

Il rapporto tempo-cosmo nella *Grande Trilogia* di Sergeij Bulgakov

Antonino Pileri Bruno

Sommario

Il presente studio si prefigge di focalizzare la riflessione del teologo russo, Sergeij Bulgakov, intorno a due temi cardini: il tempo ed il cosmo. L'opzione metodologica ha focalizzato la Grande Trilogia (Agnello di Dio, Il Paraclito, La Sposa dell'Agnello) come referente critico privilegiato. Nel corso dell'argomentazione emerge come questo binomio sia, in via sintetica, la partecipazione dell'eterno e onnipresente al qui ed ora del creato. I due termini di questo binomio rappresentano i pilastri del mistero del Dio Trino ed Uno che si palesa nell'atto della creazione. Dalla lettura dell'articolo emerge come il discorso di Bulgakov rimoduli la possibilità del dire teologico pur non emancipandosi dai tratti apofatici della teologia dell'oriente cristiano.

Parole chiave: Tempo, cosmo, sofiologia, protologia, creaturalità.

Summary

The present essay focuses on the Russian theologian Sergeij Bulgakov's two main cornerstones: Time and Cosmos. The methodological option has been to consider The Great Trilogia (The Lamb of God, The Comforter, The Bride of the Lamb) as the main critical reference. Two are the major themes chosen as paradigms of the entire Great Trilogia: Time and Cosmos. During the dissertation it will become clear that these two major themes are, in brief, the Participation of the Almighty, Omnipotent, in the here and now of Creation. These two major themes represent the pillars of the mystery of God who reveals Himself in the act of Creation. From the reading of this essay it is clear that Bulgakov's lecture remodulates the possibility of the theological saying, although without becoming independent of the apophatic traits of the Eastern (Orthodox) Christian theology.

Keywords: Time, cosmos, sofiology, protology, creaturality.

La vicenda biografica di Sergeij Bulgakov si iscrive nel contesto culturale marxista che pervade la Russia della seconda metà dell'Ottocento. È questo clima a portare presto il nostro autore a vivere profugo in Francia e più precisamente a Parigi dove assumerà l'incarico di professore prima e decano dopo presso l'*Institut Saint Serge*. È arduo delineare il ruolo e la figura di Bulgakov nel pensiero teologico del XX secolo e questo perché il nostro autore, annoverato tra i membri della diaspora russa in Francia, vive all'incrocio tra teologia dell'oriente cristiano slavo e teologia occidentale. È al cuore di questo incrocio che Bulgakov matura una teologia originale quanto sistematica. Una riflessione credente che rimodula la possibilità del dire teologico pur non emancipandosi dai tratti apofatici della teologia orientale. La sapienza a cui attinge è quella dei Padri, ed è proprio la radice da cui trae linfa che lo educa a tenersi ben lungi da ripiegamenti

solipsistici, insieme a Gregorio di Nissa è consapevole che «solo lo stupore conosce».¹ La teologia del nostro autore, non è mera speculazione teoretica, né avventura solitaria, a tal proposito Graziano Lingua può affermare che:

Proprio perché l'orizzonte con cui si confronta Bulgakov non è quello delle teologie storiche, la sua attenzione va prima di tutto alle condizioni che rendono possibile il movimento rivelativo del divino nella realtà. Ecco perché il suo primo interesse è quello di mostrare che l'imporsi del dato teologico non cancella la condiscendenza del mondo, anzi, al contrario ne giustifica la positività.²

La lettura del titolo della riflessione palesa chiaramente i cardini su cui ruoterà l'argomentazione: «*Il rapporto tempo-cosmo, nella Grande Trilogia di Sergeij Bulgakov*». La ricerca che mi accingo a svolgere mi dà la possibilità di investigare uno dei nodi fondamentali dell'antropologia teologica orientale, vale a dire la relazione tempo-cosmo e quindi la dimensione protologica del mistero umano. La *Grande Trilogia*, struttura la riflessione di Bulgakov in due momenti; mentre *L'Agnello di Dio* (*Агнец Божий* 1933), precede di due anni la condanna da parte del patriarcato di Mosca e del sinodo di Korlovcy della "Sofologia", le opere successive *Il Paraclito* (*Утешитель* 1936) e *La Sposa dell'Agnello* (*Невеста Агнца* 1945), sono posteriori alla condanna, non è un caso che vedano giocare l'indiscutibile originalità del nostro autore in difesa.

Due momenti articoleranno la mia riflessione; nel primo momento indagherò sulla dimensione creaturale del tempo mentre nel secondo sul mistero del cosmo innanzi a Dio; dall'argomentazione emergerà chiaramente come sia l'azione di Dio a consegnare nell'atto creativo la storia al cosmo ed il cosmo alla storia. Inoltre, focalizzerò l'attenzione sul metodo teologico usato da Bulgakov. La lettura sincronica della *Grande Trilogia*, attraverso le singole opere che la compongono, mi darà la possibilità di ricostruire l'argomentare del nostro autore e di evidenziare, qualora ne esistano, i punti deboli presenti. La struttura metodologica di questo lavoro è bipartita: in un primo momento a partire dalla lettura dell'intera trilogia illustrerò la teologia di Bulgakov sui singoli nodi, in un secondo momento focalizzerò i singoli passaggi teologici del nostro autore riportando nel corpo del testo le sue stesse parole.

Lo scopo di questo contributo è rendere palese il tesoro teologico-speculativo che la riflessione di Sergeij Bulgakov offre alla teologia contemporanea reinterpretando la teologia espressa nella *Grande Trilogia*, a partire

¹ Grégoire de Nysse, *La vie de Moïse ou traité de la perfection en matière de vertu*, introduction et traduction de J. Danielou, *Sources Chrétiennes*, n. 1 bis, Paris 1955, 82.

² G. Lingua, *Kénosis di Dio e santità della materia*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2000, 196.

da due corde di registro: il «tempo» ed il «cosmo», che in maniera esemplare ineriscono l'un l'altro esplicitando la loro dimensione creaturale.

La dimensione creaturale del tempo

L'uomo attraversa la sua parabola esistenziale nel tempo, tutto ciò che egli vive e compie lo vive e lo compie nel tempo. Se è vero che troviamo la verità solo in ciò che permane, che non muta e che è eterno, è altrettanto vero che senza il transitorio non potremmo conoscere il permanente.

L'autocoscienza che la creatura ha dell'eternità e della temporalità del suo essere palesa il mistero dello *status* creaturale. Se, per un verso, il tempo imprime del suo carattere transeunte e insignificante tutto ciò che esiste, dall'altro dona all'essere il divenire, di modo che il tempo abbraccia la storia nel πάντα ῥεῖ³ dell'essere. L'eternità si partecipa al tempo: questo dono fa sì che il tempo non sia riconducibile ad altra cosa che l'eternità inerita all'essere, dopo aver delimitato nell'amplesso creativo il nulla.⁴ Il tempo e l'eternità sono correlativi: il tempo non si dipanerebbe nella sua sequenza, non costituirebbe un tutt'uno a partire dai suoi frammenti segmentati, se il soggetto sovratemporale del tempo, l'eternità appunto, non realizzasse quest'opera.

Rapporto eternità-tempo

La qualità della condizione creata, la forma del suo essere, è nella riflessione bulgakoviana la temporalità. L'eternità non abita oltre il tempo o dopo il tempo, ma si pone sopra il tempo come suo desiderio⁵ e sotto il tempo come suo fondamento. Questo sopra e sotto, prima e dopo dell'eternità, si apre alla coscienza del tempo attraverso l'abisso del nulla, del non-essere; sicché ogni attimo dell'essere, ogni suo momento, fa trasparire l'eternità nella sua integrità e indivisibilità, dove non esistono né presente, né passato o futuro, ma dove tutto ciò che diviene è al di fuori del tempo.⁶

³ Cf. *Fr.* 91 di Eraclito.

⁴ «Il mondo ha inizio nel tempo, ma è creato dal nulla: è sorto, è nato, non nel tempo, ma per il tempo. Perciò il suo essere-senza-inizio non è al di sopra nel senso dell'eternità, ma rimane tutto quanto circoscritto dal tempo o coestensivo al tempo». S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, EDB, Bologna 1991, 117.

⁵ Si noti che "desiderare" ha il senso di fissare attentamente le stelle ("de sideribus"). Il termine *desiderantes*, si trova già nel *De bello gallico*, ad indicare le sentinelle. Il tempo, appunto, è sentinella dell'eternità, attesa dell'irruzione di questa nella Parusia.

⁶ Cf. A. Mainardi, *L'immagine du temps chrétien en Orient et en Occident*, in «Istina» 3 (2008) 258-259: «Le christianisme proclame que le temps a une origine et une orientation, un principe et un sens, un

Il tempo cerca sempre la sua meta (fine) ed il suo inizio, ma non li può trovare, poiché tale è la sua natura. La temporalità, pur declinandosi nella storia, contiene in sé dei germogli di eternità che il dipanare del tempo non può distruggere. Pur tuttavia la temporalità è destinata a perdere vigore e il tempo a fondersi all'eternità quando «non vi sarà più tempo».⁷

L'azione creatrice di Dio nel tempo

In Dio, secondo la prospettiva bulgakoviana, l'opera teofanica e teogonica si risolvono in un unico processo, allorché il Creatore chiama all'esistenza il mondo. Non si può negare il carattere reale e creaturale del tempo, proprio perché nella pienezza dei tempi Dio si è incarnato.⁸ Nella misura in cui l'eternità si riveste della temporalità, anche il tempo risulta trasfigurato di eternità. Sicché fra il tempo e l'eternità c'è una corrispondenza in quanto il tempo viene fondato nell'eternità. L'azione teofanica di Dio, si risolve immediatamente nella sua presenza nel creato, nell'entrata dell'eternità nella temporalità.⁹

Se il fine ultimo della storia conduce oltre la storia, alla «vita del secolo futuro»,¹⁰ la fine del mondo conduce oltre il mondo, alla contemplazione di «cieli nuovi e terra nuovi».¹¹ Solo nel regno della gloria, quando il tempo e il cosmo saranno incendiati dalla gloria epifanico-epicletica di Dio, si compirà in modo definitivo il fine del mondo.

Tutto ciò che sussiste attualmente è soltanto travaglio che precede la nascita. Il destino dell'uomo e di tutto il creato è risorgere in Cristo e in Lui divenire consapevoli della propria natura. Solo allora potrà dirsi ultimamente compiuta la creazione del mondo, usando le parole di Joss,

«orient» qui le guide vers son accomplissement. La fin, la nouvelle création, accomplit ce que le début, la création, a annoncé et elle est déjà réalisée dans l'événement du Christ est le centre et une dimension circulaire du temps, l'événement qui illumine ce qui suit et tout ce qui Précède, non seulement dans le déroulement de l'histoire du monde depuis son commencement, mais encore dans la propre articulation de l'année liturgique, dans la propre articulation de chaque moment présent, toujours ouvert à la rencontre de Dieu. L'éternité vient et se rend présent, (*adest*) dans le temps et l'histoire. [...] Le christianisme ne substitue pas un temps linéaire à un temps cyclique: l'un et l'autre modèles peuvent être appliqués à des systèmes de pensée antérieurs au christianisme qui continuèrent à exister après son avènement».

⁷ *Ap* 10, 6.

⁸ *Gal* 4, 4.

⁹ «Dio [...] «creando il mondo», cioè dandogli l'autoessere, nello stesso tempo non gli toglie la forza divina del suo essere, ma lo pone al di fuori di sé, lo lascia uscire da sé verso l'essere divinamente extradivino, anzi non divino. Ciò precisamente significa che Dio crea il mondo. La creazione è innanzi tutto l'autodefinizione di Dio nel proprio essere». S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 85.

¹⁰ «ζωὴν τοῦ μέλλοντος αἰῶνος» *Concilio Costantinopoli I* (381), in *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 24.

¹¹ «οὐρανὸν καινὸν καὶ γῆν καινὴν» *Ap* 21, 1.

«l'evoluzione cosmica non è altro che la lunga e complessa storia della preparazione e della nascita dell'umanità e delle diverse dimensioni che convergono in essa».¹²

Sergej Bulgakov critica la posizione del tomismo¹³ secondo cui Dio può essere o non essere creatore,¹⁴ senza per questo pregiudicare o limitare la propria divinità. Si noti che Schelling nell'opera *La Filosofia della Rivelazione (Philosophie der Offenbarung)* mostra una certa vicinanza alla posizione bulgakoviana, egli afferma perentoriamente: «La libertà di Dio si fonda esclusivamente nella sua inalienabile tutt'unità. Dio è libero di sollevare all'essere il non essente originariamente della sua essenza».¹⁵ Misurare l'essere di Dio con il tempo è irragionevole, risulta un tentativo inopportuno, perché contrasta con la sua eternità e immutabilità. Non si può separare Dio in sé e il Creatore, a tal proposito non possiamo fare a meno che ri-

¹² A. Joss, *L'homme et son mystère. Eléments d'anthropologie dans l'oeuvre de S. Boulgakov*, in «Irenikon» 45 (1972) 339: «L'homme est «temps» et «éternité» dans l'originalité de son moi, c'est lui qui ouvre et réaise cette double orientation ou coeur même de sa personne. L'évolution cosmique n'est pas autre chose que la longue et complexe histoire de la préparation et de la naissance de l'humanité et des diverses dimensions qui convergent en elle».

¹³ Per un approfondimento della visione di Tommaso sulla creazione si confronti, W. Carroll, *San Tommaso, Aristotele, la creazione*, in «Annali teologici» 8 (1994) 376: «S. Tommaso d'Aquino afferma la sostanziale continuità tra la concezione cristiana della creazione e la metafisica aristotelica. Molti studiosi moderni parlano di una filosofia della creazione istintivamente cristiana, basata su di una riflessione metafisica sul passo dell'Esodo in cui Dio si rivela come «io sono colui che è». Étienne Gilson, per esempio, pensava che una *Christian philosophy* sia fondata sull'ispirazione dal passo dell'Esodo. Gilson riteneva che Aristotele non potesse affermare l'identificazione di Dio con *ipsum esse*. La distinzione tra essenza ed esistenza, al centro della metafisica, al centro della metafisica tomista, non è trovata nel pensiero aristotelico. In più, per Gilson, «jamais pourtant S. Thomas n'attribue la notion de création au Philosophe». Ma S. Tommaso ritiene che la sola ragione, senza il supporto della Rivelazione, arrivi ad un senso filosofico della creazione come causa assoluta dell'esistenza di tutte le cose. In più, egli attribuisce questa intuizione ad Aristotele. Tale attribuzione, a dispetto di problemi che pone agli studiosi di Aristotele, i quali negano che il suo dio potesse essere una causa ultima efficiente dell'essere, dimostra la comprensione da parte di S. Tommaso del legame tra eredità razionale classica e fede cristiana». Cf. anche A. Molinaro, *Creazione ed eternità del mondo*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 82 (1990) 607-622; G. Barzaghi, *La nozione di creazione in S. Tommaso d'Aquino*, in «Divus Thomas» 3 (1992) 62-81.

¹⁴ In realtà, il Dottore Angelico nella *Summa* afferma, oltre alla libertà di Dio nel creare o meno, anche la necessità (*neccesso*): «[...] non solum non est impossibile a Deo aliquid creari, sed necesse est ponere a Deo omnia creata esse, ut ex praemissis habetur. Quicumque enim facit aliquid ex aliquo, illud ex quo facit praesupponit actioni eius, et non producitur per ipsam actionem, sicut artifex operatur ex rebus naturalibus, ut ex ligno et aere, quae per artis actionem non causantur, sed causantur per actionem naturae. Sed et ipsa natura causat res naturales quantum ad formam, sed praesupponit materiam. Si ergo Deus non ageret nisi ex aliquo praesupposito, sequeretur quod illud praesuppositum non esset causatum ab ipso. Ostensum est autem supra quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse. Unde necesse est dicere quod Deus ex nihilo res in esse producit». Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I q. 45 a. 2.

¹⁵ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, Bamberg 1858, 291-310: «Gott ist nur darum frei, das nicht Seyende seines Wesens zum Seyn zu erheben, weil er an dem ursprünglich Seyenden seines Wesens». Anche Luigi Pareyson nel suo *Ontologia della libertà* sembra sottoscrivere la posizione tomista: «Dio non è che libertà e assolutamente liberi e arbitrari sono tutti i suoi atti, precisamente il suo atto iniziale di autoposizione». L. Pareyson, *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino 1995, 35.

portare la geniale affermazione di Bulgakov che ne *La Sposa dell'Agnello* afferma a tal proposito:

Le radici della creazione del mondo sono nell'eternità di Dio. Abitualmente la creazione del mondo la si intende come qualcosa di non essenziale, di complementare e quasi causale nell'essere proprio di Dio. Si ritiene che Dio, qualunque possa essere il Creatore, possa anche non esserlo, e possa fare completamente a meno del mondo, rimanendo da solo nella gloria della propria grandezza (Tommaso d'Aquino e gli scolastici). A ciò corrisponde quel pensiero alquanto confuso secondo cui Dio cominciò ad essere il Creatore in un certo tempo, a cui precedette il tempo del suo essere avanti la creazione. Ci si sforza poi di far risaltare la differenza tra la necessità dell'essere proprio e naturale di Dio e la non-necessità della creazione. Ma tutti questi tentativi di misurare l'essere di Dio con il tempo [...] si manifestano da se stessi assurdi, poiché sono in contrasto con l'eternità e l'immutabilità di Dio.¹⁶

La creazione del mondo è riconducibile all'azione di Dio nei limiti dello spazio e del tempo; in maniera tale per cui la creazione consiste, secondo la *Grande Trilogia*, nel fatto che l'essere divino riceve, pur mantenendo la propria immutabilità, nella Sofia anche un "essere-altro" nel mondo. La Sofia ha una duplice forma: una sua propria nell'eternità, l'altra nella forma creaturale. Solo l'identificazione e la differenza al contempo della Sofia rende plausibile il fatto che Dio sia anche il Creatore non mutando. Non interviene alcun principio extra-divino, tutto ciò che avviene nell'atto creativo, riguarda il Dio Uno e Trino nella sua semplicità divina, Bulgakov sottolinea:

La creazione del mondo è inclusa nell'autoporsi sofanico 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-sofanico e non introducendovi un principio non divino o extra divino.¹⁷

Il ruolo della Sofia nel sistema teologico di bulgakoviano¹⁸ gioca un ruolo di mediazione nella creazione dalle portate inaudite. Bulgakov più oltre,

¹⁶ S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 78-79.

¹⁷ *Ib.*, 80.

¹⁸ Cf. G. Piovesana, *Russia-Europa nel pensiero filosofico russo*, Lipa, Roma 1995, 181: «L'idea della Sofia in Boulgakov assunse proporzioni teologiche tali da essere stato criticato d'averla fatta quasi diventare una quarta persona della Trinità. Esagerazione a parte, per Bulgakov la Sofia o la Sapienza

rimarcherà ulteriormente questo concetto; la creazione del mondo inerisce all'eternità di Dio, in lui trova la sua radice e il suo culmine, non è soggetta al dispiegarsi atomico del tempo; essa è eterna dell'eternità di Dio, è eterna come la vita divina; proprio per questo, il nostro autore descriverà la creazione del mondo in questi termini: la «creazione del mondo» deve essere innanzi tutto intesa come l'atto eterno dell'autodeterminazione di Dio, atto che appartiene all'eternità di Dio. Essa non è soggetta al tempo (come di fatto si accetta nella teologia); no, essa è eterna dell'eternità di Dio.¹⁹

Il tempo scorre, non conosce un proprio istante; ogni attimo fluisce preceduto dal passato e seguito dal futuro, esso è incluso nello scorrere del tempo. Sicché il tempo come pura astrazione non esiste, non esiste propriamente nel tempo un prima e un poi; il tempo si dà come pura misura della temporalità. Bulgakov scrive ne *La Sposa dell'Agnello*: «Ogni periodo di tempo ne presuppone di per sé uno precedente e uno seguente, esso è incluso nello scorrere del tempo». Questa posizione echeggia l'idea di Schelling secondo cui: «Il tempo è inconcepibile senza un prima ed un poi, senza un *prius* ed un *posterius*. Solamente quando questi esistono c'è vera successione e dunque il tempo».²⁰ Bulgakov si chiede cosa sia il tempo ed in quale misura si rapporti alla temporalità, l'esito della sua riflessione approda a questa osservazione:

Il tempo scorre, non conosce un primo istante o un primo inizio. Ogni periodo di tempo ne presuppone di per sé uno precedente e uno seguente; esso è incluso nello scorrere del tempo. Questa inattuabilità o inconsistenza logica del pensiero a proposito dell'inizio del tempo, Emmanuel Kant la palesò nella sua prima antinomia fisica, secondo cui la ragione rispetto al tempo unifica necessariamente i due poli dell'antinomia: il tempo ha e non ha fine e principio. Ciò è un segno evidente del fatto che il tempo in *abstracto* non esiste, ma che esiste soltanto la temporalità concreta e piena dell'essere creaturale, la quale è misurata dal tempo. Il tempo è soltanto la misura della temporalità, ma come sua quantità esso non sussiste in sé, e non può in quanto tale cominciare o finire.²¹

Quanto fin qui detto porta la ragione a lambire il paradosso: il temporale del mondo è eterno per Dio e l'eterno in Dio sussiste nella temporalità

divina, che di natura sua è increata ed eterna, crea il mondo e ne costituisce l'essenza. È vero che la Sofia opera solo nel mondo empirico, mentre ha tutte le prerogative nella sfera dell'eterno. Tuttavia, rimane il problema di come conciliare questa posizione contraddittoria: la Sofia è eterna e temporale, increata e creata, ed è parte di entrambi i mondi».

¹⁹ S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 87.

²⁰ F.W.J. Schelling, *Philosophie der Offenbarung*, 306. «Zeit ist nicht denkbar ohne ein Vor und ein Nach, ohne ein *prius* und ein *posterius*».

²¹ S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 94-95.

della creazione. Nella sua radice, il temporale è eterno e l'eterno si manifesta nella temporalità, che è misura del tempo.²²

Origine del tempo nella creazione

Il tempo, nella riflessione bulgakoviana, non inizia il suo declinarsi dal nulla, da un *vacuum* originante; esso prende le mosse dalla temporalità preesistente a se stesso, su queste basi il nostro autore può affermare: «Il tempo non incomincia nel senso che, prima di tale inizio, esisteva una specie di vuoto, come l'assenza del tempo. Esso presuppone l'essere temporale, la temporalità esistente».²³ L'aporia che abita la creazione consiste in questo: il temporale del mondo è eterno per Dio; al contempo, l'eterno in Dio sussiste kenoticamente nella temporalità della creazione; proprio questa azione kenotica permette all'eterno di trasfigurare il tempo stesso. Il temporale è eterno e, nello stesso tempo, l'eterno si manifesta nella temporalità; Bulgakov parla di questa antinomia nelle pagine de *La Sposa dell'Agnello* in questi termini: la singolare antinomia di ciò che è creato consiste in questo: che il temporale del mondo è eterno per Dio, e l'eterno in Dio sussiste nella temporalità della creazione. Nel proprio fondamento, il temporale è eterno, e l'eterno si manifesta nella temporalità.²⁴

Proprio il fatto che l'eternità abbia preso dimora tra gli uomini²⁵ sottrae la temporalità dal rischio dell'atomizzazione e frammentarietà. Il tempo, quantunque sia funzione della temporalità, è ben lungi dall'identificarsi con essa. Il tempo è sì misura astratta della temporalità, pur tuttavia non

²² Questa affermazione è una chiara presa di distanza rispetto alla riflessione di Agostino così come riportata nel libro delle *Confessiones* XI, 14. 17: «Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim, nescio; fidenter tamen dico scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus, et si nihil esset, non esset praesens tempus. Duo ergo illa tempora, praeteritum et futurum, quomodo sunt, quando et praeteritum iam non est et futurum nondum est? Praesens autem si semper esset praesens nec in praeteritum transiret, non iam esset tempus, sed aeternitas. Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?». E in 20. 26: «Quod autem nunc liquet et claret, nec futura sunt nec praeterita, nec proprie dicitur: tempora sunt tria, praeteritum, praesens et futurum, sed fortasse proprie diceretur: tempora sunt tria, praesens de praeteritis, praesens de praesentibus, praesens de futuris. Sunt enim haec in anima tria quaedam et alibi ea non video, praesens de praeteritis memoria, praesens de praesentibus contuitus, praesens de futuris expectatio» in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* XXXIII, 1, 292, P. Knöll (ed.), Vienna 1896. Si noti che anche Bulgakov dirà a chiare lettere che la realtà è propria non del tempo, ma della creazione; il tempo esprime soltanto questa effettiva realtà o vita della creazione: «La realtà in sostanza è propria non del tempo, ma della creazione, e il tempo esprime soltanto questa effettiva realtà o vita della creazione». S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 120.

²³ S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 95.

²⁴ Cf. *Ib.*, 99.

²⁵ *Gal* 4, 4.

è mono canone nell'unità di misura, giacché esistono nella riflessione di Bulgakov varie forme di tempo nella creazione: c'è un tempo angelico e un tempo umano, a tal proposito egli afferma:

Il tempo, sebbene sia, per così dire, la funzione della temporalità, tuttavia non si identifica con essa. Il tempo è la misura astratta dell'essere temporale e bisogna aggiungere che esso non è l'unica misura, in quanto si possono avere varie unità di misura. Il tempo può essere non uno, ma più, quali forme diverse dell'essere creaturale e temporale: c'è il tempo angelico (forse, con la distinzione in esso secondo i diversi ordini) e il tempo umano (pure con la distinzione dei tempi secondo le diverse sue epoche).²⁶

La creazione come attività di Dio è eterna; Dio destina la sua azione creatrice del cosmo per il tempo e nel tempo. Il mondo esiste nel tempo, ma può essere capito solo in relazione con l'eternità che è la sua matrice sorgiva, parimenti, l'eternità specchia nel tempo il riflesso della sua immagine. Dio trascende se stesso: nella "gloria-kenotica" della creazione, la creatività cede il posto alla relazione,²⁷ l'atto al fatto, l'eternità al tempo e "viceversa" (*и наоборот*); Bulgakov ne *L'Agnello di Dio* riflettendo sull'eternità della creazione asserisce:

La creazione, come attività creatrice di Dio, è eterna. Dio, nella sua eternità crea il mondo per il tempo e quindi anche nel tempo. Vi è qui un autentico *trascensus* dalla creatività alla reazione, dall'atto al fatto, dall'eternità al tempo (e viceversa): *coincidentia oppositorum*, identità dei diversi e degli opposti. Il mondo temporale, esistente nel tempo, può essere capito solo in *relazione con l'eternità* che è la sua base e, all'inverso, l'eternità ha nel tempo la sua immagine, come il suo riflesso.²⁸

Il termine "viceversa" (*наоборот*), e ancor di più i termini in cui Bulgakov argomenta, sembra precedere il *umgekehrt* della *Grundaxiom* rahneriana; per cui la Trinità immanente si risolve nella Trinità economica immanente e viceversa.²⁹

²⁶ S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 113.

²⁷ Nella riflessione di Tommaso d'Aquino invece «creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad Creatorem ut ad principium sui esse». Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* I, q. 45, a. 3.

²⁸ S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, Città Nuova, Roma 1990, 178.

²⁹ Rahner afferma la sua teoria in questi termini: «Die Grundthese, die diese Verbindung zwischen den Traktaten herstellt und die Trinität als Heilsmysterium für uns (in ihrer Wirklichkeit und nicht erst als Lehre) herausstellt, könnte so formuliert werden: *Die «ökonomische» Trinität ist die «immanente» Trinität und umgekehrt*». K. Rahner, *Der dreifaltige Gott als transzendenter urgrund der beilgeschichte*, in *Mysterium salutis*, II, Herausgegeben von Johannes Feiner und Magnus Löhrer, Benzinger Verlag, Einsiedeln Zürich Köln 1967, 328. L'*umgekehrt* rahneriano fu criticato da Yves Congar (cf. Y. Congar,

La *shechinà* di Dio, l'aver posto la tenda in mezzo al suo popolo, dissolve il caotico fatalismo del tempo, e il suo sviluppo discontinuo e atomico. Il tempo non è più il susseguirsi di eventi che si alternano, si consumano e vengono dissolti dall'oblio. Ogni istante è riscattato dalla storia della salvezza, fa parte di un unico mosaico. Il tempo vince l'indisponibilità del perpetuo scorrere nel divenire. Il tempo ha in sé il suo progetto e la sua finalità, è dotato di un contenuto che ha la capacità di risignificare il limite del suo fluire; Bulgakov si chiede cosa sia il tempo e ne *L'Agnello di Dio* così risponde: «Il tempo nel suo scorrere non è soltanto discontinuo e atomico, tanto che ogni suo istante è sostituito, sospinto e annientato da un altro; esso è anche connesso di modo che i suoi istanti appartengono a un unico complesso o contenuto comune che, come in un mosaico, rispecchia in sé il volto dell'eternità».³⁰ L'eternità, lungi dall'essere la negazione della temporalità, ne è il fondamento. La *fons primigenia* del tempo, ed il pleroma dell'eternità si epifanizzano nella temporalità, la quale dall'eternità riceve la *dinamis* dell'essere; proprio per questo: «L'eternità appare allora non la negazione, ma il fondamento, la radice del tempo, e la pienezza dell'eternità si manifesta in atto nella temporalità, la quale solo dall'eternità riceve la forza dell'essere».³¹ Sofia increata e Sofia creata, non sono un binomio che riassume l'esito antinomico di una dottrina che dipana concettualmente l'inconciliabilità dell'eterno nel tempo e del tempo nell'eterno. La Sofia nella storia catalizza la tensione escatologica del divenire, e nello stesso tempo marca la presenza di Dio nel presente, a tal proposito Lingua osserva:

Dall'analisi dei testi emerge con evidenza l'intenzione che ha guidato il lavoro di Bulgakov: riprendere la tradizione sofiologica non ha un puro valore documentaristico, ma può offrire elementi di notevole interesse all'interpretazione del cristianesimo attuale, non solo ortodosso, costretto a fronteggiare le due sfide opposte del materialismo e dell'idealismo disincantato e a confrontarsi con la crescente crisi ecologica. Il modo con cui Bulgakov sviluppa questa intenzione è la ricerca dei fondamenti ontologici su cui si regge un atteggiamento speculativo nei confronti del mondo consapevole che le radici del cosmo sono in Dio, nonché un atteggiamento pratico che trovi in questa ontologia la base «per una nuova creatività in grado di sorpassare la meccanizzazione della vita e dell'uomo».³²

Je crois en L'Esprit Saint. Tome III. Le Fleuve de Vie (Ap 22, 1.) coule en Oriente et en Occident, Les Éditions du Cerf, Paris 1980, 37-44).

³⁰ S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 186.

³¹ *Ib.*, 190.

³² G. Lingua, *Kénosis di Dio e santità della materia. La sofiologia di Sergej N. Bulgakov*, 189-190.

Il Cosmo luogo dell'auto rivelazione di Dio

Si è soliti attribuire a Cartesio l'identificazione tra scienza e matematica, da Cartesio si distingue la *res cogitans* dalla *res extensa* e Dio viene relegato non più nella natura, ma nell'anima. Il tempo della modernità è contraddistinto dal passaggio dalla cosmologia metafisica del mondo finito, al concetto di spazio inteso come universo aperto ed infinito.

Nella riflessione bulgakoviana emerge chiaramente come il cosmo sia il luogo dell'auto rivelazione di Dio, di modo che la creazione del mondo traduce in termini fattuali come l'autodeterminazione di Dio, appartenga all'eternità di Dio. La creazione non è soggetta al tempo, in quanto essa partecipa dell'eternità di Dio. Il mistero dell'azione creatrice si sostanzia, nella teologia di Bulgakov, nel fatto che le forze creatrici dell'essere, la cui fonte è l'Assoluto, si sono convogliate nel nulla.

Rapporto tra Assoluto e relativo

«Le tue mani mi hanno fatto e plasmato. [...] Io sono tuo».³³ La tautologia orante del salmista, esprime con estremo acume l'autocoscienza di ogni riflessione di fede. Bulgakov confuta alla radice la dottrina di Tommaso sulla creazione come causalità, l'Aquinate affermava nel *De Potentia*:

Dunque Dio è causa dell'azione di qualsiasi cosa in quanto le dà la capacità di agire, in quanto la conserva, in quanto la applica nell'azione, e in quanto ogni altra capacità della creatura agisce grazie a Lui. E se aggiungiamo a queste considerazioni che Dio è la capacità della creatura e che egli è all'interno di ogni cosa, non nel senso che sia una parte della loro essenza, ma nel senso che mantiene le cose nell'essere, si ha la conseguenza che egli agisce direttamente nell'attività di ogni cosa, ivi comprese le attività della natura e della volontà.³⁴

L'implausibilità di questa posizione, secondo Bulgakov, poggia la sua eccezione sul fatto che la causa spiega l'effetto solo trovandosi con esso sul medesimo piano relazionale.³⁵ Nella creazione si produce un cambio

³³ *Sal* 118, 73. 94.

³⁴ «Sic ergo Deus est causa actionis cuiuslibet in quantum dat virtutem agendi, et in quantum conservat eam, et in quantum applicat actioni, et in quantum eius virtute omnis alia virtus agit. Et cum coniunxerimus his, quod Deus sit sua virtus, et quod sit intra rem quamlibet non sicut pars essentiae, sed sicut tenens rem in esse, sequetur quod ipse in quolibet operante immediate operetur, non exclusa operatione voluntatis et naturae». Tommaso d'Aquino, *De Potentia*, q. 3, a. 7.

³⁵ Tommaso afferma infatti nella Summa: «Creatio ponit aliquid in creato secundum relationem tantum. Quia quod creatur, non fit per motum vel per mutationem. Quod enim fit per motum vel mutationem, fit ex aliquo praexistenti, quod quidem contingit in productionibus particularibus aliquo-

di genere (μετάβασις εἰς ἄλλο γένος), un salto dall'Assoluto al relativo che permane inintelligibile, in quanto esso si sostiene su un'antinomia che, per quanto possa essere resa ammissibile, non per questo diviene accessibile ad un pensiero lineare. Il *fiat* creatore, infrange il sigillo di discontinuità fra l'Assoluto ed il relativo, proprio per questo l'atto creativo non è una semplice emanazione dell'Assoluto, ma è un'effusione orientata e realizzata in senso creativo. L'Assoluto è sovrabbondante, è fiume insondabile dell'essere che tracima e spande la sua pienezza. Proprio in ciò risiede la verità dell'idea di emanazione, che è inscritta interamente in quella di creazione. Mentre nella dottrina emanantista di Plotino nel suo essere, il mondo, non è che una vittima della pienezza invasiva dell'Assoluto, nell'idea della creazione cristiana, è chiamato ad esistenza proprio il non essere, il «nulla» da cui è stato creato il mondo.

Senza alienare la propria assolutezza, l'assoluto pone in sé il relativo come essere slegato da vincoli di dipendenza, un principio reale e vivente. L'uomo nel suo porsi in relazione si percepisce come un essere relativo, come una stilla di finitezza gettata tra i rivoli dello spazio e del tempo e pur tuttavia mantiene in sé coscienza della sua assolutezza, della sua eternità e divinità, una consapevolezza inopinabile di sé in Dio e di Dio in sé, che non può essere sommersa dalle acque vorticosi del tempo o dispersa tra i venti vorticosi dello spazio. L'uomo, proprio in quanto immagine e somiglianza della Divinità, sintetizza nel suo essere la tensione relazionale Dio-mondo; nella dimensione kenotico-gloriosa il mistero dell'uomo si risolve nel tempo e nel cosmo come punto medio d'incontro tra «l'esodo della condizione umana e il divino avvento».³⁶

Ponendo in sé un altro, l'Assoluto non si emancipa rispetto alla quiete della propria assolutezza, semmai esso dà spazio in sé e attraverso di sé al relativo, senza cessare di essere assoluto; non a caso Rowan Williams afferma che Dio ama la tensione del mondo verso l'uomo.³⁷ La creazione

rum entium; non autem potest hoc contingere in productione totius esse a causa universali omnium entium, quae est Deus. Unde Deus, creando, producit res sine motu. Subtracto autem motu ab actione et passione, nihil remanet nisi relatio, ut dictum est. Unde relinquitur quod creatio in creatura non sit nisi relatio quaedam ad creatorem, ut ad principium sui esse». Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae*, I, q. 45, a. 3.

³⁶ B. Forte, *La parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, San Paolo, Cinisello Balsamo-Milano 1996, 9-10.

³⁷ Cf. W. Rowan, *Sergii Bulgakov. Towards a Russian Political Theology*, Tandt Clark, Edinburgh 1999, 166: «God as personal (hypostatic) love, love in action, loves also the *fact* that self-emptying love is *what* God is. And that "what", which is not simply conceptually identical with any or all of the trinitarian hypostases, that eternal object of divine love, is Sophia. As object of eternal love, it is prototype of the created world, or, speaking boldly, the prototype of *humanity* - because humanity is the perfection of the world's being as object of divine love; what is loved is always love itself, but love cannot exist without loving *agents*, and so when God loves the world he cannot but love in it the capacity of the world to be 'hypostatic', a world of agents and subjects. Thus what God loves is the directedness

è kenosi da parte dell'Assoluto della sua natura assoluta, non vincolato da nessuno e da nulla e in questo senso è libero, senza causa, privo di una spiegazione razionale. La creazione del mondo da parte di Dio, è il sacrificio dell'Assoluto a favore del relativo, che diviene per lui l'"altro".

L'olocausto volontario di sé, il Golgota dell'Assoluto, è proletticamente e profeticamente iscritto nel *fiat* della creazione: «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non vada perduto, ma abbia la vita eterna».³⁸

La creazione del mondo: rivelazione sofianica di Dio

La creazione è autorivelazione della Sofia divina della Trinità, è eterna come la vita di Dio, Bulgakov ne *La Sposa dell'Agnello* declina i modi in cui va intesa la creazione del mondo:

La «creazione del mondo» deve essere innanzi tutto intesa come l'atto eterno dell'autodeterminazione di Dio, atto che appartiene all'eternità di Dio. Essa non è soggetta al tempo (come di fatto si accetta nella teologia); no, essa è eterna dell'eternità di Dio, è eterna come la santa Trinità e la sua auto rivelazione nella Sofia divina, è eterna come la vita di Dio.³⁹

L'atto di creazione si origina nella parola (ἐἶπεν)⁴⁰ di Dio, questa azione locutiva, palesa i caratteri di relazione personale di Dio con il cosmo. La creazione, confuta ogni plausibilità di causalità meccanica e impersonale. L'atto della creazione sebbene travalichi ogni possibilità di comprensione umana, diviene accessibile in virtù della divina rivelazione nei suoi lineamenti ontologici, sebbene riflessi come in uno specchio.⁴¹ Bulgakov, a più riprese nel saggio *La Sposa dell'Agnello* attaccherà Tommaso d'Aquino, e specificatamente il principio di causalità tanto caro all'Aquinato, proprio a partire dal rapporto tra Dio e il cosmo dirà che è da escludere una relazione di tipo causa effetto, ecco come il nostro autore chiarisce la relazione tra Dio e il mondo:

Dio e il mondo non sono in relazione tra di loro quali causa ed effetto, secondo l'analogia della causalità meccanica del mondo («post hoc, propter hoc» e «causa

of the world towards the human; God loves the heavenly image or idea of humanity, the 'Heavenly Adam'. And that reality is fully actualised when Christ the divine person, brings created humanity the action of the perfectly other-directed hypostatic life that belongs in the Holy Trinity».

³⁸ Gv 3, 16.

³⁹ S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 87.

⁴⁰ Cf. *Gen* 1, 3.

⁴¹ 1 *Cor* 13, 12.

aequat effectum»), ma sono congiunti diversamente, mediante un'altra relazione, che può essere ora spiegata in modo più preciso. È necessario osservare innanzi tutto come l'idea di creazione, a differenza di quella di causalità, sia personale e presupponga un Dio personale. La creazione non soltanto non è inclusa, ma anzi, in un certo senso, è esclusa dall'idea della causalità o del primo motore, in quanto, mentre la creazione è personale, la causa e il movimento sono meccanici e impersonali. S'intende che l'atto della creazione da parte di Dio resta trascendente alla comprensione umana, così come Dio stesso, ma esso le diviene accessibile in virtù della divina rivelazione nei suoi lineamenti ontologici, sebbene riflessi come in uno specchio.⁴²

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. 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 Sofia, e nello stesso tempo, la loro differenza, rende comprensibile il fatto che Dio sia anche il Creatore, non mutando e non subendo variazioni⁴³ in questo suo essere divino-sofianico e non introducendovi un principio (ἀρχή) non divino. La creazione del mondo è inclusa nell'autoporsi sofianico di Dio, consiste precipuamente nel fatto che l'essere divino riceve nella Sofia anche un essere altro nel cosmo; Bulgakov delinea in questi termini la sua teoria:

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.⁴⁴

A partire, da quanto affermato poch'innanzi da Bulgakov, appare quanto mai inopportuno accostare la "Sofia" allo "Spirito" della filosofia hegeliana.

⁴² S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 68.

⁴³ 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 ἀσυγγχτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως?

⁴⁴ S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 80.

Nel paradigma hegeliano lo Spirito eterno accede all'esistenza: esso crea un mondo. Lo Spirito di cui parla Hegel non è altro che la sintesi rispetto all'"in-sè", cioè il Padre, e il "per-sè", cioè il Figlio.⁴⁵ Creando il cosmo, Dio non lo emancipa dalla *dinamis* del suo essere, ma lo pone al di fuori di sé. La creazione è innanzitutto l'auto-definizione di Dio nel proprio essere; Bulgakov affermerà ne *La sposa dell'Agnello*: «Dio [...] «creando il mondo», cioè dandogli l'autoessere, nello stesso tempo non gli toglie la forza divina del suo essere, ma lo pone al di fuori di sé, lo lascia uscire da sé verso l'essere divinamente extradivino, anzi non divino».⁴⁶ Il mondo è l'esser-ci del Principio (Ἀρχή), è la forma creaturale dell'essere divino. L'eternità diventa il fondamento dell'essere molteplice e temporale-spaziale, il mondo divino si epifanizza in modo kenotico nel mondo creaturale del divenire nel tempo e nello spazio, esso non è ma diviene. Assumendo la forma transeunte nella kenosi del *vulnus* spazio-tempo, la Sofia increata salva il creato dalla continua caducità del «*sic transit gloria mundi*»,⁴⁷ che condurrebbe all'opinabilità dei giudizi sul carattere reale del cosmo.

L'essere in divenire è un binomio formato dal "principio" divino e dal "nulla"; quest'ultimo consegna la creatura al suo divenire. Nella inattività, si trova ultimamente l'autoessenza della creatura, e tale auto essenza è nello stesso tempo, mediante il proprio fondamento ontologico in Dio, la divinità in divenire. Credo opportuno sottolineare che Hegel rigetta l'idea di evoluzione naturale, in quanto essa implicherebbe una differenziazione tra i diversi stadi evolutivi della natura, che ruotando meramente sui cardini della progressione temporale, alienano ogni possibilità di reale comprensione razionale. Sergej Bulgakov ne *La Sposa dell'Agnello* parlerà del mondo come essere altro del Principio, il nostro autore parlando del co-

⁴⁵ «Der also nur ewige oder abstrakte Geist wird sich *ein* Anders oder tritt in das Dasein und unmittelbar in das *unmittelbare* Dasein. Er *erschafft* also eine *Welt*. Dieses Erschaffen ist das Wort der Vorstellung für den *Begriff* selbst nach seiner absoluten Bewegung, oder dafür dass das als absolut ausgesagte Einfache oder reine Denken, weil es das abstrakte ist, vielmehr das negative und hiemit sich entgegengesetzte oder *Andre* ist; - oder weil um dasselbe noch in einer andern Form zu sagen, weil das als *Wesen* gesetzte die einfache *Unmittelbarkeit* oder das *Sein* ist, aber als Unmittelbarkeit oder Sein, des Selbsts entbehrt, und also, der Innerlichkeit ermangelnd *passiv* oder *Sein für anderes* ist. Dies *Sein anderes* ist zugleich *eine West*; der Geist, in der Bestimmung des *Sein anderes* ist das ruhige Bestehen der vorhin in das reine Denken eingeschlossenen Momente, also die Auflösung ihrer einfachen Allgemein und das Auseinandergehen derselben in ihre eigne Besonderheit. Die Welt ist aber nicht nur dieser auseinander in die Vollständigkeit und deren äußere Ordnung geworfene Geist, sondern da er wesentlich das einfache Selbst ist, ist dieses an ihr ebenso vorhanden; der *daseiende* Geist, der das einzelne Selbst ist, welches das Bewusstsein hat, und sich als Selbst oder als Welt von sich unterscheidet». G.W.F. Hegel, *System der Wissenschaft. Erster Teil die Phänomenologie des Geistes*, bei Joseph Anton Goebhart, Bamberg und Würzburg 1807, 722.

⁴⁶ S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 85.

⁴⁷ Cf. *De Imitatione Christi*, 1, 3, 6: «O quam cito transit gloria mundi!». In linea con questa espressione appare 1Gv 2, 17: «καὶ ὁ κόσμος παράγεται».

simo parlerà della forma creaturale dell'essere divino, declinando in questi termini la sua teoria:

Il mondo è l'essere altro (o altro modo di essere) del Principio, è la forma creaturale dell'essere divino: l'eternità diventa il fondamento dell'essere molteplice e temporale-spaziale, il mondo divino si riveste nel mondo creaturale del divenire, esso non è ma diviene. L'essere in divenire è una lega formata dal «principio» divino e dal «nulla». Quest'ultimo è il fondamento dell'autoessenza della creatura, è come la condizione del suo divenire. Il nulla sorge nella creatura, in quanto l'isolamento o individuazione del Principio proviene dalle ipostasi divine nella «creazione» del mondo. Tale è il *privilegium odiosum* del mondo nel divenire. Nella nullità si trova in tal modo l'autoessenza della creatura, e tale auto essenza è nello stesso tempo, mediante il proprio fondamento ontologico in Dio, la divinità in divenire.⁴⁸

La creazione del mondo dal nulla⁴⁹ è un atto divino, è un autodeterminazione divina. Dio umilia la propria libertà nella creazione. Dio abita il proprio “mondo divino” in una duplice forma quale Sofia divina e quale Sofia creaturale; è inevitabile accostare il “mondo divino” (Божественный миръ) della riflessione di Bulgakov al “*milieu divin*” di Teilhard De Chardin.⁵⁰

La Sofia come “estasi epifanica” di Dio, è l'atto originario che lega da sempre ed *in perpetuum* il cosmo a Dio nella creazione. La Sofia creaturale emerge nel mondo come bellezza naturale e trasfigurazione della materia. L'azione creativo-ipostatizzante del cosmo, procede dal Padre che, quale Principio (Ἄρχῆ), pone il mondo con la propria auto rivelazione sofanica nel Figlio e nello Spirito Santo. Ponendo come base che la creazione del mondo dal nulla è atto divino, in tal senso Bulgakov afferma:

La «creazione del mondo dal nulla» è di conseguenza un atto divino, che è, innanzi tutto, un'autodeterminazione divina. Dio pone se stesso quale Creatore. Ciò significa che Egli possiede il proprio mondo divino in una duplice forma: quale Sofia e quale creazione, o, ciò che è lo stesso, quale Sofia divina e quale Sofia creaturale. La prima sussiste nell'eternità in un atto unico e perfetto; la seconda è immersa nel tempo e nel divenire, nel «nulla».⁵¹

⁴⁸ S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 90.

⁴⁹ La *creatio ex nihilo* è menzionata la prima volta nella Scrittura in 2 Mac 7, 28: ἀξιώ σε τέκνον ἀναβλέψαντα εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν καὶ τὰ ἐν αὐτοῖς πάντα ἰδόντα γινῶναι ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός καὶ τὸ τῶν ἀνθρώπων γένος οὕτω γίνεται.

⁵⁰ Cf. T. De Chardin, *Le Milieu Divin. Essai de la vie intérieure*, Éditions du Seuil, Paris 1957.

André Joss è il primo teologo ad accostare l'opera di Boulgakov a quella di Teilhard, cf. A. Joos, *L'homme et son mystère*, 333: «Si Florensky et Boulgakov avaient été plus jeunes d'une génération aussi, simplement leurs travaux avaient été mieux comus, ils auraient certainement porté l'influence et le succès de Tilich et Teilhard».

⁵¹ S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 91.

La creazione è immediatamente posta in essere dalla Sofia divina. La creazione, 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 una certa sua "auto-creatività". Proprio in quanto l'origine della Sofia creaturale riposa nell'eternità di Dio, la Sofia creaturale, 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.

Momento sofianico e momento ipostatico

La narrazione genesiaca della creazione non segue un andamento omogeneo; esiste uno jato tra la creazione del mondo e la creazione dell'uomo. La differenza emerge con evidenza dal dato scritturistico: mentre per la creazione del cosmo, Dio ripete ogni volta *fiat*, quando si tratta dell'uomo,

⁵² *Ib.*, 92-93.

⁵³ *Ib.*, 103.

⁵⁴ *Gn* 1, 27.

dice «facciamo l'uomo a nostra immagine e somiglianza»⁵⁵ e insufla nelle sue narici lo Spirito della vita (*Gn* 2, 7). L'atto insuflativo dello Spirito dimostra che Dio partecipa in modo diretto e vitale soffiando nell'uomo l'alito della sua vita divina.

I termini del suaccennato *jato* sono riconducibili, nella teologia bulgakoviana, al binomio «Sofia-ipostasi»: la creazione del cosmo è creazione del «momento sofiano», la creazione dell'uomo è creazione del «momento ipostatico». Il mondo è creato in sette giorni nella propria pienezza, tuttavia questa pienezza lungi dall'essere colmata dalla propria realizzazione, rimane potenziale. L'uomo è l'unico centro della storia, che si compie entro i confini della creazione.⁵⁶ L'uomo in *La Sposa dell'Agnello* è chiamato a umanizzare questo mondo naturale giocando la propria esistenza nella soglia della vita del secolo futuro. Il mondo è stato creato in pienezza in sei giorni, tuttavia questa pienezza non si è ancora completamente attualizzata, il mondo non appartiene a se stesso, ma all'uomo, è l'oggetto della sua creatività è il limite entro cui egli fa la storia; a tal proposito non possiamo tacere quanto lo stesso Bulgakov afferma:

La creazione presuppone uno sviluppo, o un divenire. Il mondo, in quanto Sofia creaturale, lo rivela col passare della potenzialità alla realtà. Quantunque il mondo sia stato creato nei «sei giorni» nella propria pienezza, tuttavia questa pienezza non si è ancora completamente attualizzata, è tuttora potenziale. [...] La Sofia creaturale è non solo il fondamento dell'essere del mondo, ma anche il suo principio energetico. La vita del mondo si compie secondo le sue «leggi» o energie proprie, e la sua «evoluzione è la rivelazione dinamica della sua statica. Ma nello stesso tempo il mondo appartiene non a sé, ma all'uomo, che è chiamato a «dominarlo» e a «soggiogarlo» (*Gen* 1,26.28) a «coltivarlo e a custodirlo» (*Gen* 2,15). L'uomo è chiamato a umanizzare, questo mondo naturale.⁵⁷

Ogni affermazione, limita dentro l'azione locutiva⁵⁸ il campo della propria definizione in rapporto all'oggetto a cui si riferisce. Relativizza alla capacità di esplicitazione concettuale, ciò che non conosce limite nel campo

⁵⁵ *Gn* 1, 26-27.

⁵⁶ Giuseppe Mazza, afferma che la persona umana è introdotta dal proprio corpo nello spazio e nel tempo: «È il corpo che introduce nella persona umana lo spazio e il tempo. Proprio in questo esso si manifesta come *limite*, non solo nel senso negativo di *condizionamento*, ma anche in quello positivo di *promessa*». [...] Bilanciato tra la povertà dei suoi vincoli e la ricchezza delle sue potenzialità, il corpo è la pienezza nel limite, solidarietà nell'incomunicabilità, *attualità nella possibilità* equilibrata tra le opposte sponde dell'interno e dell'esterno. Il corpo è infatti la spiaggia lambita tanto nell'intimo quanto dal remoto, l'intersezione frastagliata e opaca di universi che si compenetrano in una reciprocità osmotica libera e liberante» (G. Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'iter-esse trinitario*, P.U.G., Roma 2005, 566).

⁵⁷ S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 465-466.

⁵⁸ Cf. J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Harvard University Press, Cambridge 1975.

della propria esistenza, se non nel *nunc* proto-escatologico del Logos, in cui si risolve ultimamente l'azione soteriologica di "Colui che è".

La rivelazione del creatore nella creazione non è adeguata, poiché la creazione non può giungere alla comprensione compiuta del suo Dio e creatore, ma lo contempla solo in parte;⁵⁹ nello stesso tempo la creatura è conforme al creatore perché è sofianica, porta la sua impronta, ha la sua immagine;⁶⁰ lo stesso Cottier in linea con la posizione tomista afferma che «è a partire dalla nostra conoscenza delle creature che noi risaliamo a Dio causa del loro essere e delle loro perfezioni».⁶¹

L'evento della creazione, è un dato di fatto che non si offre immediatamente alla speculazione concettuale questo evento è conosciuto non dal pensiero, ma dalla fede.⁶² L'atto della creazione del mondo *ex parte Dei* è l'evento del "dono-processionale" dell'invisibile nel visibile. La fede non impone limiti alla ragione che, da sola, deve delimitare il campo della propria speculazione gnoseologica. Bulgakov pone la creazione come un dato di fatto, ne parla come un concetto-limite arrivando ad affermare: «Ma l'atto stesso, come anche il fatto della creazione del mondo da parte di Dio, [...] è la linea di frontiera che si separa dall'Assoluto. Esso ci è presente solo come stato di fatto non analizzabile, è per noi un concetto-limite (Grenzbe-griff). Perciò la creazione è conosciuta non dal pensiero, ma dalla fede».⁶³ L'azione dello Spirito Santo, nella creazione del mondo riveste di bellezza la creazione. L'azione pneumatica, schiude il cosmo all'amore, perché «*Num possumus amare nisi pulchra*».⁶⁴ Lo Spirito è bellezza che permette di contemplare il mistero di Dio, senza violarne il mistero inenarrabile. Lo Spirito veste i nomi della bellezza, è la "bellezza armoniosa" *tôb* (טוב)⁶⁵ di cui si compiace Dio, nell'azione creativa ebdomadaria del racconto genesiaco. È il bello (καλός) del "bel pastore" (καλός ποιμήν)⁶⁶ e delle "belle opere" (καλά ἔργα)⁶⁷ nell'annuncio della buona novella. Lo spirito di Dio *ruah* (רוח) che

⁵⁹ 1Cor 13, 9.

⁶⁰ S. Bulgakov, *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1987, 596-597.

⁶¹ G. Cottier, *Théologie trinitaire et ecclésiologie*, in «Pontificia Academia Theologiae» 1 (2003) 98: «C'est donc à partir de notre connaissance des créatures que nous remontons à Dieu cause de leur être et de leurs perfections. Le langage dont nous usons alors est élaboré au niveau de l'être créé, qui nous est connaturel. Pour être appliqué à Dieu ce langage doit entrer dans un processus de critique interne, car, de par sa nature même, ce langage est analogique. C'est donc analogiquement que nos concepts, dont l'origine immédiate est dans notre connaissance du monde, sont applicables à Dieu. Les trois moments, affirmation, négation, éminence, reflètent ce caractère essentiellement analogique de tout discours sur Dieu».

⁶² «Ἔστιν δὲ πίστις ἐλπίζομένων ὑπόστασις, πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων» Eb 11, 3.

⁶³ S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 178.

⁶⁴ Agostino, *De musica*, liber VI, in *A Critical edition with a translation and an introduction*, by Martin Jacobson, Stockolm 2002, 13, 38.

⁶⁵ Cf. G. Ravasi, *L'armonia è l'altro volto del bene*, in «Osservatore Romano» (24 Ottobre 2009).

⁶⁶ Gv 10, 11.

⁶⁷ Gv 10, 32.

aleggiava sulle acque,⁶⁸ nella creazione porta a compimento ontologico il *fiat* del Padre. Ecco come il nostro Autore in *L'Agnello di Dio* spiega il ruolo dello Spirito Santo nella creazione:

La parte della Terza ipostasi nella creazione del mondo è «perfettiva». Essa dà l'essere al «fiat!» paterno, essa «compie il cielo e la terra e tutte le sue armate» (Gn 2, 1) e, realizzato il pensiero divino, divenuto esistenza reale il suo Verbo, Dio Padre «vide che questo era buono» nella bellezza del compimento. La Terza ipostasi è «cosmourgà», riveste di bellezza la struttura e l'ordine della creazione.⁶⁹

Il mistero divino, irrompe nel tempo e nello spazio del cosmo, rivelandosi così alle dimensioni strutturali della nostra esperienza. Attraverso la coscienza sensoriale, l'uomo abbraccia tutto ciò che esiste. Il carattere reale del mondo si fonda sulla realtà di Dio, proprio perché il cosmo consegna al tempo il suo divenire, anche il tempo partecipa al carattere ontologico proprio del Cosmo. Bulgakov interrogandosi sul carattere reale del cosmo e del tempo è pervenuto a questa conclusione: «Il mondo è reale in virtù della realtà di Dio, e non solo per stesso, ma anche per Iddio, per il quale esso esiste come oggetto dell'Amore divino. Per conseguenza si deve riconoscere che per Dio è reale anche il tempo di questo mondo, perché senza tempo non c'è divenire».⁷⁰ Il mondo è la Sofia creata e ha come origine la Sofia celeste. Il mondo è dono all'uomo perché ne sia il signore, questa signoria non si risolve in «disponibilità arbitraria»,⁷¹ ma è risposta alla vocazione di vivificare, o meglio santificare il cosmo. L'uomo, pervenuto alla santità diventa testimone del mondo invisibile, nel mondo presente. La signoria dell'uomo rispetto al creato ne fa il termine medio nel rapporto tra Sofia creata e Sofia celeste. A tal proposito Bulgakov afferma: «Il mondo è la Sofia creata, l'umanità creata, che ha come fondamento la Sofia celeste. Questo mondo è dato all'uomo perché ne sia il signore e in esso costruisce il giardino di Dio».⁷²

Conclusione

Il tempo e il cosmo, sono, in via sintetica, la partecipazione dell'eterno e onnipresente, al qui ed ora del creato.⁷³ Il cosmo e il tempo si danno

⁶⁸ Gn 1, 2. «πνεῦμα θεοῦ ἐπέφερετο ἐπάνω τοῦ ὕδατος».

⁶⁹ S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 185.

⁷⁰ *Ib.*, 190.

⁷¹ La LXX parla di «κατακυριεύσατε καὶ ἄρχετε» (Gn 1, 28).

⁷² S. Bulgakov, *Agnello di Dio*, 200.

⁷³ Cf. Massimo il Confessore riportato in Eutimio Zigabeno «Μεθεκτός μὲν ὁ Θεός κατὰ τὰς μεταδόσεις αὐτοῦ, ἀμέθεκτος δὲ κατὰ τὸ μηδὲν μετέχον αὐτῆς τῆς οὐσίας αὐτοῦ, ἢ τῆς ζωῆς αὐτοῦ, ἢ τῆς σοίας αὐτοῦ,

l'uno nell'altro nel divenire storico, ma non possono essere compresi se non in relazione all'eternità che ne è il fondamento; Bulgakov afferma perentoriamente ne *L'Agnello di Dio* che, «l'eternità rispecchia nel tempo il riflesso della propria immagine»;⁷⁴ la semplicità di questo assunto salva la riflessione teologica del nostro autore declinata nella *Grande Trilogia* da possibili accuse di panteismo.

È chiara la conoscenza in Bulgakov dell'idealismo tedesco pur tuttavia, la sua teologia non si appiattisce mai su queste posizioni.⁷⁵ La creazione quindi è un effusione del contenuto della Sofia al di fuori di Dio.⁷⁶ Questa energia divina, separata da Dio, avendo perso l'unità del corpo della divina Sofia, viene profusa e in conseguenza limitata nelle sue parti.

L'io del Dio Trino-Uno perviene all'autocoscienza divina nella forma ternaria del noi, nella quale ogni ipostasi si apre all'altra. Mentre l'ipostasi è correlativa alla natura, come suo fondamento, la Sofia è invece l'autorivelazione del Trinitario nel tempo, nel cosmo, nella kenosi e nella parusia: inseparabile da colui che si rivela e pertanto sussistente in sé come contenuto della rivelazione. La decisione della creazione non ha niente di contingente, perché radicata nel contenuto di verità e di bontà in Dio e si è manifestata per mezzo di Sapienza.⁷⁷

ἡ τινοσ τῶν τοιούτων, ἅπερ ἔχει πάντα καθ' ὑπεροχὴν καὶ ἐξαιρέτως. Euthymii Monachi Zigabeni, *Orthodoxae Fidei Dogmatica Panoplia*, in PG 130, 132 A.

⁷⁴ S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, 178.

⁷⁵ Cf. 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.

⁷⁶ Cf. P. Coda, *L'altro di Dio. Rivelazione e Kenosi in Sergej Bulgakov*, Città Nuova, Roma 1998, 131-132: «Sofferimoci su questa concezione della creazione in rapporto alla visione sociologica. Come abbiamo visto, l'*ousia*, che permane nel Padre nel suo stato di nascondimento, si manifesta nel Figlio e nello Spirito come sofia increata e cioè come pleroma della divinità, come Uno - Tutto, uni - molteplicità in cui Dio esprime Se stesso «dentro» di Sé. In Dio, l'Uno - Tutto, in cui si rivela l'*ousia* divina, è il reale, ed è ipostatizzato dal Figlio e vivificato dallo Spirito Santo; mentre il molteplice è per così dire soltanto ideale, non ha una esistenza realmente distinta da Dio. Anche se questa «idealità» non dev'essere intesa né in senso hegeliano, né come sinonimo di irrealità: quanto piuttosto (anche se su questo punto Bulgakov resta, in fondo, nell'imprecisione della visione classica della pre-esistenza dei *logoi* divini del Logos) come pienezza di vita pienamente espressa nell'unico Logos. Nella creazione avviene che Dio, perché Amore, e Amore è *kenosi*, liberamente decide di non possedere come proprio ciò che gli è più proprio, e cioè la sua stessa autorivelazione: e perciò di dare ad essa un'esistenza in sé «fuori» di Sé, perché essa liberamente, a sua volta - in un atto d'amore -, si possa donare come propria a Dio stesso. Questo è -secondo Bulgakov- l'atto di creazione, che è atto di amore libero, in quanto evento - *kenosi* in cui la SS.ma Trinità pone come altra da sé la ricchezza della sua partecipabilità; ma nello stesso tempo non è contingenza, perché ha la sua radice proprio nel contenuto di verità e di bellezza che è rivelato in Dio dalla sofia. Realmente, dunque come cantano i Salmi, «i cieli e la terra, la creazione tutta, narrano la gloria di Dio»: non in senso metaforico, ma ontologico -perché la creazione è la sapienza- gloria di Dio-. In questa prospettiva, mentre in Dio l'Uno della sofia è il reale, e il molteplice è l'ideale; nella sofia creata, nella creazione, il molteplice è il reale e l'uno è l'ideale; nella sofia creata, nella creazione, il molteplice è il reale e l'uno è l'ideale, il dover-essere della creazione».

⁷⁷ Cf. D. Zordan, *De la Sagesse en théologie. Essai de confrontation entre Serge Boulgakov et Louis Bouyer*, in «Irènikon» 2-3 (2006) 273: «Dieu étant l'Amour, il pose comme reflet de lui-même, non hy-

La dottrina sofologica di Bulgakov,⁷⁸ è un tema che alimenta e tutt'oggi accende discussioni presso *l'intelligentia* teologica ortodossa, per cui non desta stupore che la teologia occidentale palesi difficoltà di comprensione. Tra i primi teologi cattolici attenti a Bulgakov menziono, Th. Spáčil, il quale confutò la cristologia di Bulgakov espressa nell'opera *L'Agnello di Dio*,⁷⁹ B. Schultze, che pur accusando la sua riflessione teologica di panteismo,⁸⁰ intuì l'indubbia originalità di Bulgakov,⁸¹ e A. Litva che accusò il sistema teologico di Bulgakov di gnosticismo.⁸² Špidlík, ha osservato giustamente

postasié et extra-divin, la richesse surabondante de sa propre vie, de sa propre autorévélation dans le Fils et l'Esprit. Le Dieu tri-personnel qui possède le monde divin en tant que sa nature, *le laisse aller* depuis les profondeurs de l'être hypostatique dans un être-par soi. Il en fait ainsi le cosmos. Cette décision n'a rien de contingent, car elle est enracinée dans le contenu de vérité et de bonté manifesté en Dieu lui-même par la Sagesse».

⁷⁸ Cf. C. Lialine, *Le débat sophologique*, 168-205; B. Shultze, *Ein Beitrag zur Sophiafrage*, in «Orientalia Christiana Periodica» 5 (1939) 223-229.

⁷⁹ Th. Spáčil, *Nova opinio auctoris orthodoxi de unione Hypostatica*, in «Orientalia Christiana Periodica» 1 (1935) 92: «Homo, qui scilicet conceptibus a pagana philosophiae profanae imbutus est et in re religiosa nullam cuiusque nominis auctoritatem agnoscit. Sed homini tali ipsae veritates revelatae «nihil dicent»; quas igitur aut negabit simpliciter aut ad suos conceptus accomodare studebit. Nemo tamen non videt mentem huiusmodi «hominis contemporanei» neque cum fide neque cum vera theologia orthodoxa conciliari posse. Cuius rei luculentissimum testimonium est tous Sergii Bulgakov liber. Aliud merum huiuslibri est, quod ex eo luce clarius appare, meram materialem adhaesionem ad definitiones primorum septem conciliorum sine perenni et vivo magisterio autentico nequaquam sufficere, ut catholica fides integra servetur».

⁸⁰ 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».

⁸¹ 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».

⁸² A. Litva, *Sophie dans la création selon la doctrine de Sergej Bulgakov*, in «Orientalia Christiana Periodica» 16 (1950) 73-74: «Boulgakof, dans son système sophologique, a eu non seulement la bonne intention de définir la relation entre Dieu et le monde, telle qu'on pût éviter et le panthéisme et le dualisme, mais il a aussi pénétré profondément dans le problème de la création et de la divinisation du monde. [...] Néanmoins la sophologie de Boulgakof a été condamnée, comme moderniste et hérétique, en 1935, même par les évêques de L'Eglise Synodale Russe – Orthodoxe à l'étranger, et aussi par le patriarcat de Moscou. [...] Le panthéisme de ce système sophologique est fondé sur l'identification de la Sophia Divine et de la Sophia de créature: une seule Sophia à deux faces. Elle est une seule et même entité à deux existances. Sous les deux aspects elle reste la même, la Substance Divine. Etant l'énergie créatrice, elle constitue dans le néant d'elle-même, de sa substance, l'entité positive des créatures. Oui, c'est elle-même, la Sophia, la Substance Divine en tant que révélée, qui constitue l'être du créé. En d'autres termes, le créé est, dans son élément énergétique, la Substance Divine, mais en quelque sorte détachée, la Substance Divine, mais en quelque sort détachée de Dieu, émanée de Dieu, ayant reçu une existence indépendante. Ce sont ces conclusion qui nous obligent de finir cette étude par un jugement sévère, mais nécessaire: nous ne pouvons pas accepter la sophologie de Boulgakof, parce qu'elle est hérétique, panthéiste».

che le difficoltà di ricezione incontrate dalla sofologia, si radicano, nell'implausibile possibilità di far dialogare insieme due paradigmi di pensiero, quello orientale e quello occidentale, qualora questi rinuncino volontariamente, ad assumersi l'un l'altro come legittimo referente critico del proprio teologare. La sofia per Špidlík, lungi dal cristallizzare in una parola un nodo concettuale, assume invero nel termine, non la densità semantica, ma il contenuto simbolico, in questi termini egli esprime la densità del suo pensiero:

Gran parte delle difficoltà che alcuni pensatori hanno avuto di fronte alla sofologia provengono dal fatto che il problema della sua comprensione è spesso stato mal posto: la sofologia suppone una visione spirituale che mal si concilia con i concetti razionali con i quali si vuole affrontarla. [...] Noi sceglieremo, per ciò che ci riguarda, un altro punto di partenza. Le nozioni che gli autori utilizzano non sono dei termini che vogliono far comprendere con precisione la realtà che evocano, ma piuttosto dei simboli che introducono in un mistero che li supera. Non si può trattare su ciò che tale o talaltro termine possano significare in sé. Occorre piuttosto cogliere il loro aspetto iconico, la loro trasparenza.⁸³

La riflessione credente di Bulgakov ha turbato sia ortodossi che cattolici, invero l'analisi attenta dei testi porta a muovere qualche perplessità al nostro, pur sempre geniale, autore, soprattutto riguardo al modo in cui sviluppa la sua teoria sul rapporto tra Sofia increata e Sofia creata. L'autore sembra voler, in maniera implicita, applicare alle due forme di Sofia gli attributi che Calcedonia applica alla *comunicatio idiomatum*:

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.⁸⁴

Qualora, questo assunto, fosse concettualmente applicato fino alle estreme conseguenze, la riflessione bulgakoviana ripiegherebbe su accenti panteistici. Il pensiero del nostro autore è estremamente prezioso per il contesto storico contemporaneo; a giusto titolo Ramonas afferma:

Sono crollati i grandi sistemi totalitaristici, il nazismo e il comunismo, ma l'attualità dell'ateismo pratico, della secolarizzazione e di altre proposte di "falsa

⁸³ T. Špidlík, *L'idea russa. Un'altra visione dell'uomo*, Lipa, Roma 1995, 352.

⁸⁴ S. Bulgakov, *La Sposa dell'Agnello*, 80.

divino umanità” permane ancor oggi. Nel secolo passato, forse come in nessun altro, non sono mancate, e non mancano ancora adesso alle soglie del terzo millennio, tentativi dell’umanità di “emanciparsi” da Dio e di cercare la salvezza in “nome proprio”. Tutti i progetti ateizzanti dell’umanità non rappresentano, in realtà, il trionfo dell’uomo, ma la sua auto rovina. Il pensiero di Bulgakov ci mette in guardia dall’illusione che l’uomo possa costruire un futuro migliore senza Dio. Ci sono due elementi che secondo P. Coda, caratterizzano il pensiero e la vita di Bulgakov: la coerenza e la trasparenza della sua riflessione e la fedeltà alla verità e all’impegno per la liberazione dell’umanità. Si tratta di un vero e proprio itinerario profetico, non solo perché si anticipa il crollo del marxismo, ma soprattutto perché si ripercorre all’indietro la “genealogia” del pensiero dell’Ottocento: dal marxismo all’idealismo, dall’idealismo al cristianesimo.⁸⁵

Lo stile di Bulgakov desta ammirazione, pur prendendo distanza da ogni possibile deriva manierista, la sua scrittura non ripiega giammai in generica prosa d’intrattenimento. La scrittura è fluida, ma nello stesso tempo raffinata nella costruzione; ricca di chiasmi, iperboli, citazioni taciute e rimandi palesi. Bulgakov sa coniugare da maestro il linguaggio simbolico con il registro speculativo, questo può disorientare il lettore avvezzo a costruzioni concettuali rigorosamente connesse. Non è difficile, scorrendo le pagine della *Grande Trilogia* rinvenire i nomi degli ispiratori: Aristotele, Plotino, l’Antico e il Nuovo Testamento, la cabala giudaica, Massimo il Confessore, Gregorio Palamas. Bori, a ragione annota un *vulnus* nella metodologia del teologo russo, questa debolezza si sostanzia nel fatto che «spesso l’esegesi viene piegata da Bulgakov ad avvallare le sue tesi particolari».⁸⁶ Va notato a tal proposito che il Tommaso d’Aquino delineato dalla riflessione del nostro autore non sempre coincide con il Tommaso storico.

Il sistema teologico elaborato nella *Grande Trilogia*, pone il nostro autore in linea con la genuina tradizione orientale che sconosce la settorializzazione in diversi trattati propria invece dell’occidente, nello stesso tempo la sistematica espressa nella sua opera lo mette in grado di colloquiare alla pari, con l’espressione più raffinata della teologia occidentale del XX secolo.

⁸⁵ A. Ramonas, *L’attesa del Regno*, 463-464.

⁸⁶ P.C. Bori, introduzione all’edizione italiana, in S. Bulgakov, *Il Paraclito*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1987, 22.