##### Sergej Bulgakov: L’uomo e la donna, creature sofianiche

###### 1. Cenni biografici e dottrina sofiologica

Sergej Nikolajevič Bulgakov nasce nel 1871 a Livny (Russia), da una famiglia di tradizione sacerdotale. Avviato anche lui alla vita consacrata, in seguito a una crisi religiosa abbandona il percorso di formazione e, dopo il liceo, intraprende gli studi di Diritto presso l’università di Mosca (1890-1894). Diventa professore di Economia politica, approfondendo gli studi marxisti; viaggia molto in Europa e inizia ad interessarsi ai rapporti tra oriente e occidente, soprattutto in ambito religioso. Il riavvicinamento al cristianesimo, accompagnato dall’amicizia con N. Berdjaev, si compie definitivamente nel 1917: tale evento è segnato dalla pubblicazione di *La luce senza tramonto*[[1]](#footnote-1). L’ordinazione sacerdotale che riceve nel 1918 lo preclude all’insegnamento ed è costretto a rifugiarsi prima in Crimea e successivamente a Praga. Dopo due anni, quando inizia ad acquistare una certa notorietà internazionale, viene chiamato a Parigi dal Metropolita Evlogij per dirigere l’Istituto di Teologia “S. Sergio”, dove insegnerà teologia dogmatica fino alla morte, avvenuta nel 1944. I diciannove anni di insegnamento sono stati costellati da una serie di viaggi ecumenici (America, Svizzera, ecc.) e da un’intensa produzione teologica, che ruota perlopiù intorno alla dottrina filosofica e teologica della *sofiologia*. La sua teologia provocherà non poche reazioni in ambito ortodosso, basti pensare alle accuse mossegli da V. Lossky, che arriverà a tacciarlo di gnosticismo e di ignoranza nei confronti della tradizione teologica; nel 1935 il patriarcato di Mosca lo accusa apertamente di eresia e di aver pervertito il linguaggio, la dottrina dell’essenza e delle energie divine e di aver “protestantizzato” la teologia. Come spesso avviene, dietro le accuse vi erano risentimenti e questioni aliene alla teologia, per cui oggi Bulgakov è ritenuto a ragione uno dei maggiori teologi ortodossi del secolo passato. Illustriamo di seguito alcune linee della sofiologia bulgakoviana, finalizzate alla comprensione della duplicità sessuale così come il nostro autore la presenta.

È difficile sintetizzare in una proposizione il concetto di sofiologia in Bulgakov, per una serie di motivi: *in primis* a causa della molteplicità di definizioni che autori prima di lui hanno fornito e di cui daremo notizia (si pensi a V. Solov’ëv e P. Florenskij); ancora, a causa delle diverse sfumature con cui il nostro autore stesso ha affrontato tale argomento[[2]](#footnote-2) e inoltre per via delle difficoltà oggettive riguardo alla trattazione di un tema che sembra essere più una metodologia teologica che una dottrina specifica[[3]](#footnote-3). Il concetto di Sofia trae origine dai libri biblici della Sapienza e dei Proverbi; la Sofia divina è l’autoestrinsecazione di Dio che lo manifesta, è la forza vitale mediante il quale egli pone altro in sé e crea l’altro da sé. Come afferma l’autore: «La sofiologia non è tanto una dottrina sulle idee, quali archetipi delle cose, quanto piuttosto una dottrina sull’autorivelazione della Santa Trinità, e soltanto in un secondo tempo una dottrina sulla sua rivelazione nel creato»[[4]](#footnote-4). La dottrina sulla Sofia in Bulgakov conosce un’evoluzione riguardo alla ipostaticità della medesima: in *La luce senza tramonto*[[5]](#footnote-5)egli afferma che la Sofia è «una quarta ipostasi», la quale non aumenta la trinità in una “quaternità”, ma funge da principio polipostatico per le altre ipostasi sofianiche che seguiranno; tali asserzioni, dogmaticamente forti, verranno sfumate nelle opere successive[[6]](#footnote-6) quando, pur condividendo l’*ousia* divina, la Sofia divina non sarà descritta come una quarta ipostasi, ma come ciò mediante il quale il Padre (il “monarca” della Trinità, inteso etimologicamente come principio della divinità) conosce se stesso nell’ipostatizzazione del *Logos* e dello Spirito Santo, pur non coincidendo con le due ipostasi[[7]](#footnote-7); essa può essere pensata infine come una tendenza all’ipostaticità[[8]](#footnote-8). Oltre all’aspetto principalmente intratrinitario, la Sapienza divina, proprio per questa proprietà di *exitus* che possiede, è naturalmente aperta all’“altro da Dio”, ossia la creazione in generale. Nella terza parte de *La luce senza tramonto*, dopo la disquisizione sul mondo Bulgakov affronta propriamente il discorso sull’uomo, che nell’intera creazione rappresenta un *unicuum*. Tra il creatore e la creatura vi è certamente una differenza ontologica ma non estraneità: Dio ponendo altro da sé lo ha posto dentro di sé (è la dottrina del panenteismo – il tutto-in-Dio – in opposizione al panteismo, nel quale tutto è Dio, ossia nulla è Dio). Alla Sofia increata intratrinitaria corrisponde dunque la Sofia creata che è rivelazione di Dio nella creazione (Sap 9,9; Prv 8,22); come sintetizza Coda: «La creazione altro non è che il non-Dio come l’altro di Dio, e cioè l’altro da Dio in Dio, posto in essere da Dio come libera proiezione di Sé “fuori ” di Sé perché diventi Dio (per partecipazione), a Lui “tornando” ma restando altro (distinto) da Dio»[[9]](#footnote-9). La Sofia divina nell’esodo dalla Trinità non acquista il carattere ipostatico (o meglio, il carattere di ipostatizzare) che agisce nelle tre ipostasi divine ed in particolare nella diade Figlio-Spirito[[10]](#footnote-10), tranne nel caso dell’uomo. Come scrive Bulgakov: «L’amore non ipostatico non può conoscere quell’autoaffermazione sacrificale, oblativa, esprimente il tre-ipostatico amore divino […]. La sua realtà è diversa: esso può soltanto appartenere, offrirsi amando, e in tale “darsi” di “femminile” amore pone in essere la forza vitale, la beatitudine amorosa. L’amore proprio della Sofia è in questo senso (ma solo in questo senso) femminile»[[11]](#footnote-11). L’amore della Sofia verso Dio, secondo Bulgakov, è allora un amore passivo e pertanto femminile (se fosse attivo, sarebbe ipostatizzabile). In questo modo, trattandosi di una disposizione e non di un carattere strettamente sessuale (la Sofia per la sua non ipostaticità non può essere l’immagine perfetta della “femminilità”), ciò esclude che il nostro autore possa essere accusato di aver introdotto la distinzione sessuale in Dio, ma anzi avrebbe il merito di aver dato contenuto teologico alle immagini bibliche nuziali.

Se la «divina Sofia è l’umanità prima dei secoli, l’archetipo celeste dell’umanità creata»[[12]](#footnote-12), l’uomo è la creatura sofianica per eccellenza poiché è creato dalla terra ma viene animato dallo Spirito di Dio (un’ipostasi sofianica) ed in questo corrisponde al Prototipo divino, l’Immagine eterna ossia il Verbo incarnato, sebbene la differenza tra questi sia abissale. La condizione di possibilità della divinizzazione dell’uomo viene dal suo essere sofianico, dalla sua divino-umanità che deve essere portata al massimo splendore nel cammino del tempo[[13]](#footnote-13). Per questo Bulgakov non teme di definire l’uomo (e talvolta anche il mondo) come un «dio creato»[[14]](#footnote-14).

Questa lunga parentesi metodologica si rivela necessaria per comprendere lo sfondo concettuale in cui Bulgakov pensa l’uomo ma prima ancora la Trinità, l’incarnazione del Verbo e il ruolo della Madre di Dio, argomenti inscindibilmente legati alla trattazione concisa ma molto densa che il nostro autore compie riguardo alla duplicità sessuale. Prima di entrare nel vivo, esponiamo brevemente in che modo un maestro indiscusso di Bulgakov abbia inquadrato il tema dell’amore sessuale e della duplicità dei sessi: Vladimir S. Solov’ëv.

###### 2. Le radici del pensiero di S. Bulgakov: Vladimir S. Solov’ëv

Come accennato precedentemente, Bulgakov recepisce l’idea della divina Sofia dagli scritti di V. Solov’ëv. Autore poliedrico, morto prematuramente a 48 anni nel 1900, è universalmente riconosciuto come il fondatore della sofiologia moderna e della dottrina della “tuttunità” (*vseedinstvo*).

La triplice esperienza mistica della Sofia divina, che Solov’ëv racconta nel poemetto *Tre appuntamenti*[[15]](#footnote-15), evidenzia come questo autore veda nella Sofia il lato femminile della divinità, così come nelle celebri visioni le si presentò. Per questo Solov’ëv, al contrario del suo discepolo, non esiterà a dire che la Sofia è la Femminilità eterna.

Riguardo al rapporto tra i sessi, l’autore tratta il tema specifico ne *Il significato dell’amore*[[16]](#footnote-16)(1892-1894). Egli esplora innanzitutto le diverse motivazioni per cui l’amore sessuale umano è distinto, superiore e particolare rispetto a quello animale; egli rifiuta il falso spiritualismo platonico e la funzionalità meramente riproduttiva di A. Schopenhauer. Il tema della duplicità sessuale viene introdotto quando Solov’ëv tratta il desiderio di assoluto che l’uomo possiede; egli nota che questo desiderio rimane irrisolto perché l’uomo «esiste soltanto in una unilateralità e in una limitatezza ben determinate, come individuo maschile e femminile (e su questa base si sviluppano poi tutte le altre differenze)»[[17]](#footnote-17). Solo l’amore è in grado di originare e ricostituire l’uomo autentico, un’unità superiore; la disgregazione dei sessi è di per sé un principio di morte[[18]](#footnote-18) poiché solo l’uomo integrale può essere realmente immortale. Come viene percepito l’uomo integrale nel disegno originale di Dio? Commentando Gen 1,27 e Ef 5,32 (significativamente citati insieme) Solov’ëv afferma che l’immagine divina «non si riferisce a una qualsiasi delle parti dell’essere umano prese nella loro singolarità, ma all’unità autentica dei suoi due lati fondamentali, quello maschile e quello femminile»[[19]](#footnote-19). Utilizzando lo schema tipico che attribuisce l’attività al maschile e la passività al femminile, l’autore illustra il parallelismo dei due versetti precedentemente citati: come l’uomo è creato direttamente da Dio e da esso origina Eva, così Cristo vivifica la Chiesa da una realtà attualizzabile. L’analogia però è limitata: «I rapporti tra marito e moglie sono rapporti tra due potenze diversamente attive ma ugualmente imperfette che raggiungono la perfezione solo attraverso un processo di integrazione»[[20]](#footnote-20). È interessante notare come Solov’ëv identifichi l’uomo e la donna con la coppia coniugale e che, nell’utilizzare l’analogia con il Dio creatore e con Cristo capo della Chiesa, percepisca chiaramente la contingenza creaturale dell’uomo e della donna nella creazione. Come in un percorso di risalita, l’autore russo indaga il desiderio di tuttunità (o unitotalità) insito nell’amore umano accedendo direttamente al mistero della vita divina: il Dio uno, pur ponendo altro da sé, lo riunisce a sé in una unità superiore, che Solov’ëv concepisce come qualcosa che sta “di fronte” a Dio; questo qualcosa ha un carattere passivo, puramente potenziale e quindi femminile: è un eterno altro che non esiste solo per lui ma che si incarna in ogni essere individuale capace di unirsi a essa[[21]](#footnote-21). Il senso dell’amore e dei sessi è dunque per Solov’ëv un’unione cosmica più che fisica, poiché quando si ama ci si rivolge inevitabilmente ad un altro ma idealmente il desiderio è orientato all’unione divina insita nella forma sofianica della creatura.

Queste sollecitazioni di Solov’ëv ci torneranno particolarmente utili quando andremo a illustrare le posizioni di Bulgakov sui medesimi temi[[22]](#footnote-22).

###### 3. L’immagine e il prototipo: i racconti della creazione.

 Esploriamo con maggiore profondità le sezioni che Bulgakov dedica, nelle sue opere, alla duplicità di genere, prendendo l’abbrivio dalla terza sezione de *La luce senza tramonto* (1916-1917), una tra le più importanti opere del nostro autore e da *La sposa dell’Agnello* (1945 – opera postuma). Mentre per Barth, come abbiamo visto nel capitolo precedente, l’essere a immagine di Dio consiste e coincide nella duplicità del genere sessuale, per Bulgakov l’immagine è partecipazione sostanziale all’essenza di Dio, pur in una perenne disuguaglianza. L’immagine di Dio è la possibilità trascendentale dell’incarnazione del Verbo, della divinizzazione dell’uomo e in generale della conoscenza di Dio (formando quasi un *continuum* ontologico). La prima caratteristica che questo comporta è la condivisione dell’Assoluto di Dio, che nell’uomo è un “Assoluto relativo”, un autotrascendimento che si manifesta in particolare nell’aspirazione ad un’attività creatrice assoluta[[23]](#footnote-23).

Questa attività che anela il tutto diventa infernale se non è aperta alla possibilità creatrice sofianica, in altre parole se si innalza ad attività creatrice (idealisticamente) assoluta; afferma Bulgakov: «È il principio maschile separato, che vuole generare da solo senza il femminile, malgrado il femminile, e che si afferma in questa dicotomia dei due elementi fondamentali dell’essere»[[24]](#footnote-24).

Dopo aver riportato le intuizioni di Gregorio di Nissa e Agostino, che trattano la tematica della duplice sessualità quale “misura preventiva” in vista del peccato, Bulgakov torna sui testi genesiaci. La creazione della donna viene intesa come il compimento della creazione dell’uomo, il quale senza di lei avverte la solitudine. Come Balthasar e Barth anche Bulgakov afferma: «Tutto l’organismo ed ogni cellula che è hanno una natura sessuata»[[25]](#footnote-25). Contro buona parte del pensiero antico e medievale, Bulgakov ribatte che il sesso femminile è stato glorificato dalla Madre di Dio e che ella è rimasta donna anche dopo la glorificazione; discorso simile vale per il corpo di Gesù apparso ai discepoli dopo la risurrezione: egli possiede un corpo davvero maschile, non solo strumentale al riconoscimento[[26]](#footnote-26). L’autore russo pone la questione sul perché i sessi siano proprio due se, creati a immagine di Dio, in quest’ultimo vi sono tre ipostasi personali. Bulgakov risponde facendo riferimento alla particolarità dell’ipostasi del Padre, che si rivela nelle due ipostasi sofianiche del Figlio e dello Spirito, rimanendo per se stesso trascendente alla creazione: «Queste due immagini [l’uomo e la donna] di conseguenza corrispondono alla Seconda e Terza ipostasi»[[27]](#footnote-27). Per questo motivo il Logos, incarnandosi, assume la forma di un uomo e lo Spirito, da parte sua, rivela l’immagine celeste femminile riposando sulla Vergine Maria.

Riguardo al rapporto tra i sessi, il teologo ortodosso manifesta subito la volontà di approfondire la gerarchia che tra di essi sembra instaurarsi. La donna è creata *dall*’uomo e l’uomo percepisce se stesso come origine di ella. La distinzione gerarchica viene approfondita nel Nuovo Testamento con gli ormai noti brani paolini (Ef 5 e 1Cor 11). Bulgakov interpreta la distinzione dei sessi in modo del tutto originale rispetto alle interpretazioni che abbiamo finora incontrato: egli sembra partire piuttosto da Eva che dalla coppia in sé; non è la coppia che deve giustificare se stessa ma, in in ultima analisi, la donna che procede dall’uomo. L’essenza di Eva è estratta dall’essenza di Adamo; non vi è atto creatore che turbi il riposo del settimo giorno, non vi è soffio di vita, autonomia originaria. Pur sottolineando il fatto che ella è già presente in Adamo, Bulgakov rifiuta decisamente ogni teoria protologica o escatologica dell’androgino[[28]](#footnote-28). Ma l’ordine genetico tra uomo e donna ha ancora una volta un’origine analogica nella Trinità: come afferma l’autore, mentre il Logos è il rivelatore del Padre, l’ipostasi dello Spirito è manifestazione di questa rivelazione. In base all’interpretazione di 1Cor 11, Bulgakov afferma che la rivelazione dello Spirito quasi dipende dalla seconda ipostasi, e viceversa. Analogamente si struttura l’analogia tra uomo e donna, «per cui all’uomo spetta il primato e nell’ordine della creazione e nella supremazia»[[29]](#footnote-29). La donna, “tolta dall’uomo”, nell’unione con lo sposo diverrà una carne sola (Gen 2,23-24). Sulla diade Logos-Spirito torneremo successivamente con più precisione.

L’analogia trinitaria, avverte il teologo, non è però biunivoca: non è permesso risalire dall’uomo e dalla donna (immagine del Logos e dello Spirito) ad una sessualità intradivina e personale in Dio. La presenza della donna nell’uomo non fu sufficiente all’uomo per avere una piena conoscenza di sé a livello sensitivo-corporale; conferendo alla solitudine dell’uomo (Gen 2,18) un significato onto-logico, Bulgakov sostiene che l’uomo può conoscere se stesso solo nella carne di Eva e mediante lei conoscere tutto l’universo in cui l’uomo organicamente si trova: «Eva non poteva rimanere allo stato di semplice possibilità ideale all’interno di Adamo, perché allora egli non l’avrebbe concepita come corporeità e in questo modo non avrebbe conosciuto nemmeno il suo corpo»[[30]](#footnote-30). Bulgakov sottolinea più volte che il “sonno” che Dio fece cadere sull’uomo, è tradotto dai LXX con il termine έκστάσις – *estasi*; al risveglio dal torpore Dio conduce la nuova creatura da Adamo il quale attesta *chi* ha di fronte a sé (Gen 2,23) pur non sapendo *come* si trovi di fronte a lui: è un’*estasi* poiché egli percepisce istintivamente la necessità della duplicità di genere, l’acquisizione finale dell’uomo integrale[[31]](#footnote-31).

Questa visione esclude ogni possibile relazione necessaria tra la donna e il peccato, poiché se così fosse, della donna e della doppia forma dei sessi si potrebbe e si dovrebbe fare a meno. Il corpo allora non è da disprezzare, come un falso spiritualismo propina[[32]](#footnote-32), né tantomeno da assolutizzare poiché «il vero oggetto dell’amore è lo spirito incarnato o la carne spiritualizzata»[[33]](#footnote-33).

Se la duplicità dei sessi è una condizione originaria, nel comandamento della fecondità e della moltiplicazione (Gen 1,28) vi è l’origine della strutturazione della coppia (matrimonio, paternità e maternità). La capacità moltiplicativa della coppia contiene in sé l’immagine dell’unità molteplice impressa dal creatore[[34]](#footnote-34). L’autore evidenzia a questo punto che tale volontà originaria è stata pervertita dal peccato: con difficoltà vediamo la comunione in cui i sessi vivono, con ancora più difficoltà la sessualità e il sesso tra i due conserva il pieno equilibrio tra lo spirituale e il corporale. Egli, sebbene ammetta la possibilità della continenza per il regno dei cieli, ritiene che l’immagine integrale dell’uomo è quella che deriva dall’unione dell’uomo e della donna nel matrimonio corporeo e spirituale. Certamente, ogni (metà)uomo è una persona autonoma, ma «nei recessi dello spirito, ogni uomo rimane bisessuato, altrimenti la sua vita sarebbe impossibile»[[35]](#footnote-35). Questo “matrimonio interiore” viene spiegato dall’autore con l’immagine della creatività umana, che abbisogna del maschile quale “iniziatore” (il genio creatore) e dell’anima femminile come “grembo o terra dell’anima” (il talento metodico).

Sia Balthasar che Barth hanno tentato o rinunciato nel tentativo di dare una definizione precisa di ciò che sia o non sia l’essere uomo o donna. Bulgakov, con prudenza, ne delinea solo i tratti essenziali e psicologici: «L’uomo è attivo, logico, pieno di iniziativa; la donna è istintiva, tende a dare se stessa, è saggia della saggezza illogica e impersonale della semplicità e della purezza»[[36]](#footnote-36). Riguardo alla donna, l’autore esplicita alcuni ulteriori particolari in riferimento all’episodio della caduta: perché iniziare da Eva? Bulgakov afferma che la donna è «ricettività passiva; essa è sensitiva, essa genera, ma non concepisce, la sua forza è la sua debolezza. [...] Inoltre la donna era spiritualmente più giovane di lui [Adamo]»[[37]](#footnote-37). Egli non ammette né confusione né uguaglianza tra i sessi: il primo rischio diventa espressione del brutto e del disarmonico, il secondo mira nei fatti ad un livellamento cinico.

In relazione a Dio, l’uomo vive questo rapporto di comunione nel suo essere persona ecclesiale; nella Chiesa «tutta l’umanità, senza distinzione di sessi, è femminile nello spirito»[[38]](#footnote-38). Nella Chiesa tuttavia l’elemento sessuale viene superato essendo, nella definizione di Bulgakov, la pluri-unità di tutte le ipostasi, termine che evidenzia la pluralità delle ipostasi e il disfacimento delle individualità sessuate nell’unica ipostasi del Cristo (in cui non vi è «né uomo né donna») e nell’ipostasi trasparente dello Spirito (che prende dimora in Maria, rivelatrice di Dio in quanto serva)[[39]](#footnote-39). Negare l’elemento femminile presente in ogni singola ipostasi, significa prendere il posto di Lucifero, che ha fatto prevalere l’elemento maschile, tendenzialmente (pre)dominante sul Padre di tutte le cose[[40]](#footnote-40); non per niente Satana sarà smascherato proprio dalla Donna nuova, Maria, prototipo della vera femminilità recettiva, proprio nella sua verginità feconda.

È difficile isolare la riflessione di Bulgakov sulla duplicità dei sessi dalla diade Cristo-Maria. Il parallelismo, non solo simbolico ma reale, è esposto diffusamente in tutte le opere di Bulgakov, in particolare ne *Il roveto ardente* (1927) e ne *Il Paraclito* (1936). Il nostro tema incrocia quindi molti argomenti cari al pensiero bulgakoviano e in generale a tutta l’ortodossia: la venerazione della Madre di Dio e il ruolo privilegiato dello Spirito Santo.

La Vergine Maria ha una funzione non solo cristologica (nella concreta storia di Gesù) ma anche extracosmica ed extrastorica. La categoria che Bulgakov usa per leggere questa funzione *sui generis* di Maria rientra nella grande griglia ermeneutica teologica della sofiologia. La tradizione ortodossa attribuisce la simbologia sofianica in modo specifico alla Madre e in modo diverso al Figlio[[41]](#footnote-41). Bulgakov inizia osservando che vi sono due immagini della Sofia: una increata (Cristo) e l’altra creata (Maria); allo stesso modo vi sono due immagini dell’uomo celeste: il Verbo incarnato e la Madre di Dio[[42]](#footnote-42). In cosa consiste dunque l’essere creato ad immagine di Dio per Bulgakov? Evidentemente in Cristo e in Maria. L’uomo nella sua realtà esiste come immagine dell’Uomo divino e dell’uomo primordiale. Ma l’uomo, al momento della creazione, appare in una duplice forma, maschile e femminile: nella storia, come al primo Adamo succede il secondo Adamo, alla prima Eva succede la seconda Eva, ossia Maria. La prima Eva era stata creata dalla costola del primo Adamo, in un ordine necessario che fa della donna «il completamento e la rivelazione»[[43]](#footnote-43) dell’uomo. Questa duplicità poi manifesta l’unità e la duplicità della diade sofianica Verbo-Spirito: «Questa immagine dell’umanità di creatura è una nella misura in cui è uno il primo uomo creato, Adamo; e nello stesso tempo è duplice quale unità dei principi maschile e femminile»[[44]](#footnote-44).

L’uomo rivela la sua pienezza in quanto immagine di Dio nella duplicità sessuale, la quale si manifesta come una gerarchia organica e genetica. Mentre il primo Adamo viene tratto dalla terra e da lui origina Eva, il secondo Adamo nasce nel mondo assumendo la carne dalla seconda Eva, che per via della sua creaturalità deriva da egli stesso. Maria secondo il racconto dell’Annunciazione viene adombrata dallo Spirito divenendone “teofora ipostatica”: in questo modo ella è creatura ma è innalzata alla comunione divina nella sua maternità. Da questi dati teologici Bulgakov deduce che la vera immagine di Dio nell’uomo deriva non solo dal Verbo Immagine del Padre ma anche dall’umanità della Madre di Dio: insieme il Figlio e lo Spirito Santo (di cui Maria è portatrice) rivelano pienamente il Padre. Come afferma l’autore nella sua opera cristologica: «Le ipostasi umane hanno un duplice Prototipo, che appartiene nella stessa misura alla *Teantropia* nelle sue due facce: del Logos e dello Spirito Santo. A ciò corrisponde anche il fatto che l’uomo fu creato a immagine di Dio come maschio e femmina»[[45]](#footnote-45).

###### 4. Lo specifico dell’uomo e della donna, creature trinitarie.

Alla luce di questa premessa, entriamo nello specifico della duplicità dei sessi. Iniziamo con il rilevare che «ci è dato riconoscere tale distinzione, pur non essendoci dato di esprimerla con sufficiente chiarezza in parole e concetti»[[46]](#footnote-46). Per Bulgakov, le caratteristiche dimorfiche di Adamo ed Eva «non rappresentano affatto i sessi sebbene in seguito essi costituiscano il fondamento dei due modi sessuali della natura umana. Essi sono all’origine dei principi spirituali, delle qualificazioni spirituali»[[47]](#footnote-47). Sembra che per il nostro autore i sessi, almeno nella loro specifica identità che oggi fenomenologicamente conosciamo, non siano individuabili come caratteristiche fisiche, in quanto attinenti alla costituzione spirituale dell’uomo: per questo vengono definiti più propriamente *principi*. È interessante notare che Bulgakov entra subito nello specifico di questi principi: in quello maschile emerge il primato della ragione e della volontà sul sentimento intuitivo, mentre in quello femminile il primato è capovolto[[48]](#footnote-48). L’abbandono della terminologia dei sessi a favore di quella dei principi permette a Bulgakov di attribuire alla singola ipostasi umana entrambi questi principi, poiché insieme realizzano la pienezza dell’essere[[49]](#footnote-49); l’autore ortodosso afferma che «lo spirito sofianico dell’uomo è androgino, benché di fatto ogni singolo uomo, ogni individuo non sia che maschile o femminile […]. Questa androginia è l’*integrità* dell’immagine di Dio nell’uomo»[[50]](#footnote-50). Il ricorso ai principi non deve trarre in inganno: «Dio non crea un io astratto, generico, ma un io concreto, l’io maschile e femminile»[[51]](#footnote-51). Ciò che avviene nel Figlio di Dio (che unisce in sé l’umanità della Madre e la divinità che condivide nella Trinità) avviene parimenti nella natura umana che rivela la sua pienezza dell’immagine divina nei due esseri indivisibili, il secondo Adamo e la seconda Eva. Entrambi i principi sono glorificati: Cristo nella sua ascensione e Maria nella sua assunzione. Questa unione della Madre con il Figlio e viceversa manifesta la pienezza dell’immagine divina nell’uomo che per Bulgakov non è né accidentale né provvisoria.

Riprendendo la diadicità intratrinitaria del Figlio e dello Spirito (che illustrerà in maniera più completa ne *Il Paraclito*), l’autore ortodosso afferma che nell’uomo il principio maschile è in relazione al *Logos* (che si fa “maschio”), mentre quello femminile allo Spirito Santo (che discende su Maria), escludendo – insieme a tutta la tradizione dogmatica – un qualsiasi forma di paternità da parte dello Spirito[[52]](#footnote-52); riguardo a quest’ultimo punto, lo Spirito è piuttosto la “maternità ipostatica” che rivela il Figlio al Padre e il Padre al Figlio[[53]](#footnote-53). Puntualizza ancora l’autore: «Nell’incarnazione, a questa distinzione parallela al principio maschile e femminile corrisponde il fatto che Cristo ha preso forma di sesso maschile e che lo Spirito Santo si è pienamente manifestato nell’immagine della Pneumatofora, sempre vergine Maria»[[54]](#footnote-54). Al contrario di quanto abbiamo potuto vedere per Balthasar, che in generale vedeva nel primato del Padre una maschilità originaria (ma anche una femminilità secondaria), la teologia ortodossa di cui Bulgakov è portavoce impedisce al Padre un qualsiasi coinvolgimento nella “sessualizzazione” delle ipostasi trinitarie (nell’analogia con le creature, ovviamente): «Il Padre, artefice primo, rimane *al di fuori* di questa dualità, le è trascendente»[[55]](#footnote-55).

 Figlio ------------Logos incarnato Maschio

Padre

Spirito Santo Maria Femmina

Abbiamo già sottolineato che per Bulgakov l’esistenza di un ordine è cosa scontata e direttamente desumibile dal racconto genesiaco della creazione. Ma in cosa consiste propriamente questo ordine? L’autore distingue tacitamente tra l’ordine che precede e che quello che segue il peccato originale. Dopo l’evento del peccato, tra le conseguenze che Dio manifesta alla donna ve ne è una in particolare: «Sarai attratta verso l’uomo ed egli ti dominerà» (Gen 3,16) e Bulgakov osserva che l’uomo «dominerà non secondo il primato gerarchico che Dio gli aveva conferito, ma secondo il malvagio assoggettamento della concupiscenza»[[56]](#footnote-56). L’argomento però non viene utilizzato per spiegare, come si prevedrebbe, il rapporto tra uomo e donna nell’attuale tempo della riconciliazione, ma per giustificare la naturalità del parto indolore e la possibilità di una concezione spirituale. Una frase è sintomatica del pensiero di Bulgakov riguardo all’aspetto sessuale (e dunque alla duplicità sessuale) dell’uomo:

Nella sua concezione senza seme, la Madre di Dio si affranca completamente dall’impero sessuale, senza del resto perdere la propria natura femminile […]. La verginità diviene per lei inalienabile, come sua proprietà, sua natura, per sempre sua[[57]](#footnote-57).

La questione vera e propria per Bulgakov non risiede nella duplicità sessuale in sé, quanto in ciò che caratterizza questa duplicità: se il principio duplice è cosa buona perché in unione all’altro manifesta la pienezza dell’essere creato a immagine di Dio[[58]](#footnote-58), la sessualità nell’ottica del nostro autore è considerata una proprietà divisiva; non si tratta di mera sessuofobia, ma di considerare la sessualità come una sorta di *relazionalità decaduta*, la quale pur aspirando all’unione non ottiene mai ciò che desidera. Il termine di paragone antropologico non è mai l’uomo in sé, ma il modello divino che soggiace a tale discorso; se il senso teologico dell’esistenza umana e dell’uomo in quanto tale è realizzato solo in ottica escatologica – quando il Modello, o meglio i modelli del cielo, e le copie terrestri verranno riunite – allora potremmo giustificare queste affermazioni di Bulgakov possibili solo in questo schema teoantropologico ben preciso:

Pur essendo un essere femminile, Vergine e Madre, Maria *non è* una donna nel senso sessuale. Ugualmente suo Figlio: possedendo sempre la verginità, egli non è uomo nel senso sessuale. Il Signore e la Madre di Dio, pur essendo rispettivamente di natura maschile e femminile, sono *al di sopra* della sessualità, sono sempre vergini. Invece il sesso come condizione dell’uomo e della donna, l’uno in rapporto all’altro, corrisponde al destino del genere umano peccatore[[59]](#footnote-59).

L’ottica escatologica di cui abbiamo accennato sopra è da considerarsi affine alla questione soteriologica intesa come restaurazione dell’immagine primordiale deturpata dal peccato delle origini. Ma l’immagine originale, come abbiamo visto, è originata dai due principi e modelli celesti, il Figlio e la Madre di Dio, per cui «per restaurare tale immagine nella sua pienezza, bisogna che vi partecipi non solo il nuovo Adamo, ma pure la nuova Eva […]; ed è in *due*, in cielo e sulla terra, che risplende la pienezza della figura umana, immagine divina, e che si manifesta la potenza della redenzione»[[60]](#footnote-60).

###### 5. Conclusione critica

Sebbene la dottrina dei sessi in Bulgakov occupi un posto non irrilevante nella sua vasta produzione letteraria, la critica teologica si è scarsamente occupata di questo aspetto, focalizzando gran parte dell’interesse intorno ai due temi della kenosi e della sofiologia. Pertanto, è impresa ardua trovare saggi o articoli teologici che trattino nello specifico il tema della differenza di genere. Riportiamo, a mo’ di esempio, la posizione di B.G. Rosenthal: l’autrice afferma che, pur avendo una visione essenzialista della donna, Bulgakov non scade nella misoginia[[61]](#footnote-61); secondo l’autrice questa visione positiva dei sessi e in generale della sessualità senza false spiritualizzazioni (al contrario di N. Berdjaev, secondo cui la sessualità è propria dello stato attuale ma non del regno futuro) è dovuta anche al fatto che Bulgakov abbia condotto una vita matrimoniale felice e duratura. La posizione di Bulgakov sul femminismo è ovviamente negativa: egli la vede come una forza divisiva, nichilista[[62]](#footnote-62); la rivendicazione di diritti personali lede la coppia e la persona sofianica in genere, poiché essa per sé non vuole nulla, è puro dono.

J.N. Martin affronta il tema indirettamente, in uno studio volto a portare alla luce la provenienza teologica della dottrina dei generi in Balthasar; ella afferma che il teologo svizzero è debitore del suo omologo russo, *in primis* per via del concetto teologico di kenosi, il quale funzionerebbe da base per una teologia dell’uomo e della donna. Secondo quest’autrice, è la dottrina sofiologica e kenotica di Bulgakov che delinea i tratti caratterizzanti dei due sessi, ossia: la primarietà e la secondarietà, l’aspetto attivo e quello passivo, l’iniziativa e l’accoglienza di essa; molti di questi elementi sono fondamentali nella teologia di Balthasar[[63]](#footnote-63).

Al di là di queste osservazioni rilevanti, cerchiamo di trarre alcune riflessioni conclusive prima di proseguire verso la parte biblica.

Con certezza possiamo affermare che la teologia di Bulgakov è estremamente affascinante: colpisce la sua capacità di sintesi, la costruzione a spirale del suo discorso teologico, l’innovazione di alcuni concetti tradizionali come la sofiologia e la kenosi. Confrontando le date biografiche con gli altri due teologi esposti nei precedenti capitoli, avremmo dovuto affrontare la teologia di Bulgakov in principio, ma la scelta di posticiparlo è stata voluta e opportuna. Sfogliando le pagine delle sue opere ci si rende conto con facilità che molti concetti diffusi in occidente trovano in lui un ispiratore, si pensi solo all’esempio di Balthasar.

Entrando nello specifico del significato della differenza di genere, come per gli altri autori, ci accorgiamo che tale tematica influenza e viene influenzata decisamente dalle coordinate teologiche dell’autore. La chiave ermeneutica decisiva, in questo caso, è la teoria sofiologica. Agli occhi del lettore risalta però una mancanza evidente: l’assenza di ogni riferimento concreto alla corporeità e alla storicità dell’uomo e della donna. Questa assenza può avere tuttavia una duplice giustificazione: il desiderio di non definire empiricamente (assoggettandosi al fluire storico) cosa siano e come agiscano in ambito etico l’uomo e la donna; dall’altra la distinzione decisiva, di cui il nostro autore è pienamente consapevole, tra stato originale, stato postlapsario e tempo dell’attesa escatologica.

Riguardo al primo punto, sebbene Bulgakov (seguito da altri teologi a lui anteriori o contemporanei) intenda l’uomo ad immagine del Logos come «guida» per la donna, la quale è essenzialmente figura «ricettiva» essendo immagine della Sofia divina, non prosegue la sua riflessione oltre questo limite. Il contesto sofiologico e la concezione trinitaria dell’autore sfumano di molto queste asserzioni, le quali diventano principi spirituali piuttosto che etici.

In relazione al secondo punto, il teologo russo ha la capacità di muoversi in modo appropriato e con chiarezza tra i vari tempi della storia (intesa più come storia della salvezza che come storia dei fenomeni). La coppia primordiale rappresenta un caso unico rispetto a quelle che le succedono, poiché la loro relazione con Dio è immediata, così come la relazione reciproca; la sessualità prelapsaria inoltre rimane perlopiù sconosciuta, così come le modalità di riproduzione ed altri fattori che la rivelazione non rende noti. Adamo ed Eva, nella condizione originale «erano liberi dalla concupiscenza malvagia e ardente, erano come bambini sposati[…]. Essi, pur essendo uomo e donna, non sono per questo diventati, perlomeno secondo la loro predestinazione, maschio e femmina come Adamo ne vedeva nel mondo animale»[[64]](#footnote-64). La relazionalità sessuale dopo il peccato originale appare invece corrotta, i due sessi si individualizzano conservando un orientamento reciproco segnato dalla concupiscenza. L’uomo, che in principio è «l’onniuomo» conosce una vera e propria distinzione sessuale solo dopo il peccato delle origini: solo in quel frangente Adamo ed Eva diventano uomo e donna secondo il proprio sesso[[65]](#footnote-65). Proprio l’inizio e l’avvicendarsi delle nascite e della generazione (Gen 4,1-2) dà inizio alla storia. Nel terzo tempo, quello della redenzione, viene redenta anche la relazionalità coniugale (Bulgakov si rifà all’icona della Risurrezione, in cui entrambi i progenitori ricevono l’annuncio dal Risorto), ma d’ora in poi questa vivrà la verità del proprio rapporto solo nella Chiesa, in cui le creature nuove, rivestite di Cristo mediante il battesimo, sperimentano la vita nuova[[66]](#footnote-66).

Nella visione bulgakoviana la sessualità, assume un carattere tripartito: principio sessuale, sesso personale definito, sessualità relazionale. Come abbiamo esposto sopra, in ciascun uomo vi sono i due principi sessuali, mentre il sesso specifico è l’emergenza superiore di uno dei due, che fenotipicamente è visibile nel corpo. Bulgakov sembra non prestare molta attenzione a questa seconda concezione di sessualità: questo è decisamente uno dei limiti maggiori della sua teologia dei sessi, poiché la dimensione corporea viene superata dalla riduzione metafisica dei principi sessuali. Vi è dunque una verticalizzazione che riprende l’origine e la fine della storia, un rimando essenziale ai modelli celesti che la presuppongono (il Verbo e la Madre) e alla risoluzione escatologica dell’uomo e della donna, secondo la lezione di Gal 3,28. L’essere nell’Ipostasi del Figlio realizza ciò che i sessi significano nell’immagine, all’interno della concezione solovieviana di tuttunità: Dio crea l’altro da sé per introdurlo in sé.

La duplicità sessuale per il nostro autore è quasi una fonte di rivelazione (ricordiamo il rapporto uomo-donna in parallelo al binomio verità-bellezza). Nei sessi individuiamo non solo la relazionalità profonda dell’uomo, ma soprattutto l’essere creatura trinitaria, epifania delle due Ipostasi sofianiche del Logos e dello Spirito. La diade trinitaria Logos-Spirito permette di impostare l’analogia secondo uno schema più preciso e meno soggetto ad aporie di quello balthasariano, solo per citare un caso paradigmatico.

In conclusione, è interessante sottolineare che una delle forme più alte in cui la Sofia creata si manifesta è la Chiesa; in essa non vi è solo la relazione Io-Tu che abbiamo visto in Barth, ma una relazione più aperta, poiché in essa si vive appieno la tuttunità e si sperimenta l’amore kenotico della Trinità. I sessi cedono dunque il passo, secondo il detto paolino, poiché l’umanità pluri-ipostatica è rivestita del Figlio e da lui condotta al Padre, nello Spirito che distingue, unisce e rivela.

1. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*. [↑](#footnote-ref-1)
2. P. Coda afferma che in *La luce senza tramonto* l’elaborazione della sofiologia è «ambigua», cfr. P. Coda, *L’altro di Dio*, 53. [↑](#footnote-ref-2)
3. La sofiologia nell’intuizione dell’autore rappresenta un tentativo di «comprendere in maniera nuova le formule dogmatiche che la chiesa conserva nella sua tradizione vivente», S. Bulgakov, *The Wisdom of God*, 35. [↑](#footnote-ref-3)
4. S. Bulgakov, *La Sposa dell’Agnello*, 52. [↑](#footnote-ref-4)
5. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 243. [↑](#footnote-ref-5)
6. Sfumature sono rinvenibili in S. Bulgakov, «Ipostas’i ipostasnost’», 353-371. La versione italiana è reperibile in appendice a G. Marani, *Il concetto di persona nel pensiero di Sergej Bulgakov*. Qualche anno prima della sua morte, Bulgakov scriverà: «Qualsiasi ipostasi “quarta”, creaturale, è non-necessaria, è eccessiva, è un autoripetizione di Dio», S. Bulgakov, *La Sposa dell’Agnello*, 143. [↑](#footnote-ref-6)
7. «La Sofia divina non è *soltanto* il Figlio, come non è *soltanto* lo Spirito Santo: essa è la bi-unità del Figlio e dello Spirito Santo, quale unica auto-rivelazione del Padre», S. Bulgakov, *Il Paraclito*, 290. [↑](#footnote-ref-7)
8. Cfr. P. Coda, *L’altro di Dio*, 127-129. [↑](#footnote-ref-8)
9. P. Coda, *L’altro di Dio*, 133. [↑](#footnote-ref-9)
10. Riguardo a questa diade, cfr. S. Bulgakov, *Il Paraclito*, 289 ss. [↑](#footnote-ref-10)
11. S. Bulgakov, *L’Agnello di Dio*, 162. [↑](#footnote-ref-11)
12. S. Bulgakov, *Il Paraclito*, 299. [↑](#footnote-ref-12)
13. «Essa [la Sofia] è il limite indefinibile e inconcepibile fra l’essere creaturale e il sovraessere, l’essenza della Divinità – né essere, né sovraessere», S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 246. Secondo una suggestiva immagine, la Sofia divina può identificarsi evocativamente con il trattino che unisce e distingue i termini della divino-umanità. [↑](#footnote-ref-13)
14. S. Bulgakov, *Il roveto ardente*, 38; Id., *L’Agnello di Dio*, 193. [↑](#footnote-ref-14)
15. V. S. Solov’ëv, *Sulla Divinoumanità e altri scritti*, 17-21. [↑](#footnote-ref-15)
16. V. S. Solov’ëv, *Il significato dell’amore*. [↑](#footnote-ref-16)
17. V. S. Solov’ëv, *Il significato dell’amore*, 91. [↑](#footnote-ref-17)
18. V. S. Solov’ëv, *Il significato dell’amore*, 103. [↑](#footnote-ref-18)
19. V. S. Solov’ëv, *Il significato dell’amore*, 112. [↑](#footnote-ref-19)
20. V. S. Solov’ëv, *Il significato dell’amore*, 113. [↑](#footnote-ref-20)
21. Cfr. V. S. Solov’ëv, *Il significato dell’amore*, 118-119. Il tema, farcito degli elementi tradizionalmente russi della Terra-Madre Umida, si può rinvenire in S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 209-221; l’origine tuttavia si trova nell’opera *I demoni* di F. Dostoevskij: «La Madre di Dio è la gran Madre, la terra umida, e in lei si è racchiusa una gran gioia per l’uomo». [↑](#footnote-ref-21)
22. La filosofia solovioviana sulla femminilità è chiamata in causa anche da H. de Lubac nell’opera dedicata all’opera di T. De Chardin sull’eterno femminino, ravvisando in essa alcune idee dell’autore russo nonostante De Chardin ne abbia avuto solo una conoscenza parziale, cfr. H. de Lubac, *L’eterno femminino da Teilhard de Chardin*, 51-54. [↑](#footnote-ref-22)
23. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 318-320. [↑](#footnote-ref-23)
24. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 321. [↑](#footnote-ref-24)
25. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 333. [↑](#footnote-ref-25)
26. Come pensava Scoto Eriugena sulla scorta di Massimo il Confessore. [↑](#footnote-ref-26)
27. S. Bulgakov, *La Sposa dell’Agnello*, 139. [↑](#footnote-ref-27)
28. In questo errore sono caduti alcuni autori cristiani antichi (in particolare Gregorio di Nissa) e alcuni autori contemporanei come N. Berdjaev e J. Böhme; in generale il nostro autore riguardo alla fenomenologia dei corpi risorti si mantiene molto cauto, pur difendendo la necessità della permanenza della configurazione sessuale a causa dell’influenza dogmatica di tale tema, soprattutto in relazione a Cristo e alla Vergine Maria, cfr. S. Bulgakov, *La Sposa dell’Agnello*, 636-637. [↑](#footnote-ref-28)
29. S. Bulgakov, *La Sposa dell’Agnello*, 140. [↑](#footnote-ref-29)
30. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 336. [↑](#footnote-ref-30)
31. Cfr. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 354-356. [↑](#footnote-ref-31)
32. L’autore, nel paragrafo sugli angeli, nota che quanti disprezzano il corpo, il matrimonio e la donna in quanto tale «devono negare la differenza radicale fra le nature dell’uomo e quella dell’angelo, poiché vedono nell’uomo solo un angelo mal riuscito e nell’angelo il tipo normale, non deviato, dell’uomo», S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 351. [↑](#footnote-ref-32)
33. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 337. P. Evdokimov citando una frase attribuita ad Agostino (ma priva di riferimento) afferma: «Chi non è spirituale anche nella carne, diventa carnale anche nello spirito», in P. Evdokimov, *Sacramento dell’amore*, 23. Dello stesso parere è V. Solov’ëv: «La falsa spiritualità è negazione della carne, la spiritualità autentica è la sua rigenerazione, la sua salvezza, la sua risurrezione», in V. Solov’ëv, *Il significato dell’amore*, 112. [↑](#footnote-ref-33)
34. Cfr. S. Bulgakov, *L’Agnello di Dio*, 196. [↑](#footnote-ref-34)
35. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 345-346. [↑](#footnote-ref-35)
36. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 347. [↑](#footnote-ref-36)
37. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 357-358. [↑](#footnote-ref-37)
38. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 348. Questo schema può essere il principio ermeneutico per interpretare, secondo l’autore, il detto paolino: «In Cristo Gesù non c’è più uomo né donna» (Gal 3,28). Inoltre la femminilità della chiesa è giustificata dal fatto che essa rappresenta la sofianità nel mondo nel grado più elevato, cfr. Id., *La luce senza tramonto*, 257. Altrove, Bulgakov interpreterà questo versetto in chiave battesimale: la distinzione sessuale, nell’umanità rivestita di Cristo per opera dello Spirito, è indifferente, Id., *La Sposa dell’Agnello*, 151. [↑](#footnote-ref-38)
39. Cfr. S. Bulgakov, *La Sposa dell’Agnello*, 152-153. [↑](#footnote-ref-39)
40. «Satana è il nemico della femminilità, ma non come angelo caduto, poiché nella natura angelica non c’è affatto questa ostilità alla donna, piuttosto in qualità di egoista monoipostatico, sterile e asessuato», S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 361. [↑](#footnote-ref-40)
41. La Madre di Dio condivide anche “l’inattingibilità divina”, poiché «la Deipara sta sulla linea che divide la creatura dal Creatore, e siccome questo *medio* è inattingibile, è assolutamente inattingibile anche la Madre di Dio», P.A. Florenskij, *La colonna e il fondamento*, 372. [↑](#footnote-ref-41)
42. Cfr. A. Maksymovich, *La mariologia di Sergej Bulgakov*, 29-35.70-72. [↑](#footnote-ref-42)
43. S. Bulgakov, *Il roveto ardente*, 127. [↑](#footnote-ref-43)
44. S. Bulgakov, *Il Paraclito*, 299. [↑](#footnote-ref-44)
45. S. Bulgakov, *L’Agnello di Dio*, 196. [↑](#footnote-ref-45)
46. S. Bulgakov, *La Sposa dell’Agnello*, 147. [↑](#footnote-ref-46)
47. S. Bulgakov, *Il roveto ardente*, 130. [↑](#footnote-ref-47)
48. «Il maschile corrisponde alla verità nella bellezza, il femminile alla bellezza nella verità. La verità e la bellezza sono indivisibili e consustanziali», S. Bulgakov, *Il roveto ardente*, 130. [↑](#footnote-ref-48)
49. «L’uomo non è solo il principio maschile né solo quello femminile, comprende l’uno e l’altro e non in quanto *sesso*, cioè qualcosa di parziale, di bipartito, ma giustamente in quanto *pienezza* del suo essere», S. Bulgakov, *Il roveto ardente*, 130; «Nei recessi dello spirito, ogni uomo rimane bisessuato, perché altrimenti la sua vita sarebbe impossibile», Id., *La luce senza tramonto*, 345-346. [↑](#footnote-ref-49)
50. S. Bulgakov, *Il Paraclito*, 300. Trattandosi di principi, Bulgakov non intende significare che l’uomo integrale sia maschio e femmina *sessualmente*, quanto che nell’uomo e nella donna vi siano entrambi i *principi*: in questo senso parla di “androginismo”. Per un’ulteriore illustrazione, cfr. M. Campatelli – G. Guaita – T. Spidlík, *Testi mariani del XX millennio. 2*, 346-348. [↑](#footnote-ref-50)
51. S. Bulgakov, *La Sposa dell’Agnello*, 147. [↑](#footnote-ref-51)
52. L’autore cita opportunamente il XI Concilio di Toledo (675), facendo notare altresì che l’uomo stenta a comprendere il mistero della generazione divina (in cui lo Spirito “accoglie” il Figlio dal Padre, poiché l’uomo conosce solo la riproduzione sessuale di un altro, inaspettato e fuori da sé. [↑](#footnote-ref-52)
53. Citato da P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, 221-222. [↑](#footnote-ref-53)
54. S. Bulgakov, *Il Paraclito*, 300. [↑](#footnote-ref-54)
55. S. Bulgakov, *Il roveto ardente*, 135. [↑](#footnote-ref-55)
56. S. Bulgakov, *Il roveto ardente*, 146. [↑](#footnote-ref-56)
57. S. Bulgakov, *Il roveto ardente*, 148. [↑](#footnote-ref-57)
58. «La *pienezza* dell’immagine divina nell’uomo non si manifesta in uno, ma in due, Adamo ed Eva, figlio e figlia di Dio», S. Bulgakov, *Il roveto ardente*, 159. [↑](#footnote-ref-58)
59. S. Bulgakov, *Il roveto ardente*, 148. [↑](#footnote-ref-59)
60. S. Bulgakov, *Il roveto ardente*, 159. [↑](#footnote-ref-60)
61. B.G. Rosenthal, «The nature and the function of Sophia in Sergei Bulgakov’s prerivolutionary thought», 154-175. [↑](#footnote-ref-61)
62. Per comprendere quanto sia forte il desiderio di unità (manifestata anche nel corpo della persona) in Bulgakov, basti pensare alla reazione negativa suscitata dalla visione dei corpi femminili disarticolati e smembrati di Picasso (che vide a Mosca nel 1914): «L’opera di Picasso è il frutto di un’ossessione demoniaca […] è l’ateismo mistico di un’artista», cit. in L. Rezzano, *L’estasi del bello nella sofiologia di S.N. Bulgakov*, 218. [↑](#footnote-ref-62)
63. J.N. Martin, «The “Whence” and the “Whither” of Balthasar’s Gendered Theology», 211-234. [↑](#footnote-ref-63)
64. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 355. Ad onore del vero, ha ragione M. Campatelli nel rilevare che, nella sezione dedicata alla coppia primordiale nell’opera citata, «colpisce soprattutto la povertà della riflessione cristologica», che però verrà integrata, come abbiamo visto, nelle opere successive, cfr. M. Campatelli, *Nota introduttiva* inS. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, xl. [↑](#footnote-ref-64)
65. Cfr. S. Bulgakov, *La Sposa dell’Agnello*, 168. [↑](#footnote-ref-65)
66. Cfr. S. Bulgakov, *La luce senza tramonto*, 394-395. [↑](#footnote-ref-66)