sua elaborazione si colloca l'esigenza di affermare in modo inequivocabile la realtà ontologica e la sussistenza propria delle ipostasi divine, senza compromettere l'unità della divinità. Tale equilibrio è garantito dal ricorso alla nozione di «comunanza della sostanza» (κοινὸν τῆς οὐσίας),¹⁷ mediante la quale Basilio preserva la fede monoteistica da ogni possibile deriva subordinazionistica, pur riconoscendo una reale distinzione personale all'interno della Trinità.

In questo quadro, l'opera della creazione viene descritta secondo un'articolazione causale che, lungi dall'introdurre una gerarchia ontologica, esprime la distinzione delle modalità operative: «Nella creazione il Padre è la causa principale, colui dal quale sono tutte le cose; il Figlio la causa efficiente, colui per mezzo del quale tutte le cose sono fatte, lo Spirito Santo è la causa perfezionante».¹⁸

Nella riflessione basiliana emerge chiaramente come il cosmo sia il luogo dell'autorivelazione di Dio, di modo che la creazione del mondo traduce in termini fattuali come l'autodeterminazione di Dio appartenga all'eternità di Dio. «Per san Basilio [...] la “contemplazione naturale” (*physikê theôria*) è la capacità di vedere nelle realtà sensibili la traccia della sapienza e della bellezza di Dio».¹⁹ La crea-

¹⁶ «Selon Basile, le sens primordial des créatures est donné dans une *sagesse du monde* (σοφία τοῦ κόσμου), conçue avant la création mais immanente en elle et “capable de nous conduire à la connaissance de Dieu”. Lui correspond dans l'homme une *sagesse humaine* (ἀνθρωπίνη σοφία) vertu qui fait connaître sous les apparences de ce monde la vérité divine qui s'y trouve cachée pour nous élever vers Dieu». T. Špidlik, *Orthodoxe (Spiritualité)*, in A. Rayez-A. Derville-A. Solignac (edd.), *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 11, Beauchesne, Paris 1981, 986-987.

¹⁷ *Contra Eunomium*, I, 19, 27, in Basile de Césarée, *Contre Eunome*. Texte grec, introduction et traduction par Bernard Sesboüé, Cerf, Paris 1982, 240 (Sources Chrétiennes 299).

¹⁸ «Ὁ δὲ τῇ τοῦτων κτίσει ἐννόησον μοι τὴν προκαταρκτικὴν, αἰτίαν τῶν γινομένων, τὸν Πατέρα τὴν δημιουργικὴν, τὸν Υἱὸν τὴν τελειωτικὴν, τὸ Πνεῦμα». *Περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος*, XVI, 38, 13-15, in Basile de Césarée, *Sur le Saint-Esprit*. Introduction, texte, traduction et notes par B. Pruche, o.p., Cerf, Paris 1968, 376-378 (Sources Chrétiennes 17 bis). Si veda su questo tema anche la *Lettera 38* che Basilio di Cesarea indirizza «A suo fratello Gregorio sulla distinzione tra sostanza e ipostasi». Cf. Basilio Magno, *Lettera 38*, 19-38, in Basilio Magno, *Lettere. Primo volume 1-179*. Testo critico Y. Coutonne, introduzione, note e traduzione di M. B. Artioli, Edizioni San Clemente-Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2025, 178.

¹⁹ E. Cattaneo, *La contemplazione naturale in san Basilio di Cesarea*, in «Mysterion» 3/2 (2010) 3.

zione non è soggetta al tempo, in quanto essa partecipa dell'eternità di Dio pur distinguendosi chiaramente da Dio.

[...] molti di quanti hanno fantasticato che il mondo esiste con Dio fin dall'eternità, non ammettono che sia opera sua, ma che abbia preso ad esistere spontaneamente come ombra della sua potenza – riconoscendo che Dio è causa del mondo, ma una causa involontaria, come il corpo lo è dell'ombra e il corpo lucente del chiarore – il profeta, per correggere un tale errore, si è espresso con questa esattezza nelle parole, dicendo: *In principio Dio creò*. Egli non fu per questo semplice causa dell'esistenza del mondo, ma nella sua bontà creò ciò che è utile, nella sua sapienza ciò che è bellissimo, nella sua potenza ciò che è grandissimo.²⁰

L'atto di creazione si origina nella parola di Dio, questa azione locutiva palesa i caratteri di relazione personale di Dio con il cosmo. La Sapienza riflette la funzione rivelatrice del *Lógos* di Dio. Basilio sottolinea come l'azione locutivo-creativa di Dio, ben lungi dall'essere un evento dato e conclusosi nel passato, si perpetui e progredisca verso il suo fine. «Guardate la parola di Dio che percorrere la creazione: essa ha inaugurato l'inizio della sua opera e finora conserva la sua efficacia; continuerà a progredire verso il suo fine conducendo il mondo alla sua perfezione».²¹

La creazione supera ogni plausibilità di causalità meccanica e impersonale. In modo tale che l'atto della creazione, sebbene travalichi ogni possibilità di comprensione umana, diviene accessibile in virtù della divina rivelazione nei suoi lineamenti ontologici. Perfino le realtà inanimate custodiscono in sé una traccia della voce divina, come afferma il Verbo quando dichiara che l'intera creazione pro-

²⁰ Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*. Texte grec, introduction et traduction de S. Giet, Cerf, Paris 1949, 114-116 (Sources Chrétiennes 26): «Καὶ καθότι πολλοὶ τῶν φαντασθέντων συνυπάρχειν ἐξ αἰδίου τῷ Θεῷ τὸν κόσμον, οὐχὶ γεγενῆσθαι παρ' αὐτοῦ συνεχώρησαν, ἀλλ' οἰοῦσι ἀποσκίασμα τῆς δυνάμεως αὐτοῦ ὄντα αὐτομάτως παρυσποστῆναι· καὶ αἴτιον μὲν αὐτοῦ ὁμολογοῦσι τὸν Θεόν, αἴτιον δὲ ἀπροαιρέτως, ὡς τῆς σκιάς τὸ σῶμα, καὶ τῆς λαμπηδόνης τὸ ἀπανγάζον· τὴν οὖν τοιαύτην ἀπάτην ἐπανορθούμενος ὁ προφήτης, τῇ ἀκριβείᾳ ταύτῃ τῶν ῥημάτων ἐχρήσατο εἰπὼν, Ἐν ἀρχῇ ἐποίησεν ὁ Θεός. Οὐχὶ αὐτὸ τοῦτο τὴν αἰτίαν τοῦ εἶναι παρέσχεν, ἀλλ' ἐποίησεν ὡς ἀγαθὸς τὸ χρήσιμον, ὡς σοφὸς, τὸ κάλλιστον, ὡς δυνατὸς, τὸ μέγιστον». (*Ομιλία Α'*, 7, 17B-20A).

²¹ *Ib.*, 482-484: «Νόησον ῥῆμα Θεοῦ διὰ τῆς κτίσεως τρέχον, καὶ τότε ἀρξάμενον, καὶ μέχρι νῦν ἐνεργοῦν, καὶ εἰς τέλος δεξιὸν, ἕως ἂν ὁ κόσμος συμπληρωθῇ». (*Ομιλία Θ'*, 2, 189B).

clama il proprio Creatore, elevando quasi un grido che ne manifesta la presenza.²²

Creando il cosmo, Dio non lo emancipa dal proprio essere, ma lo pone al di fuori di sé. La Sofia, come estasi epifanica di Dio, è l'atto originario che lega da sempre e per sempre il cosmo a Dio nella creazione. Si tratta di una Sapienza che si rende percepibile attraverso le realtà sensibili. Essa si dispiega nell'ambito del mondo visibile, al quale difetta unicamente la facoltà di proclamare verbalmente la propria origine divina; tuttavia, una simile espressione non appartiene per natura agli enti creati.²³ per conoscere la sapienza del mondo l'uomo deve divenire sapiente.

Dio è presente in modo permanente nel mondo, ed è l'atto della creazione che fonda il darsi di Dio nel tempo. Nel cosmo niente è privo di senso perché in ogni cosa creata risiedono le tracce della divina Sapienza creatrice. Fine della contemplazione è scorgere queste tracce nel creato. «Il mondo creato, [...] per le anime che usano veramente la ragione, è scuola (*disaskalèion*) e palestra (*paideutêrion*) della conoscenza di Dio, perché attraverso le realtà visibili e sensibili conduce la mente alla contemplazione (*theôrian*) delle realtà invisibili, come dice l'Apostolo: Le sue perfezioni invisibili, fin dalla creazione del mondo possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute (*Rm* 1, 20)».²⁴

Riflettere sulla sofiologia, come abbiamo iniziato a focalizzare, ci impegna a osservare come l'istanza metafisica non possa risolversi in una teoria astratta dell'essere. Nella prospettiva sofiologica l'atto di conoscenza non è solo questione gnoseologica ma ontologica. La vera conoscenza è vitale e avviene attraverso la partecipazione ontologica alla verità stessa: l'unità metafisica del reale si dà sempre in una relazione reale e personale.

²² Cf. Basilius Magnus, *Homiliae in Psalmos* 28, 3, PG 29, col. 289b. Si veda G. Mazzanti (ed.), *Basilio di Cesarea, Omelie sui salmi e altre omelie esegetiche*, Peter Lang, Frankfurt 2017, 206-209.

²³ Cf. Basilius Magnus, *Homilia in principium Proverbiorum* 3, PG 31, col. 392. Si veda G. Mazzanti (ed.), *Basilio di Cesarea, Omelie sui salmi e altre omelie esegetiche*, Peter Lang, Frankfurt 2017, 460-461.

²⁴ «[...] εἴπερ τῷ ὄντι ψυχῶν λογικῶν διδασκαλεῖον καὶ θεογνωσίας ἐστὶ παιδευτήριον, διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ αἰσθητῶν χειραγωγίαν τῷ νῷ παρεχόμενος πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν ἀόρατων, καθά φησιν ὁ ἀπόστολος, ὅτι τὰ ἀόρατα αὐτοῦ ἀπὸ κτίσεως κόσμου τοῖς ποιήμασι νοούμενα καθοράται.» - Basile de Césarée, *Homélies sur l'Hexaéméron*, 110 (*Homiliae in Hexaemeron*, 1, 6, 16C).

La sofologia nella riflessione slava

Le origini della sofologia possono essere ricondotte all'antico culto della *Sophía* sviluppatosi in ambito bizantino e successivamente diffuso nei centri di Kiev e Novgorod. Tale culto trova una significativa attestazione nella costruzione del tempio di *Hagia Sophia* a Costantinopoli, nonché nella tradizione teologica che, da Gregorio di Nazianzo, giunge fino a Cirillo, apostolo degli Slavi.²⁵

La questione sofologica concerne la relazione ontologica tra l'universo creato e la sua "grande radice" e costituisce una traduzione teologica della tensione esistente tra l'immanenza della *historia salutis* e l'assoluta trascendenza di Dio. Oltre a configurarsi come un problema propriamente teologico, come si mostrerà nel corso dell'argomentazione, la sofologia divenne una *vexata quaestio* all'interno del dibattito tra i teologi russi.

Per i pensatori slavi la Sofia è una traccia del divino che conduce all'atto originario che da sempre lega il mondo a Dio: la creazione. In questa prospettiva la Sofia assume i caratteri dell'eccedenza del divino che si rivela compiutamente nell'incarnazione del Verbo. Intorno alla Sofia si declina la possibilità di giungere a cogliere la realtà nella sua integralità cogliendo sempre il cosmo nel suo creaturale rapporto con la sua origine.

Nicolaj Berdjaev parlando della sofologia in rapporto alla cosmologia sottolinea come la dottrina sofologica in relazione al creato minacci di mettere in ombra l'uomo:

La dottrina sofologica del pensiero religioso russo è uno dei tentativi aventi il fine di restituire al Cristianesimo la coscienza cosmica, di dare in Cristo un posto alla cosmologia e alla cosmofofia [...]. Ma la dottrina sofologica riveste un carattere tale che il problema del cosmo minaccia di assorbire definitivamente il problema dell'uomo; la sua libertà e la sua attività creatrice vi spariscono. Tuttavia, all'epoca nostra, il problema religioso capitale è quello dell'uomo e non quello della sofia o del cosmo. La sofologia dev'essere legata al problema antropologico.²⁶

²⁵ Cf. B. Schultze, *Sophiologie*, in A. Rayez - A. Derville - A. Solignac (edd.), *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 14, Beauchesne, Paris 1990, 124.

²⁶ N. Berdiaev, *Spirito e libertà*, Edizioni di Comunità, Milano 1947, 56-57.

Per i sofologi slavi la sofianicità del mondo si pone come fondamento dell'esperienza religiosa. Nella creazione Dio crea un mondo capace di porsi in relazione con il proprio creatore, sicché conoscere la Sofia è conoscere il cosmo spiritualmente. Come rimarca Florenskij: «La Sapienza divina tocca la coscienza religiosa russa nelle sue stesse sorgenti e nei fondamenti della sua originalità. [...] L'ortodossia russa è nella sua sostanza un dono della Sofia; dimenticare ciò, come di solito accade per molti, è grave ingratitudine nei confronti della Sofia. [...], l'esistenza della "Russia" e dei "russi" senza la Sofia è una *contradictio*».²⁷

Secondo Bulgakov la sofianicità deriva direttamente dal palamismo e dalla distinzione che esso fa tra essenza ed energie, tanto che, sintetizzando, il teologo russo arriva a scorgere nella Sofia nient'altro che l'energia così come espressa dal palamismo:²⁸ «Secondo il p. Bulgakov, "tutta l'energia creativa inerente al mondo appartiene a Dio e non è altro che la Sophia", che è il fondamento ontologico, l'anima nascosta e misteriosa del mondo».²⁹

Il lasso di tempo che va tra l'ottocento ed il novecento rappresenta per la Russia un momento di grande fermento culturale, tale da essere denominato "l'età dell'argento".³⁰ Questo periodo si contraddistingue per un senso di rinascita che sfocerà in una primavera culturale.³¹ Il disinteresse per la mera astrazione teorica è un tratto che contraddistingue la filosofia russa. L'interesse per una sistematizzazione del sapere comincia a farsi sentire agli inizi del XIX secolo³²

²⁷ P. Florenskij, *Perepiska F.D. Samarina i svjašč. P.A. Florenskogo*, in «Messenger de L'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe occidentale» 128 (1978) 257-259.

²⁸ Interessante appare l'articolo *Palamisme et Sophiologie* di Joost van Rossum in cui l'autore dopo aver presentato la teologia di Palamas come una teologia della conoscenza di Dio, tesse un parallelo con la teologia di Sergej Bulgakov, cf. J. Van Rossum, *Palamisme et Sophiologie*, in «Contacts» 222 (2008) 133-145. Si veda inoltre: A. Arjakovsky, *L'arrivée des penseurs orthodoxes en Europe occidentale à la suite de la révolution d'Octobre*, in «Recherches de Science Religieuse» 105/4 (2017) 595-610.

²⁹ E. Behr-Sigel, *La sophiologie du père S. Bulgakoff*, in «Le Messenger orthodoxe» 57 (1-1972) 33.

³⁰ J. Bowlt, *The Silver Age. Russian of the Early Twentieth and the "World of Art Group"*, Newtonville 1979; P.C. Bori-P. Bettio, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione (1900-1917)*, Brescia 1978.

³¹ Cf. G. Piovesana, *Storia del pensiero filosofico russo (988-1988)*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1992, 87-134.

³² «Le renouveau théologique russe du XXe siècle, chacun le sait aujourd'hui, ne commence pas au XXe siècle, mais est l'héritier de plusieurs courants du XIXe : d'une part, la très célèbre "philosophie religieuse" russe, d'autre part, la redécouverte en Russie des textes rassemblés dans la Philocalie traduite en russe, et enfin, ce qui est moins universellement connu, à partir du milieu du XIXe siècle, l'apparition d'un intérêt qui ne cesse de s'amplifier pour la littérature patristique» N. Lossky, *Incidences*

ed è chiaro l'influsso che esercitò l'idealismo schellinghiano³³ ed hegeliano rispetto al bisogno di una "conoscenza integrale".³⁴

La "conoscenza integrale" focalizza il suo interesse intorno alla possibilità di coniugare il trascendente e l'immanente armonizzando tutto in modo coerente. La corrente sofologica, i cui principali esponenti scorgiamo in Solov'ëv, Florenskij e Bulgakov, si sforza di raccordare in unità il mondo visibile con quello invisibile, la creatura con il creatore.

I diversi modi con cui Solov'ëv adopera il termine Sofia³⁵ ne rendono problematica l'interpretazione.³⁶ Se nei *Tre incontri* la Sofia appare come «eterna femminilità»,³⁷ in *Lezioni sulla Divinoumanità* la Sofia è descritta come «la materia della divinità pervasa dal principio dell'unità di Dio».³⁸ Michelina Tenace riassume la problematicità della dottrina soloviana in questi termini:

Va detto che, nel caso di Solov'ëv, distinguere il contenuto di una parola a partire del genere letterario degli scritti non è facile. Per lui l'ambito esistenziale, filosofico e dogmatico sono strettamente intrecciati. [...] Negli scritti speculativi, di indole più filosofico-teologica, la Sofia è "l'unità prodotta nel divino organismo di Cristo", "la materia della divinità pervasa dal principio dell'unità di Dio", è "l'unità creata, principio dell'umanità". Dal punto di vista filosofico, la Sofia risponde al concetto di verità come non esclusiva, come tutto abbracciante, corrisponde al concetto di Tutt'unità, di armonia dell' *ëv pân* storicamente realizzato in Cristo, il quale ha rivelato definitivamente il destino dell'uomo nella sua Divinoumanità. Ecco perchè la metafisica dopo Cristo non può che essere

en occident (et en Russie) du renouveau théologique russe au XXe siècle, in «Cahiers du Monde russe et soviétique», vol. 29, 3-4 (1988) 553.

³³ Cf. P. Coda, *Critica illuministica ed ermeneutica romantica della rivelazione. Dalla "Kritik aller Offenbarung" di Fichte (1792) alla "Philosophie der Offenbarung" di Schelling (1841 - 1842)*, in «Lateranum» 2-3 (1995) 79-121.

³⁴ Cf. V. Solov'ëv, *I principi filosofici della conoscenza integrale*, Seriate 1998; A. M. Dioletta Siclari, *Schelling e la cultura russa nei primi decenni del XIX secolo*, in «Orientalia Christiana Periodica» 43 (1977) 389-407; Id., *La filosofia positiva di Schelling e la gioventù russa, negli anni '30 del secolo XIX*, in «Orientalia Christiana Periodica» 45 (1979) 145-148.

³⁵ Cf. P. P. Gaidenko, *Philosophie russe et pensée européenne: le cas de Vladimir S. Soloviev*, in «Diogenes» 222/2 (2008) 39-40.

³⁶ «Pour Soloviev, la Sophia va au-delà d'un simple outil philosophique ou conceptuel nécessaire pour construire une vision du monde spécifique. Pour le fondateur de ce courant en particulier, la Sophia s'inscrit également dans une profonde vision spirituelle». N. Asproulis, *La réception de la sagesse dans la sophologie russe. Rôle et controverses dans l'orthodoxie*, in «Recherches de Science Religieuse» 108/2 (2020) 224-225.

³⁷ Cf. V.S. Solov'ëv, *Tri svidaniia*, in Id., *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, Jaca Book, Milano 1971, 17-21.

³⁸ V.S. Solov'ëv, *Opere scelte*, Jaca Book, Milano 1990, 162.

una “metafisica cristiana”, il cui compito è di sviluppare “la dottrina della trasfigurazione della carne, della corporeità santa”. La metafisica è per Solov’ëv dottrina dell’unità unificata, dottrina dell’unità indistruttibile, centro soggettivo della creazione. Tale unità o sofia fa sì che fra il principio trascendente e quello immanente non ci sia conflitto nè negazione reciproca. “La Sofia è l’Unità reale che fonda la stessa possibilità di conoscere: la Sofia è il principio universale che rende possibili e valide le operazioni della ragione e la conoscenza che essa ne ha”.³⁹

Bulgakov nel suo saggio *Dal marxismo all’idealismo* parla della filosofia di Solov’ëv come di un’introduzione critica alla teologia che realizza l’ideale della “libera teosofia”.

La filosofia di Solov’ëv dà alla coscienza moderna la struttura e la sintesi armonica delle idee e dei saperi della modernità. L’intera visione del mondo, nella quale sono prese in considerazione le domande della filosofia critica, nonchè della creazione metafisica e delle scienze naturali. Non c’è idea importante della filosofia e della scienza del XIX secolo, che non sia presa in considerazione in una maniera o nell’altra in questa costruzione, e che in essa non sia ripensata. Ma c’è ancora un aspetto, che rende il suo pensiero un’eccezione per la società atea di oggi, e questo è il suo interesse per la religione cristiana. Noi vediamo infatti che la filosofia di Solov’ëv in modo organico si fonda con la metafisica cristiana, e diviene come una introduzione critica alla teologia, realizzando di fatto l’ideale della “libera teosofia”.⁴⁰

La concezione che Florenskij ha della Sofia⁴¹ si distingue nettamente da quella di Solov’ëv.⁴² Possiamo agevolmente comprendere il pensiero florenskijano a partire dalla critica che quest’ultimo muove a Solov’ëv. «Il razionalismo di Solov’ëv si rivela proprio nel fatto che per lui il principio e fondamento di tutto non è una Persona viva,

³⁹ M. Tenace, *Vera e falsa Sofia*, in *Dalla Sofia al New Age. Con il saggio di Solov’ëv “Sophia”*, Lipa, Roma 1995, 55-56. «Vladimir Solov’ëv vede nella Sofia l’unità di tutto, di tutto l’esistente. Non si tratta di una unità statica. Si tratta piuttosto di una unità dinamica. Per Solov’ëv la questione dell’unità non è solamente una questione astratta, cioè ideale, una domanda di logica intellettuale. Si tratta di una unità viva e creatica». *Ivi*, 73-74.

⁴⁰ S.N. Bulgakov, *Dal marxismo all’idealismo*, 237. Questo saggio si trova nella raccolta di saggi di Bulgakov curata da Pier Cesare Bori dal titolo *Il prezzo del progresso*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 97-112.

⁴¹ Cf. Joos A., *La nouvelle Création. Rencontre du divin et de l’humain dans la Sophia: Pavel Florenskij*, in «*Irénikon*» 3 (1990) 346-358; Id., *La nouvelle Création. Rencontre du divin et de l’humain dans la Sophia: Pavel Florenskij*, in «*Irénikon*» 4 (1990) 463-482.

⁴² Cf. N. Asproulis, *La réception de la sagesse dans la sophiologie russe*, 225.

un'Ipostasi, l'autocostituentesi Triunità Vivente, l'origine e il fondamento di tutto, ma una sostanza dalla quale emergono le Ipostasi». ⁴³

Per Florenskij: «La Sofia è la Grande Radice della creazione totale [...] per mezzo della quale la creazione penetra nell'intimo della vita Triunitaria e ottiene la vita eterna dall'Unica Fonte della Vita. La Sofia è l'essenza originaria del creato, l'Amore creatore di Dio «che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo». ⁴⁴ La sofologia florenskijana è declinata trinitariamente:

«Essa [la Sofia] è il *Logos* costitutivo del creato e quindi il contenuto costituito di Dio *Logos*, il Suo “contenuto psichico”, eternamente creato dal Padre attraverso il Figlio e compiuto nello Spirito Santo. [...]. Dal punto di vista dell'Ipostasi del Padre la Sofia è la *sostanza* ideale, il fondamento del creato, del cui essere è la potenza o la forza. Dal punto di vista del *Verbo* la Sofia è la *ragione* del creato, il suo senso, la sua verità e giustizia. Dal punto di vista dell'Ipostasi dello *Spirito* la Sofia è la *spiritualità* del creato, la sua santità, purezza e immacolatezza, cioè bellezza». ⁴⁵

La Sofia così come è intesa dalla riflessione bulgakoviana ⁴⁶ si pone tra il mondo e Dio come istanza che unisce e distingue: «La santa Sofia è l'Angelo del creato [...]. Essa è l'amore dell'Amore». ⁴⁷ Nella teologia di Sergeij Bulgakov la creazione del mondo è mediata dall'auto-porsi sofianico di Dio, in quanto origina nel fatto che l'essere divino riceve nella Sofia anche un essere altro nel mondo. ⁴⁸ La creazione del mondo, è rivelazione sofianica di Dio. La Sofia divina declina la propria peculiarità costitutiva in una duplice forma: nella forma sua propria, nell'eternità ad essa inerente, e nella sua forma creaturale, come mondo. L'identificazione delle due forme della So-

⁴³ P. A. Florenskij, *La colonna e il fondamento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 784.

⁴⁴ *Ib.*, 341.

⁴⁵ *Ib.*, 342 e 411.

⁴⁶ «Bulgakov è conosciuto per la sua sofologia elaborata proprio nel quadro della teologia della creazione. Prendendo le mosse dalla necessità di mantenere l'essere Assoluto in Dio e l'essere che viene dal nulla, Bulgakov elabora la sua teoria della sofianicità del mondo creato, l'intuizione che vi sia un terzo principio divino nel creato, la Sofia che costituisce «un vero ponte ontologico». Fra Dio e la sua creazione, vi è «un'unica Sapienza [che] si manifesta in Dio e nella creazione». M. Tenace, *Creatore e creazione: il significato teologico della creatio ex nihilo oggi*, in L. Caruana, SJ (a cura di), *L'inizio e la fine dell'Universo. Orientamenti scientifici, filosofici e teologici*, Pontifical Biblical Institute Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, 125.

⁴⁷ S.N. Bulgakov, *Luce senza tramonto*, Lipa, Roma 2002, 243.

⁴⁸ Cf. N. Asproulis, *La réception de la sagesse dans la sophiologie russe*, 227-228.

fia, e nello stesso tempo, la loro differenza rendono comprensibile il fatto che Dio sia anche il Creatore, non mutando e non subendo variazioni⁴⁹ in questo suo essere divino-sofianico e non introducendovi un principio (ἀρχή) non divino.

Il teologo russo [si riferisce a Bulgakov] definisce la Sofia come *ousía* di Dio nella sua rivelazione. Tale definizione indica, prima di tutto, l'esistenza di un stretto legame tra la Sofia e l'*ousía*. Vista in quest'ottica, ricordando che l'*ousía* di Dio contiene tutta la pienezza della realtà divina e della realtà creaturale, la Sofia viene identificata con la Tutto-unità, il *pleroma*, ossia con il "mondo divino, sussistente in Dio e per Iddio, eterno e increato". Essa è, in altre parole, l'"Idea divina, reale e realizzata fino in fondo, idea di tutte le idee", la "Vita della vita, fondamento primo di ogni vita creaturale" e, perciò, "la forma organica dell'unità dei molti".⁵⁰

La creazione del mondo è inclusa nell'autoporsi sofianico di Dio che consiste precipuamente nel fatto che l'essere divino riceve nella Sofia anche un essere altro nel cosmo. Bulgakov delinea in questi termini il suo pensiero:

La creazione del mondo è innanzi tutto l'autoporsi di Dio, esistente in Dio insieme alla sua auto rivelazione sofianica, e, a dire il vero, non la si può certamente distinguere da esso. La creazione del mondo è inclusa nell'autoporsi sofianico di Dio, e consiste nel fatto che l'essere divino riceve nella Sofia anche un essere-altro nel mondo. La Sofia divina esiste in una duplice forma: nella forma sua propria, nell'eternità ad essa inerente, e nella sua forma creaturale, come il mondo. Soltanto tale identificazione delle due forme della Sofia, e, nello stesso tempo, la loro differenza, rende comprensibile il fatto che Dio è anche il Creatore, non mutando e non subendo variazioni in questo suo essere divino-sofianico e non introducendovi un principio non divino o extra divino.⁵¹

La creazione è immediatamente posta in essere dalla Sofia divina e non va intesa come una copia della Sofia divina: in questo caso, tutto si tradurrebbe in una implausibile riproposizione dell'Archetipo originale. Le forze divine partecipate al mondo ne determinano

⁴⁹ Riprendendo la formula di Calcedonia, pur facendo salvi i dovuti distinguo, potremmo alla luce di quanto fin qui detto applicare alla relazione tra *Sofia increata* e *Sofia creaturale* i termini ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως?

⁵⁰ Lubomir Žak, *Kenosi di Cristo e mistero della Chiesa nella sofologia di S. N. Bulgakov*, in «La Sacra Scienza della Croce» 20/2 (2005) 127-128.

⁵¹ S.N. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1991, 80.

una certa sua “auto-creatività”. Proprio in quanto l’origine della Sofia creaturale riposa nell’eternità di Dio, essa, pur essendo fuori dal mondo di Dio, resta per sempre epifania della sua natura.

La posizione che Bulgakov intende assumere, rispetto al rapporto tra creazione e Sofia, è da lui stesso delineata in questi termini: «La creazione non bisogna intenderla come un calco o un’impronta della Sofia divina, una semplice ripetizione dei suoi “archetipi”: se così fosse, sarebbe davvero troppo povera e inutile cosa, quasi frutto della sua avarizia, e non della sua somma generosità». ⁵²

Donando l’auto-essere alla Sofia creaturale, Dio la crea insieme al mondo, non la emancipa da sé, egli la possiede al pari della Sofia divina. Non si può pensare l’Assoluto prescindendo dalla Sofia creaturale. La Sofia, nella teologia bulgakoviana, è essenziale all’evento rivelativo dell’Assoluto, nelle due declinazioni (Sofia eterna-Sofia creaturale), come sua forma paradigmatica. Ecco come il Nostro spiega il rapporto tra Dio e la Sofia creaturale nella creazione del mondo ne *La Sposa dell’Agnello*: «Nel suo rapporto con la Sofia creaturale, Dio non l’abbandona, non rinuncia ad essa, quale sua propria autorivelazione: egli la possiede al pari della Sofia divina, ma diversamente da quest’ultima. Concedendole l’autoessere, egli la “crea” insieme al mondo». ⁵³

La Sofia creaturale è non solo il fondamento dell’essere del mondo, ma anche il suo principio energetico. Il mondo in quanto Sofia creaturale non consegna il mistero della propria esistenza in una dimensione aliena dal tempo e dallo spazio, ma proprio nella creazione dell’uomo «a immagine di Dio» ⁵⁴ fonda i suoi cardini ipostatizzanti: nell’ipostatizzazione umana del creato si realizza l’apice del cosmo.

Piero Coda, uno dei più profondi conoscitori di Sergeij Bulgakov, declina in forma sintetica la riflessione sofologica dell’autore russo in questi termini:

[...], la sofologia, secondo Bulgakov, non è che un’interpretazione teologica globale del mistero cristiano, nella prospettiva ortodossa, e russa in particolare.

⁵² *Ib.*, 92-93.

⁵³ *Ib.*, 103.

⁵⁴ *Gn* 1, 27.

Da un lato, “riceve tutti i dogmi che la Chiesa ortodossa confessa”; dall’altro, vuole rispondere all’imperativo di un’epoca come la nostra, che “ha bisogno di comprendere in maniera nuova le formule dogmatiche che la Chiesa conserva nella sua tradizione vivente”. Il problema centrale che essa intende affrontare è perciò, allo stesso tempo, il problema centrale del pensiero moderno e il dogma centrale della fede cristiana: quello “della *relazione tra Dio e il mondo*, o, che è lo stesso, *tra Dio e l’uomo*. In altri termini, è la questione dell’efficacia e del significato della *theantropia*, non del Dio-Uomo soltanto, che è il Verbo incarnato, ma precisamente della divino-umanità, unione di Dio con la creazione intera, per e nell’uomo”.⁵⁵

Nell’impianto sofologico di Sergej Bulgakov, la Sofia è intesa come l’Idea del mondo creato, eternamente coesistente in Dio quale contenuto ideale della Sua vita trinitaria. Essa comprende in sé i prototipi divini (*παράδειγματα*) di tutte le creature, la cui realtà ontologica è ampiamente attestata nella tradizione patristica. Ne consegue che la dottrina della creazione *ex nihilo* non va interpretata come postulazione di una cesura ontologica radicale tra Dio e il mondo: il mondo divino sussiste nella pienezza autosussistente dell’Essere, mentre il mondo creato non possiede l’essere in modo originario, ma lo riceve per partecipazione, nella misura in cui è in relazione comunicativa con il divino.

In tale orizzonte, la categoria di Sofia svolge una funzione rilevante: tra Dio e il mondo si istituisce pertanto un *tertium datum*: la Sapienza, o *Ousia-Sofia*, che è simultaneamente natura quale principio dell’automanifestazione intradivina e immagine divina del mondo, ideale ma ontologicamente reale. In quanto prototipo della creazione e fondamento della rivelazione divina *ad extra*, la Sofia consente di superare l’antinomia che, sul piano puramente logico, rende inconcepibile un mondo che procede da Dio e tuttavia resta realmente distinto dal suo Creatore: questa antinomia trova infatti una composizione sul piano ontologico.⁵⁶

Come ha rilevato Sergio Givone: «il pensiero russo non è, o non è principalmente, quel che leggiamo nei manuali di storia della filosofia. Non è un’estrema propaggine dell’idealismo tedesco. Non è un’anticipazione di tematiche più o meno vagamente esistenzialisti-

⁵⁵ P. Coda, *L’altro di Dio*, Città Nuova, Roma 1998, 105-106.

⁵⁶ Cf. E. Behr-Sigel, *La sophologie du père S. Bulgakov*, 30-32.

che. Non è una forma di irrazionalismo. È un pensiero essenzialmente simbolico, nel senso della teologia dell'icona, per cui la parola, non meno dell'immagine, ha radice nell'eterno e dice l'assoluto. Ed è una riflessione sull'origine e sul destino dell'uomo e della storia, un pensiero del principio e della fine e dunque delle cose ultime». ⁵⁷

La sofologia slava nella sintesi di Tomáš Špidlík

Nella riflessione teologico-spirituale basiliana, il fine della prospettiva simbolica non è tanto svincolarsi dalla rigidità concettuale, quanto liberare il concetto dal suo carattere univoco. Per comprendere compiutamente la prospettiva cristiana della simbolica non bisogna mai trascurare che questa traduce la presenza di un mondo spirituale reale nell'uomo e nel creato; è in questa prospettiva che i Padri rivendicano con forza il diritto di dare alla Scrittura un'interpretazione al contempo storica e spirituale. È una forma inedita di interpretazione in quanto l'ermeneutica è legata all'esperienza spirituale della persona nel tessuto ecclesiale. Ai Padri non interessa che i testi parlino attraverso l'interpretazione, ma che la provvidenza di Dio ⁵⁸ nella storia sia evidenziata per mezzo della loro ermeneutica.

Se il nostro linguaggio comunemente fa riferimento al mondo inteso come oggetto di conoscenza, il linguaggio simbolico rimanda a una realtà interiore e nascosta, a un contenuto spirituale. Al simbolo appartiene un dinamismo suo proprio che spinge a comporre in unità tutto il creato; in questo senso si oppone al concetto, infatti questi è caratterizzato da un aspetto formale chiuso; viene sviluppato dall'intelletto per elaborare un linguaggio univoco, incline a una difesa a oltranza delle proprie posizioni, mentre la simbolica applicata alla teologia offre la capacità di liberare la sostanza spirituale contenuta nel mistero della fede.

⁵⁷ Citato in R. Righetto, *Non solo Florenskij. I russi prima di Lenin*, in «Avvenire» (17.04.2022) 20.

⁵⁸ Cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, in «Orientalia Christiana Analecta» 206 (1978) 129-130.

Pensare il dogma come *idea chiara e distinta*⁵⁹ è un atteggiamento ben lontano da quello sofiologico, per cui il dogma assunto come punto di partenza diventa simbolo, icona della verità trascendente. Quando si confessa un dogma, bisogna tenere davanti agli occhi il principio della teologia apofatica:⁶⁰ le parole rivestono il mistero senza mai penetrarlo definitivamente.⁶¹

Il simbolo compone in unità una pluralità di significati, pone in un rapporto inedito due mondi: uno materiale e storico, l'altro spirituale e metastorico. Il simbolo indica il nesso reale quantunque non univoco tra questi due mondi; realtà attraverso la quale si comunica un contenuto spirituale sovratemporale, attraverso il mondo temporale e reale. Se la fede rischia di apparire come qualcosa che sfugge alla possibilità di prova empirica, il *simbolo* della fede compone in rapporto fede e ragione in quanto è luogo conciliare/assertivo in cui la comunità credente dà ragione della propria speranza. L'atteggiamento che tende a superare nettamente la parola della fede dalla ragione (discorso filosofico) genera una morta astrazione. Se la teologia cristiana si è sempre contraddistinta per la capacità di argomentare, di ricercare la verità, la teologia simbolica è capace di far emergere la distinzione nell'unità e l'unità senza confusione. «Il simbolo, [...] ha un ruolo essenzialmente “vicario”, è la “visibilità dell'invisibile”, è certamente espressivo di presenza della realtà simbolizzata ma pur sempre reale. [...]. Il simbolo è creazione e tema-

⁵⁹ Cf. C. Adam - P. Tannery (edd.), *Œuvres de Descartes*, vol VII, Librairie philosophique Joseph Vrin, Paris 1996, 35.

⁶⁰ Cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière*, 23; 216-217; 229-230; Id., *L'idée russe. Une autre vision de l'homme*, Fates, Troyes 1994, 103-104.

⁶¹ «In Oriente la teologia positiva rifrange attraverso il prisma del pensiero il mistero ineffabile, ma l'essenza di Dio rimane trascendente. Anche gli angeli che pure sono bagnati dalla luce “trisolare”, non vi hanno accesso. La mano di Jahve dissimula la faccia “che nessuno può vedere senza che lo colpisca la morte”, ogni tentativo di definire Dio è punito con la morte. Dio, perciò, secondo la riflessione di san Gregorio Nisseno, accorda la sua visione rifiutandola. “Vedere Iddio per dietro” (Es. 33, 23) significa contemplare le sue operazioni, le sue energie, giammai la sua essenza. La distinzione tra essenza e manifestazione operativa (energia) in Dio, distinzione fondamentale già per san Basilio e poi per san Dionigi, san Giovanni Damasceno, san Gregorio Palamas, non riguarda la semplicità divina; soltanto questa non è sottomessa alle leggi della logica. Dio in sé è al di sopra del concetto dell'essere e gli attributi che gli sono inerenti non l'esprimono necessariamente e non possono in nessun modo oggettivarlo. Su questa distinzione è fondata la theosis, lo stato deificato dell'essere umano, la pneumatizzazione da parte delle energie divine. Essa risponde alla destinazione di queste energie a manifestarsi in un luogo conforme alla loro presenza, e al destino dell'uomo di trasmutarsi nella loro luce». P. Evdokimov, *L'Ortodossia*, Società editrice il Mulino, Bologna 1965, 131-132.

tizzazione culturale dell'affiorare della realtà nell'esperienza, nella coscienza e nel linguaggio (di ogni forma) dell'uomo». ⁶²

Tutta la teologia sviluppa la sua pregnanza argomentativa a partire dal dato rivelato: la verità è data ed è da cercare ancora, da ritrovare. La via simbolica è capace di comunicare ciò che sfugge all'argomentare; è capace di far scorgere ciò che è superiore a ciò che si può determinare; fino a sfociare nel silenzio (via apofatica). La conoscenza simbolica interpella il creato come insieme dei segni della relazione personale con colui con il quale si vuole un colloquio vivo. ⁶³

L'uomo moderno è convinto di poter decodificare tutto il cosmo entro concetti; eppure già i Padri ammonivano come l'idolatria dei concetti razionali apra l'uomo al pericolo di riconoscere come Dio ciò che è solo l'esito del nostro cogitare «sciagurato colui che ha ridotto il nostro grande mistero ad una miserabile tecnica», scrive Gregorio il Teologo [...]. ⁶⁴ Per i filosofi russi contemporanei la verità cristiana non è a-logica, in quanto non prescinde dai concetti; essa è meta-logica, oggetto della visione mistica. ⁶⁵ Se Berdjaev mette in guardia l'uomo moderno che *oggettiva* il mondo e le forme della religione cadendo nella schiavitù delle cose, ⁶⁶ Origene mette in guardia dal pericolo di considerare il simbolo, che resta il punto iniziale della ricerca, come l'esito ultimo e definitivo approdo rispetto alla verità.

Regola aurea della teologia simbolica è superare il simbolo in una ricerca che resta sempre aperta e mai conclusa. In questo processo veritativo il simbolo chiama in gioco tutto l'uomo, in quanto esige un coinvolgimento integrale della persona. La teologia simbolica promuove una conoscenza unitaria dove la divisione tra ragione e vita non è plausibile. ⁶⁷ Comprendiamo bene allora la portata simbolica della sofia per gli scrittori russi. Per questi il fine della *sofiologia*

⁶² F. Conigliaro, *Ermeneutica e Teologia. Le strutture linguistiche dell'evento-Dio nella storia*, Benedictina Editrice, Palermo 1986, 92-93.

⁶³ Špidlík riprendendo un'espressione di Charles Baudelaire definisce il mondo una *forêt de symboles*, cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. II. La Prière*, 239.

⁶⁴ *Ib.*, 86.

⁶⁵ Cf. *Ib.*, 87.

⁶⁶ Cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 251.

⁶⁷ Cf. *Ib.*, 249.

è vivificare le culture componendole in unità relazionale capace di avvolgere e coinvolgere l'uomo.

La Sofia, nella riflessione filosofica dell'oriente slavo, è: «l'eccedenza del divino che tende alla manifestazione».⁶⁸ È Dio che in sé cerca l'altro da sé, un mondo che nella ricchezza e diversità degli enti possa divenire interlocutore del Suo amore. Nell'atto creativo sta il fondamento della presenza della Sofia che emerge nel mondo come bellezza naturale e santità della materia. L'ermeneutica dell'Assoluto come autorivelazione incontra il problema della forma in cui questa autorivelazione si offre al mondo e la possibilità da parte dell'uomo di fare esperienza del darsi dell'Assoluto nel relativo. Questa forma è secondo Bulgakov la Sofia, come traccia del divino che conduce all'atto originario che da sempre lega il mondo a Dio: la creazione. In questa prospettiva la sofianicità del mondo si pone come fondamento dell'esperienza religiosa.⁶⁹

Dio nella creazione esce dalla sua aseità. Creando il mondo fa nascere una nuova esistenza che, pur essendo diversa da sé, vive della sola Sua forza. Dio è presente nel mondo, e il luogo teologico che spiega questa presenza è la protologia, cioè l'atto della creazione che fonda il darsi di Dio nel tempo. L'atto della creazione è un atto che riguarda la vita stessa di Dio. Dio e mondo sono ontologicamente uniti nell'autorivelazione che unisce in un unico fondamento la Sofia divina e la Sofologia creaturale.⁷⁰ L'unica Sofia, in quanto *ousía* rivelata, ha la duplice forma della *Sofia divina*⁷¹ e della *Sofia creaturale*.

Ne *L'Idea Russa*, Špidlík riprende l'osservazione di Florenskij secondo cui l'idea di Sapienza divina «tocca la coscienza religiosa russa nelle sue stesse sorgenti e nei fondamenti profondi della sua originalità; dire "la Russia" e "i Russi" senza la Sofia, sarebbe una contraddizione in termini».⁷² Ma da cosa dipende l'apparente difficoltà a

⁶⁸ R. Salizzoni, *L'idea russa di estetica. Sofia e cosmo nell'arte e nella filosofia*, Rosenberg-Sellier, Torino 1992, 37.

⁶⁹ Cf. G. Lingua, *Kénosis di Dio e santità della materia. La sofologia di Sergej N. Bulgakov*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, 95.

⁷⁰ Cf. L.A. Zander, *Bog i Mir*, Tom I, Ymca-Press, Paris 1948, 181-230.

⁷¹ Cf. T. Špidlík, *La sophiologie de S. Basile*, in «Orientalia Christiana Analecta» 162 (1961) 25ss.

⁷² P. Florenskij, *Perepiska Feodora Dmitrieviča Saramina i svjašč. P.A. Florenskogo*, 257ss; citato in T. Špidlík, *L'idée russe*, 313.

comprendere la portata della Sofia e della sofologia per l'occidente? Secondo Špidlík la difficoltà riposa nel fatto che l'occidente guarda la Sofia con un piglio razionalista, mentre la sofologia è una visione spirituale. Comprendere la Sofia necessita di ragionare a partire dal culto e dall'esperienza religiosa. In *La spiritualità Russa* Špidlík afferma: «Il desiderio di vedere il mondo in modo “scientifico” e nello stesso tempo religiosamente, “liturgicamente”, ispirò i pensatori russi nelle loro teorie “sofiologiche” o “sofianiche”». ⁷³

Florenskij, nota il nostro teologo gesuita, sottolinea che la Sofia si manifesta in tre periodi principali: per i Padri greci la Sofia assume un carattere teologico, per essi la Sofia si identifica con Cristo. ⁷⁴ Gli Slavi antichi sottolineano l'aspetto morale che viene identificato con la Madre di Dio. I tempi moderni mettono in evidenza l'aspetto cosmologico ed ecclesiale, la Sofia è percepita nella ricerca dell'unità di tutta la creazione. Bulgakov ricorda che il culto sofianico è messo in risalto molto presto nelle chiese e le icone sofianiche sono in stretto legame con il culto della Vergine. Su queste icone si trova generalmente un'iscrizione con alcuni versetti tratti dal libro della Sapienza o dei Proverbi. ⁷⁵

Il teologo gesuita ricorda come la sofologia russa sia stata oggetto di molti studi che hanno tentato di imbastire un insegnamento sistematico seguendo la logica dei pensieri e dei tempi ai quali essa si riferisce, ma il risultato, commenta il Nostro, è riprovevole, in quanto si tenterebbe di rinchiudere in nozioni razionali il grande sforzo degli autori sofianici per giungere a una visione della realtà al di là di queste stesse nozioni. In altre parole si tratterebbe del tentativo di *oggettivare* una conoscenza che non può essere che personale. Ma da dove proviene la dottrina sofologica? Secondo Bulgakov la sofologia viene direttamente dal palamismo, dalla distinzione che esso fa tra essenza divina ed energie. I due concetti, quello di energia e quello di Sofia divina esprimono la stessa cosa. ⁷⁶

Il mondo è una parola viva ed eloquente, una realtà con la quale l'uomo dialoga. Le verità sono spiegate con simboli e colori. La

⁷³ T. Špidlík, *La spiritualità russa*, Edizioni Studium, Roma 1991, 26.

⁷⁴ Cf. Id., *A due polmoni. Dalla memoria spirituale d'Europa*, Lipa, Roma 1999, 111.

⁷⁵ Cf. Id., *L'idée russe*, 314-315.

⁷⁶ Cf. *Ib.*, 315.

Sapienza, vita divina diffusa nel mondo, forza santificatrice della Grazia, viene rappresentata sotto la forma della Grazia. Secondo Evdokimov la sofologia è la sola dottrina a porre l'immenso problema cosmico;⁷⁷ il cosmo è visto liturgicamente.⁷⁸ Conoscere la Sofia è conoscere il cosmo spiritualmente,⁷⁹ l'unità dell'uomo con tutto il mondo. I Padri della Chiesa amano il cosmo creato. I cristiani rifiutano il panteismo dei pagani, nello stesso tempo credono che Dio creò tutto il mondo per mezzo del suo Verbo e che in ogni cosa creata risiedono le tracce della divina sapienza.

Scopo della contemplazione cristiana non è altro che vedere queste tracce divine sotto la superficie degli esseri, vedere Dio nelle creature che lo rivelano.⁸⁰ Con parole molto incisive Evdokimov dipana questo mistero: «Consacrare il mondo è forzarlo a passare da uno stato demoniaco allo stato di creatura cosciente di Dio. Nessuna forma della vita e della cultura sfugge all'universalismo dell'Incarnazione. Immagine di tutte le perfezioni, Cristo ha assunto il sacerdozio, egli ha assunto anche il laicato, dunque tutte le professioni del mondo. Dio ha amato il mondo nel suo stato di peccato».⁸¹

L'uomo deve scoprire sotto la maschera dei concetti scientifici una persona, Cristo, che ci conduce al Padre. Questo assunto fu sviluppato nella teoria *sofiologica* dei teologi russi. Secondo Evdokimov: «La sofologia, gloria della teologia ortodossa attuale, è la sola a porre l'immenso problema cosmico. Ella si oppone a tutto l'acosmismo agnostico, e d'altra parte, a tutto il naturalismo evoluzionista chiuso, e concepisce il cosmo liturgicamente. [...] In quanto liturgia cosmica, il mondo si dirige verso Dio, e Dio si dirige verso il mondo».⁸² Dio è l'unica realtà degna di essere presa in considerazione dall'uomo saggio. In *La sophiologie de S. Basile* il nostro autore osserva con estremo acume che:

⁷⁷ Cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 126.

⁷⁸ Cf. Id., *A due polmoni*, 106-107.

⁷⁹ Cf. Id., *La sophiologie de S. Basile*, 229-233.

⁸⁰ Cf. Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 199-200.

⁸¹ P. Evdokimov, *L'amour fou de Dieu*, Édition du Seuil, Paris 1973, 118; citato in T. Špidlík, *L'idée russe*, 210.

⁸² Id., *L'Ortodossia*, 122; citato in T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 126.

Per Basilio, la verità della creazione non è un'“opinione” [...]. È ben persuaso che il senso del mondo, della vita, della religione sono in gioco e la relazione del cristiano con il mondo e con la realtà che lo circonda dipende dalla relazione del mondo con Dio, unica e vera realtà. La grandezza della verità cristiana consiste precisamente nel fatto che il mondo non è un coesistente opposto a Dio, né la sua diffusione, né la sua ombra, né qualcosa che gli resiste [...]. Il mondo creato non è Dio. Basilio non pensa mai di diminuire la distanza che separa il Creatore dalle sue creature [...]. Ma, per la sua origine, il mondo non è neppure un “contro-Dio”, la sorgente del male, del peccato, della separazione. Provenendo da Dio, il mondo deve trovare il suo senso in Dio e ritornare a Lui.⁸³

Per Basilio, tutta la natura non è che la Provvidenza, voce proferta dall'amore di Dio e indirizzato al suo figlio amato, l'uomo: «Se questa Provvidenza di Dio è la legge del mondo, se essa coincide con la sua finalità e con il primo impulso dato alla creazione, cadiamo nell'errore di un fatalismo di altro genere: il teismo, che ci manifesterà Dio, come una forza della natura, giammai come un Padre che ama e si prende cura dei suoi figli».⁸⁴

Nel mondo niente è senza causa, tutto risponde a una saggezza ineffabile. La sofologia russa vede il cosmo stesso come parola della realtà con cui l'uomo dialoga; a tal proposito Špidlík afferma:

La famosa sofologia russa vuole vedere il mondo come una parola viva ed eloquente, come una realtà con la quale l'uomo sta dialogando. In questo contesto è utile di nuovo citare Wolker: Amo le cose, compagni silenziosi, perché tutti le trattano come se non vivessero. Ma esse infatti vivono e ci guardano come cani fedeli cogli occhi concentrati e soffrono che nessun uomo rivolga loro una parola. Sono timide, non osano dare la parola per prime, [tacciono, aspettano, tacciono eppure vorrebbero tanto mettersi in colloquio con noi! Perciò amo le cose e amo il mondo intero].⁸⁵

Il teologo ceco sottolinea come il compito di divulgare la fede non appartenga solo agli scrittori, ma anche agli iconografi. La Grazia divina è rappresentata da questi ultimi come una donna sedente in trono, sotto l'immagine di Cristo e di color rosso. La Sofia descritta dagli scrittori e dagli iconografi è la vita divina diffusa nel mondo,

⁸³ T. Špidlík, *La sophologie de S. Basile*, 8.

⁸⁴ *Ib.*, 18. Per questo argomento cf. Id., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 131.

⁸⁵ T. Špidlík, *Miscellanea II. Alle fonti dell'Europa. In principio era l'arte*, Lipa, Roma 2006, 181.

la forza santificatrice della Grazia; dice infatti il cardinale che: «In Oriente non soltanto gli scrittori ma anche gli iconografi si sforzavano di spiegare al popolo le più sublimi verità dogmatiche coi simboli e coi colori. La vita divina diffusa nel mondo, la forza santificatrice della grazia, viene rappresentata in forma di Sapienza, un essere femminile di color rosso (segno del divino), sedente in trono, sotto l'immagine del Cristo, Sofia celeste, immagine del Padre invisibile».⁸⁶

Dio ha lasciato nel mondo la sua impronta sotto forma di Parola e di Sofia. La grandezza della sofiologia, afferma Špidlík citando Evdokimov, è l'aver posto il problema cosmico in chiave liturgica, per cui il fine ultimo a cui ricondurre la realtà non è la materia, ma un principio divino che il creatore ha lasciato nel sigillo della *Sophia* e del *Lógos* come sua presenza. Špidlík è consapevole come questo non rappresenti nulla di nuovo nella speculazione teologica; questa posizione era stata già espressa da san Basilio e Origene, la novità apportata dalla teologia russa è che la *Sophia* viene presentata come un *essere femminile* vivo e concreto, personale. Solo chi conosce questa *Sophia* conosce il cosmo spiritualmente.

Secondo la testimonianza di P. Evdokimov, «la sofiologia è la gloria della teologia ortodossa attuale, la sola dottrina a porre l'immenso problema cosmico; essa si oppone ad ogni cosmismo agnostico idealista, ad ogni materialismo evolucionista e vede il cosmo liturgicamente». In parole più semplici, essa cerca di vedere l'ultimo fine della realtà non nella materia, non in un concetto razionale, in un'idea, bensì in un principio divino che non è ancora Dio stesso, ma un qualcosa che il Creatore ha lasciato nelle cose come una impronta, sua «sapienza» (*sophia*), sua «parola» (*logos*). Questo era sostenuto già da san Basilio, da Origene e da altri Padri. I Russi ritengono in più che la Sofia sia una realtà viva, un «essere femminile», perché la verità è una realtà viva, riflesso di Dio che viva e regna. Con queste caratteristiche la Sofia è rappresentata già nella famosa icona del 1500 Sofia di Novgorod. Conoscere questa Sofia significa vedere il cosmo spiritualmente.⁸⁷

⁸⁶ Id., *Il mistero della SS. Trinità nella spiritualità orientale*, in «Rassegna teologica» 35/1 (1994) 61.

⁸⁷ Id., *Esiste una spiritualità russa?*, in M. Ferrazzi (ed.), *Studi slavistici offerti a Alessandro Ivanov nel suo 70 compleanno*, Istituto di lingue e letterature dell'Europa orientale, Udine 1992, 426-435. Per questo argomento cf. T. Špidlík, *La persona come partecipazione all'amore trinitario*, in Centro Aletti (ed.), *A partire dalla persona. Una teologia per la nuova evangelizzazione*, Lipa, Roma 1994, 11-38.

In ogni cosa creata risiedono le tracce della divina sapienza. Fine della contemplazione cristiana è vedere queste tracce nel cosmo. Nello stesso tempo è necessario sottolineare come il cristianesimo rifiuti il panteismo pagano e questo è ben sottolineato da Špidlík. Non sembra azzardato scorgere, almeno in tangente, qualche assonanza tra la tematica della *Sophia* e i *Semina Verbi* tanto cari a Giustino⁸⁸.

L'unità dell'uomo con tutto il mondo è un tema ben conosciuto nella tradizione orientale. I primi Padri della Chiesa nutrivano una grande ammirazione per il *cosmos*, l'universo creato. [...] I cristiani rifiutano l'unità panteistica dei pagani e professano il carattere trascendente del pneuma divino. Ma nello stesso tempo credono che Dio creò tutto il mondo per mezzo del suo Verbo e che in ogni cosa creata risiedono le tracce della divina sapienza. Lo scopo della contemplazione cristiana non è altro che vedere queste tracce divine sotto la superficie degli esseri, vedere Dio nelle creature che lo rivelano.⁸⁹

Il nostro autore vedrà in Solov'ëv uno dei più strenui difensori della sofologia; in effetti è proprio in lui che la dottrina della Sofia prende spessore in maniera teoreticamente articolata. Questo pensatore si muoverà sul crinale del paradosso della manifestazione immanente della trascendenza di Dio. Il suo pensiero è tuttora ostico ai più, tanto che ancora nel 1986 il gesuita Copleston Frederick liquidava la teoria sofianica di Solov'ëv come il frutto di una metafisica ambigua.⁹⁰

«L'esperienza e le visioni mistiche convincono Solov'ëv che dietro il sipario del mondo visibile e anche dietro le idee razionali agiscono le forze delle tenebre, ma vi entra progressivamente anche la multiforme grazia di Dio per illuminare e salvare l'universo. Tale grazia prende il nome di Sofia».⁹¹ La conoscenza cristiana del mondo fa sì che l'uomo scopra sotto la maschera morta dei concetti una persona viva, Cristo. Questa prospettiva fu sviluppata nelle teorie *sofologiche* dei teologi russi. La sofologia cerca di vedere il fine della

⁸⁸ Cf. Id., *La sophologie de S. Basile*, 8-9.

⁸⁹ Id., *Il cuore nella spiritualità russa*, in R. Faricy-E. Malatesta (edd.), *Cuore del Cristo: cuore dell'uomo*, Edizioni Dehoniane, Andria-Napoli 1982, 62.

⁹⁰ Cf. F. Copleston, *Philosophy in Russia. From Herzen to Lenin and Berdyaev*, Search Press University of Notre Dame, Notre Dame-Indiana 1986, 222.

⁹¹ T. Špidlík, *L'unità delle conoscenze umane*, in «La nuova Europa» 9/3 (2000) 58.

realtà non nella materia, ma in un principio divino che non è Dio, ma una cosa che Dio ha lasciato nel creato come una impronta, la sua *sophia*, il suo *lógos*.⁹²

Come sottolinea Špidlík, mentre gli autori spirituali dell'occidente approcciano la natura in termini negativi, parlando di *natura lapsa* e delle inclinazioni perverse presenti in essa, per gli Orientali, al contrario, la natura significa tutto ciò che Dio ha piantato, creato e che siamo tenuti a coltivare. Nel lessico degli Orientali appartiene alla natura anche tutto ciò che nel vocabolario occidentale viene chiamata grazia; annota il cardinale ceco: «L'uomo creato ad immagine (di Dio) – scrive V. Losskij – è la persona capace di manifestare Dio nella misura in cui la sua natura si lascia penetrare dalla grazia deificante».⁹³

I primi Padri furono influenzati dal vocabolario stoico, essi parlavano del cosmo mostrando per esso grande ammirazione, sicché si riferiscono all'unità del cosmo come se questi avesse un'anima, il *lógos* universale che tiene insieme le variegate diversità. Ciò espose i Padri al pericolo di panteismo. L'*anima* del mondo non è il *fuoco* che gli stoici identificano con Dio, ma un'attività divina la quale, adottando la terminologia biblica, riceve il nome di *Sophia*.⁹⁴

Pavel Florenskij nella lettera in cui parla della Sofia, per difendere l'ortodossia della questione sofiologica cita un manoscritto del conte Speranskij, un mistico che ricevette conferma autorevole della propria ortodossia dal Vescovo Teofane il Recluso.⁹⁵ Ma non è Teofane ad aver messo sulle tracce della Sofia il Nostro autore, ci sembra piuttosto che sia Basilio, il padre da cui il teologo ceco abbia attinto questa intuizione.

Il cosmo è stato creato con la parola di Dio, i contemplativi riescono a scorgere questa parola che permea il creato; ma come si percepisce questa parola? Špidlík afferma che questo avvenga certamente non con i sensi esterni, né con la sola ragione specula-

⁹² Cf. Id., *Esiste una spiritualità russa?*, 430.

⁹³ Id., *Oriente cristiano*, in S. De Fiore-T. Goffi (edd.), *Nuovo Dizionario di spiritualità*, Paoline, Roma 1979, 1092-1093.

⁹⁴ Cf. Id., *Il mistero della SS. Trinità nella spiritualità orientale*, 68.

⁹⁵ Cf. P. Florenskij, *Stolp i utverždenie istiny : opyt pravoslavnoj feodicej v dvenadcati pis'max*, Ymca-Press, Paris 1989, 351-352.

tiva, ma attraverso un cuore puro che permette di *vedere Dio*. Tale purezza può essere raggiunta dall'uomo attraverso la pratica delle virtù cristiane, la penitenza e la carità,⁹⁶ in questa chiave va inteso il ruolo profetico del monachesimo. I monaci in maniera eminente sono chiamati a ricercare l'*hesichia*. Secondo san Basilio Dio ha creato il mondo come *bello*, cioè come un ordine pacifico. Il peccato in questa prospettiva è *thorybos*, disturbo. La legge del Vangelo ha il fine di far tornare gli uomini alla condizione pacificata con Dio, fra loro e con la natura.⁹⁷

Come il peccato di Adamo ha turbato l'ordine di tutto l'universo, così anche la pace del santo riappacifica il cosmo intero. Purificando il proprio cuore, il santo purifica il luogo in cui vive e tutto il mondo. Mentre i filosofi greci consideravano l'uomo come un *mikrokósmos* che riflette le forze del *makrokósmos*, per i cristiani avviene il contrario: è l'universo che riflette lo stato interiore dell'uomo.⁹⁸

La sofologia nel pensiero teologico di Louis Bouyer

Nonostante l'accoglienza problematica riservata alla sofologia nell'ambito della teologia ortodossa del XIX-XX secolo, la traduzione delle principali opere di Sergeij Bulgakov iniziò a suscitare un interesse significativo nei contesti teologici non cattolici. Emblematico, in tal senso, è il caso di Louis Bouyer, che nutriva una profonda considerazione per il teologo russo, conosciuto personalmente presso l'Istituto di teologia Saint-Serge di Parigi.⁹⁹

⁹⁶ Cf. Id., *Contemplazione*, in L. Boriello-M. R. Del Genio-T. Špidlík (edd.), *La mistica parola per parola*, Ancora, Milano 2007, 111.

⁹⁷ Cf. Id., *L'esicismo come metodo per acquistare la pace*, in F. Biffi (ed.), *La pace: sfida all'Università Cattolica. Atti del simposio fra le università ecclesiastiche e gli istituti di studi superiori di Roma nell'anno internazionale della pace, Roma 3-6 dicembre 1986*, Edizioni Herder-FIUC, Roma 1988, 550. Nell'articolo *Esperienza ortodossa*, il teologo gesuita descrive il fenomeno esicasta come una forma di dissenso carismatico, cf. Id., *Esperienza ortodossa*, in T. Goffi - B. Secondin (edd.), *Problemi e prospettive di spiritualità*, Queriniana, Brescia 1983, 119.

⁹⁸ Cf. Id., *La vita monastica secondo la tradizione dei Padri*, in *Transfiguration in the Lord. Materials from the Sobor for Religious of the Ukrainian Greek-Catholic Church, held in Lviv, Ukraine 8-11 September 2004*, Svičado, L'viv 2005, 24. Per la vocazione cosmica dell'uomo e la visione dell'uomo come μικρός κόσμος, cf. T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, 140-141.

⁹⁹ Cf. N. Asproulis, *La réception de la sagesse dans la sophiologie russe*, 235.

Il teologo redentorista, nel suo saggio *Sofia o il mondo in Dio*, riprende il pensiero di Bulgakov secondo cui l'essenza divina che fondamentalmente appartiene al Padre, ma si rivela nella generazione del Figlio come Sapienza e, attraverso la processione più misteriosa di tutto lo Spirito, risplende infine nella Gloria.¹⁰⁰

La figura del teologo Louis Bouyer si può annoverare tra i pochi casi in cui la questione sofologica viene affrontata in ambiente cattolico latino;¹⁰¹ parlando della sofologia in riferimento a Bulgakov Piero Coda afferma:

Senza dubbio è stato travagliato il destino teologico della sofologia. Non solo perché su di essa si sono accaniti [...] la condanna prima e il silenzio poi della Chiesa ortodossa russa, e le critiche della teologia neopatristica di V. Losskij e G. Florovskij; ma anche perché il tema è stato visto come troppo esotico –per non dire esoterico– dalla teologia occidentale contemporanea, con l'eccezione forse soltanto [...] di L. Bouyer.¹⁰²

Louis Bouyer nasce il 17 febbraio 1913 a Parigi da genitori protestanti. La sua visione ecumenica della Chiesa lo portò a stringere rapporti con gli ambienti anglicani ed ortodossi. Nel 1936 divenne pastore. Nel 1939 fu ricevuto nella Chiesa cattolica, due anni dopo iniziò a studiare teologia presso l'Istituto cattolico di Parigi per prepararsi al ministero ordinato. Il 25 marzo 1944 venne ordinato presbitero dal vescovo di Meaux. Nel 1950 inizia ad insegnare presso

¹⁰⁰ «Bulgakov [...] a écrit: sur l'essence divine qui appartient fondamentalement au Père, mais se révèle dans la génération du Fils comme Sagesse, et, par la mystérieuse entre toutes procession de l'Esprit, rayonne finalement en Gloire». L. Bouyer, *Sophia ou le monde en Dieu*, Éd. Cerf, Paris 1987, 147.

¹⁰¹ «Malgré cette réception négative de la sophiologie par la théologie orthodoxe de l'époque, la traduction des principaux ouvrages de Boulgakov et d'autres sophiologues en anglais a suscité un vif intérêt, en particulier dans les cercles non orthodoxes. À commencer par l'oratorien français Louis Bouyer (1913-2004), qui éprouvait une grande estime pour Boulgakov rencontré personnellement avec d'autres théologiens émigrés à l'Institut de théologie orthodoxe saint Serge de Paris, et jusqu'à d'importants représentants de la " nouvelle théologie ", comme Hans Urs von Balthasar ou Yves Congar, un accueil critique mais positif est né. Il a abouti au mouvement de " l'orthodoxie radicale " anglicane, lancé principalement par John Milbank comme une critique chrétienne postmoderne de la modernité tirée de sources différentes et en particulier de la sophiologie de Boulgakov. Il a aussi inspiré certains théologiens orthodoxes comme le métropolite Kallistos Ware ou le père Andrew Louth, qui a embrassé certains aspects de la sophiologie, comme ses inclinations panenthéistes, ou le théologien grec orthodoxe Nicholas Loudovikos qui semble accorder à la sophiologie une attention particulière quant à la valeur ontologique de la création dans sa participation à Dieu, tandis qu'il tente de corriger certains aspects difficiles du récit sophiologique, notamment celui de Boulgakov, grâce à une nouvelle lecture de la tradition patristique, partagée par tous ces mouvements». N. Asproulis, *La réception de la sagesse dans la sophiologie russe*, 235-236.

¹⁰² P. Coda, *L'altro di Dio*, 105.

l'Istituto cattolico; dal 1952 inizia a tenere dei corsi nelle Università statunitensi dove si trasferirà.

Bouyer, spiegando il perché la Sophia sia stata messa da parte, sia dalla riflessione teologica medioevale, che da quella moderna, annota che:

È certamente vero che già presso gli gnostici eretici dei primi secoli questa Sapienza della creazione ha suscitato delle speculazioni azzardate, se non sempre erronee [...]. ma ciò, [...] non può giustificare una messa da parte a priori [...]. nessuna cosmologia teologica soddisferà alle esigenze della dottrina biblica della creazione [...] evitando questo problema. Bisogna riconoscere che è stato a lungo a lungo accantonato dalla teologia medioevale e moderna.¹⁰³

La Sophia nella teologia di Bouyer appare come il progetto escatologico di Dio rispetto al creato; la Sapienza prende la forma del corpo di Cristo nella dimensione temporale sospesa tra la creazione e la parusia ed è proprio nel continuo edificare il corpo del Cristo totale che la Sapienza si erge nel divenire della storia come tempio di Dio.

La Sapienza, [...], al termine della rivelazione nella Scrittura, appare come il disegno escatologico di Dio sulla sua opera: il modello perfetto della creazione, che esiste da prima del tempo nell'eterno pensiero divino, e l'architetto della sua realizzazione, in quanto questo disegno non deve realizzarsi nella storia se non attraverso una libera edificazione, in cui noi, creature, siamo chiamati a giocare un ruolo essenziale, in sinergia con Dio stesso. [...]. In tutto il frattempo [tra la creazione e la parusia], la Sapienza appare in questo corpo di Cristo che si prepara dall'umanità, dalla creazione tutta intera, fino al momento in cui esso dovrà essere concepito dalla Vergine per opera dello Spirito. Poi, per la sua elevazione verso la croce e su di essa, questo corpo, glorificato nella resurrezione del Salvatore, cioè nella saturazione della sua umanità ricevuta da noi ad opera della presenza sovra-animatrice dello Spirito Santo, a partire dalla Pentecoste, riunisce in lui ogni carne.¹⁰⁴

Bouyer è attento a non delineare la Sofia come una «quarta persona divina».¹⁰⁵ A partire dal rapporto della Sofia con la creazione sottolineerà che: «[...] il legame particolare della Sapienza con il Ver-

¹⁰³ L. Bouyer, *Cosmos. Le monde et la gloire de Dieu*, Paris 1982, 309.

¹⁰⁴ *Ib.*, 307ss.

¹⁰⁵ *Id.*, *Sophia ou le monde de Dieu*, 152.

bo (che si sarebbe tentati di minimizzare) non impedisce che essa rimanga comune alle tre Persone.¹⁰⁶ La Sofia eterna quantunque creata è: «[...] destinata a rivelarsi attraverso e nel processo creatore stesso, nella vocazione delle persone create anch'esse ad un'adozione universale da parte del Padre invisibile».¹⁰⁷

La sapienza di creazione, volontà di adozione filiale che Dio Padre manifesta nella creazione, si rivela come sequela al Figlio eterno (Sofia personale); «l'essenza divina che appartiene fondamentalmente al Padre, si rivela nella generazione del Figlio come Sapienza, e, per la processione misteriosa dello Spirito, risplende alla fine in Gloria».¹⁰⁸ Poco oltre affermerà che «questa Sapienza non è in effetti che l'essenza divina rivelata nella stessa paternità che genera il Figlio».¹⁰⁹

Conclusioni

Pur senza nutrire la pretesa di aver esaurito la trattazione, né di aver fornito una valutazione analitica e sistematica definitiva degli argomenti presentati, si ritiene tuttavia che gli elementi sin qui sinteticamente delineati consentano già di avanzare una prima considerazione interpretativa circa il significato fondamentale che costituisce il nucleo della proposta sofiologica.

Aver riflettuto sulla sofiologia di Basilio Magno ed il suo “ripensamento dinamico” nella teologia contemporanea ci ha portati a prendere consapevolezza di come tale questione si configuri quale tema, insieme gnoseologico e ontologico, che interpella la capacità di ricezione creativa del pensiero greco.

Per mezzo della Sofia la creazione penetra nell'intimo della vita trinitaria e ne ottiene la vita eterna. La Saggezza è al contempo l'es-

¹⁰⁶ *Ib.*, 148.

¹⁰⁷ *Ib.*, 152.

¹⁰⁸ *Ib.*, 147.

¹⁰⁹ «Questa Sapienza non è in effetti che l'essenza divina rivelata nella stessa paternità che genera il Figlio. Tuttavia, è nello Spirito che procede dal Padre che essa risplende infine: di questa Gloria dell'amore increato, il quale è sostanzialmente proprio del Padre, ma che egli comunica al Figlio in quanto tale, che glielo rimanda in qualche modo in questo Spirito del Padre che è per tanto (Spirito *ndr*) della sua stessa filiazione. È così che la gloria del Padre, è dunque la riconoscenza del suo amore – nel senso più forte della parola «riconoscenza» – sostanzialmente in questo ritorno del Figlio al Padre per lo Spirito Santo» (*Ib.*, 148).

senza originaria del creato: tutto esiste perché partecipa a Dio. La Sofia è la Sposa eterna del Verbo di Dio, essa è «una in Dio e molteplice nel creato».¹¹⁰

Fra Dio e la sua creazione, vi è «un'unica Sapienza [che] si manifesta in Dio e nella creazione». Mentre la *creazione* dal *nulla*, cioè il passaggio dal *ouk on* al *mé on* è un'aporia non afferrabile dal pensiero, la sua verità è afferrabile alla coscienza che crede perché la Sapienza presente alla creazione glielo può rivelare, quella Sapienza tramite la quale Dio ha creato il mondo e che continua a custodire il mondo perché sia nell'essere.¹¹¹

Nella Sofia l'uomo fa esperienza di una conoscenza integrale che lo congiunge al cosmo e alla presenza divina. Il creatore si dà agli uomini nella percezione della forma (*morfè*) e il cosmo è percepito nella forma della Sofia capace di riflettere la Gloria di Dio.¹¹² C'è un grande messaggio della sofologia rispetto ad una società anestetizzata, che ha perso il senso del bello. Dio si rivela nell'estrema forma della kenosi come l'esegesi del Padre, colui che riconcilia a sé tutte le cose.

La Sofia si inserisce in un circolo ermeneutico in cui l'interpretazione assume carattere ontologico-relazionale in quanto partecipa del problema dell'essere e della verità. Come dice Bulgakov: «Il punto di vista sofologico definisce un'interpretazione particolare dell'insieme dei dogmi e delle dottrine, da quelle che concernono alla Santa Trinità e l'incarnazione fino alle questioni del cristianesimo pratico d'oggi».¹¹³ La natura metafisica della Sofia non coincide affatto con le categorie filosofiche consuete: la Sofia è presente nel mondo come suo fondamento, ma rimane al contempo trascendente al mondo.¹¹⁴

¹¹⁰ P. Florenskij, *Lettera decima. La Sofia*, in Id., *La Colonna e fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 344.

¹¹¹ M. Tenace, *Creatore e creazione: il significato teologico della creatio ex nihilo oggi*, 125.

¹¹² Cf. *1 Cor* 13, 12.

¹¹³ «Le point de vue sophiologique définit une interprétation particulière de l'ensemble des dogmes et des doctrines, depuis ceux qui concernent la Sainte Trinité et l'Incarnation jusqu'aux questions du christianisme pratique aujourd'hui». S. Bulgakov, *La Sagesse de Dieu*, Edition l'Age de l'Homme, Lausanne 1983, 13.

¹¹⁴ Cf. R. Slesinski, *Sophiology as a metaphysics of creation according to V.S. Solov'ëv*, in W. P. Van den Bercken-M. De Courten-E. Van der Zweerde (edd.), *Vladimir Solov'ëv: reconciler and polemicist*, Peeters, Leuven-Paris-Sterling-Virginia 2000, 131-145.

La conoscenza sofianica supera il carattere intrinsecamente aporetico della filosofia: «La filosofia non è in grado di dedurre *il fatto della verità* [...]. Benché data nella creatura, la verità deve essere un monogramma della Divinità; benché al di qua, deve essere in qualche modo al di là; con i colori del relativo deve disegnare l'Assoluto; il fragile vaso delle parole umane deve contenere il Diamante infrangibile della Divinità».¹¹⁵ La Saggezza, come estasi epifanica di Dio, è l'atto originario che lega da sempre e per sempre il cosmo a Dio nella creazione: Dio è presente in modo permanente nel mondo, ed è l'atto della creazione che fonda il darsi di Dio nel tempo (*mysterium conjunctionis*).

Il linguaggio simbolico, canale espressivo su cui si sviluppa tutto il discorso sofiologico, conduce ad una conoscenza integrale, unitaria, un sapere cioè che rigetta lo jato tra la ragione e la vita: «La Sofia, come tutt'unità (ἐν καὶ πᾶν), verginità del creato, contiene in sé tutto in una suprema fusione e unità. Comprendere questa tutt'unità è comprendere il mondo nella Sofia [...]».¹¹⁶

¹¹⁵ P. Florenskij, *Lettera sesta. La contraddizione*, in Id., *La Colonna e fondamento della verità. Saggio di teodicea ortodossa in dodici lettere*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 158-159.

¹¹⁶ S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, Lipa, Roma 2002, 264.