

ROSANNA GAMBINO

## LA SOFIA COME QUARTA IPOSTASI TRA DIO E IL MONDO

Il nesso fondamentale che lega l'essere umano al resto della natura creata consiste nel dato creaturale. Le creature sono legate dal fatto che tutte partecipano all'esistenza che viene loro data da Dio. Secondo *Massimo il Confessore*, deve esistere un *logos* comune a tutte le creature, un piano divino globale su tutta la creazione, una Sapienza divina che circoscriva la realtà stessa della creaturalità. L'uomo può avere la capacità di partecipare alla realizzazione di questo *logos* creaturale universale solo nella misura corrispondente al suo posto all'interno del progetto divino, secondo il ruolo che compie il suo *logos* della natura umana in riferimento al fondamento ontologico della creazione.

Nel fondare e risolvere questo problema del *logos* universale del cosmo creato, lo stesso *Evdokimov* rivela la sua appartenenza alla scuola

sofianica, ambiente teologico della sua formazione. E non risulta essere il solo della tradizione russa a parlare per primo di Sofia.

Il primo a farsene carico criticamente è *Solov'ev*, anima profondamente russa, iniziatore di percorsi sofilogici a cui hanno fatto riferimento tutti i pensatori posteriori. Per molto tempo lo stesso *Bulgakov*, come d'altra parte dei filosofi russi a lui contemporanei, resta affascinato dal pensiero di questo filosofo e a lui dedica uno dei suoi primi saggi filosofici, «Cosa apporta alla coscienza contemporanea la filosofia di V. Solov'ev».<sup>1</sup> Colpisce in prima istanza un parallelo biografico: Solov'ev come Bulgakov, racconta nel Poemetto: *Tre appuntamenti* di aver avuto più in-

---

<sup>1</sup> Cfr. *Ot Marksizma K idealizmu*, San Pietroburgo 1903; si veda anche *Kenosi di Dio e santità della materia*, di G. LINGUA, Napoli 2000, p. 27.

contri mistici con la Sofia sotto forma di «Bellissima Dama».<sup>2</sup>

Da questa intuizione esperenziale Solov'ev elabora teoricamente il concetto di Sofia, percepito misticamente come persona, e definisce una sistemazione teorica nelle *Lezioni sulla Divinumanità* (1877-1881) nonché nella sua opera più importante *La Russia e la Chiesa universale*.

Egli cerca di sviluppare la sua originale visione teandrico-eschatologica del mondo partendo dall'azione della Sapienza di Dio in grado di risollevare la vita dal caos originario ad un ordine pacificato e nuovo, pervaso dalla teurgia. In tutto ciò gioca un ruolo fondamentale il concetto di *divinumanità* che insieme a quello di *unitotalità* costituisce il fulcro portante dell'intero impianto del sistema solov'eviano.

Il contenuto essenziale del cristianesimo è per Solov'ev il Logos eterno di Dio incarnato, non tanto puntando sull'unicità della mediazione cristologica, ma interpretandola piuttosto come rivelazione della funzione mediatrice (tra terra e cielo, tra materia e spirito) dell'umanità in generale. La divinità, per Solov'ev, non si incarna solo in modo esemplare come Logos, in Cristo, ma anche come Sofia, «nell'organismo pan-umano, inizio dell'umanità concreta».<sup>3</sup>

A differenza di Solov'ev Bulgakov concepisce la Sofia non come un essere metafisico, ma come un essere ipostatico, una «personalità femminile concreta che dà appuntamenti, scrive lettere e passeggia con i suoi discepoli».<sup>4</sup>

Bulganov considera il sistema sofiologico solov'eviano un dato imprescindibile per ogni elaborazione successiva del senso della Saggezza divina, ma prende le distanze dal tratto sincretistico che le caratterizza.

Al contrario ciò che manca in Solov'ev è presente invece in P.A. Florenskij, che «colloca la sofiologia in una prospettiva ecclesiale ed ortodossa».<sup>5</sup>

Intellettuale eccentrico, matematico, ingegnere e filosofo, morto fucilato in un lager staliniano, Florenskij si era occupato del tema della sofiologia negli ultimi dieci anni, quando più intense erano state le frequentazioni con Bulgakov. Un lavoro specifico ed organico sulla Sofia non vedrà mai la luce in Florenskij se non nella sua opera *La Colonna e il Fondamento*, in particolare nella lettera decima, intitolata per l'appunto *La Sofia*.<sup>6</sup>

<sup>2</sup> V. S. SOLOV'EV, *Tre appuntamenti*, trad. it. in *Opere scelte*, vol. I, Milano 1971.

<sup>3</sup> Cfr. G. LINGUA, *op. cit.*, p. 29.

<sup>4</sup> Cfr. N. BERDJAËV, *La doctrine de la Sophie et l'androgynie. Jacob Boehme et les courants sophologiques russes*, in *Mysterium Magnum*, 2 voll., Paris 1945, pp. 29-45.

<sup>5</sup> Cfr. S. N. BULGAKOV, *La sagesse de Dieu, L'Age d'Homme*, Lausanne 1985, p. 12.

<sup>6</sup> Cfr. P. FLORENSKIJ, *La colonna e il Fondamento*, a c. di Elémire Zolla, Milano 1998, pp. 380-456.

La prima grande novità della riflessione sofologica di Florenskij è il suo sforzo di distinguere, mantenendole congiunte, due forme differenti della Sofia: una intratrinitaria, quella che Bulgakov chiamerà «*sofia divina*», ed una cosmologica e più ampiamente creaturale, che in Bulgakov sarà la «*sofia creaturale*». Operando questa distinzione, Florenskij evita i risvolti panteistici di Solov'ev e allo stesso tempo riesce a mantenere una sostanziale unità tra Dio e il cosmo.

La Sofia si colloca così al confine fra i due mondi, il mondo visibile e quello invisibile e come una soglia, dividendo le due realtà, è anche il luogo del contatto. Pervasa dall'amore della Trinità, la Sofia è strettamente legata alla Divina Triipostasia, anche se da un punto di vista razionale non coincide perfettamente con essa.

Nella lettera «*Il Dubbio*»<sup>7</sup> è ammessa la possibilità che all'interno della vita divina vi siano più di tre ipostasi, pur aggiungendo immediatamente che queste nuove ipostasi non sono «membri sui quali riposa il Soggetto della verità ed anche non sono necessari interiormente all'Assoluto».<sup>8</sup> La Sofia viene così legata direttamente all'immanenza divina ed è concepita come elemento interno alla vita della Trinità, partecipa alla vita triipostatica, come quarta persona, ma nella forma di creatura, senza essere consostanziale alle tre persone divine.

Oltre a partecipare dell'immanenza divina la Sofia ha a che fare con il mondo creato ed in particolare con l'essere umano. «La Sofia – afferma Florenskij – è la Grande Radice della creatura totale (cfr. Rom. 8,22), grazie alla quale il creato penetra nella vita intra-trinitaria ed attraverso la quale ottiene la Vita Eterna dell'Unica Fonte della Vita. La Sofia è l'essenza originaria del creato, l'Amore creatore di Dio che è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito Santo. Proprio per questo l'Amore Divino è il vero Io, il cuore della creatura divinizzata, così come l'Amore intra-trinitario è l'Essenza del Divino».<sup>9</sup>

Indubbiamente l'inizio del cammino sofologico di Bulgakov è segnato dall'influsso di Solov'ev e di Florenskij. Da subito però Bulgakov dimostra maggiore organicità e si coglie in lui l'intenzione di ricondurre la sofologia all'interno di una chiara impostazione teologico-cristiana. La sofologia da pura intuizione simbolica ha acquisito progressivamente una certa consistenza teorica entrando nella formulazione non solo nell'interpretazione del mondo umano, ma anche, e in modo preponderante, del mondo divino.

Eterno femminile, quarta ipostasi, saggezza universale di Dio, sostanza che media il mondo: Bulgakov farà tesoro di tutte le formulazioni che il tema riceve in questi autori e attraverso ad essi si leghe-

<sup>7</sup> *Ivi*, pp. 50-86.

<sup>8</sup> *Ivi*, p. 85.

<sup>9</sup> P.V. FLORENSKIJ, *Stolp i utverzdenie istiny*, p. 388; traggio la citazione e l'indicazione da G. LINGUA, *op. cit.*, p. 32.

rà alle grandi correnti sofologiche dell'Oriente e dell'Occidente.

Se la Sofia non è solo un simbolo, più o meno esoterico, ma tocca un problema sistematico, è evidente avere ben chiara lo *status quaestionis* che il rapporto Dio-mondo ha nella storia della cultura, non solo cristiana.

Bulgakov è costantemente attento ad esplorare l'evolversi del problema nei secoli; comincia a fare un'analisi già nell'opera *Lumière sans déclin* e prosegue nelle opere successive, in cui si evidenzia la proficua osmosi tra le acquisizioni della sapienza antica ed il pensiero cristiano.

Tra i pensatori antichi è Platone a segnare la necessità di cogliere il legame profondo tra il mondo concreto e il mondo divino attraverso la dottrina delle idee. Anche se proprio sull'insufficienza di una definizione del rapporto tra mondo dei principi e mondo sensibile, si fonda la critica di Aristotele al Platonismo. Bulgakov è convinto che lo Stagirita sia pietra miliare nel cammino verso la teologia cristiana, anche se il suo pensiero contiene un grave difetto, seppur contrario a quello di Platone. Ora le idee non sono più separate dal mondo, ma agiscono al suo interno come «cause finali, energie, entelechie», per cui attenuando la distinzione tra Dio e il mondo, Aristotele tende al difetto opposto, il panteismo, in cui perde consistenza la realtà autonoma.

Platone ed Aristotele vengono ad incarnare i poli dell'antinomia cosmologica. L'uno, Platone, conduce al dualismo, l'altro, Aristotele, al monismo: «Il platonismo e l'aristotelismo nella dottrina della idee rappresentano la tesi e l'antitesi collegate tra loro. [...] Entrambi, hanno ragione ad hanno torto nella loro unilaterità della tesi e dell'antitesi. Essi ne postulano la sintesi, che però le loro dottrine non contengono, ma che va piuttosto cercata al di fuori e al di sopra di esse. Nondimeno la sofologia, quale dottrina del principio sopra-mondano del mondo, deve accogliere in sé queste grandissime intuizioni sofiane del pensiero antico».<sup>10</sup>

Affinché la tesi sul panteismo aristotelico non appaia azzardato Bulgakov invita a riflettere sul centro del suo pensiero cosmologico: l'idea di un movimento implica una causalità incausata.<sup>11</sup>

Dal mondo si risale al Motore Immobile, ma legando immanenza e trascendenza con la dottrina della causalità si instaura una forma di teocosmismo, che, porta alle estreme conseguenze, implica una totale identificazione tra Motore Immobile e mondo. «Tutto ciò rende il sistema aristotelico un cosmismo monastico, – scrive Bulga-

<sup>10</sup> Cfr. S.N. BULGAKOV, *La sposa dell'Agnello*, trad. it. di Cesare Rizzi, Bologna 1991, cap. 32.

<sup>11</sup> Cfr. L. LINGUA, *op. cit.*, p. 44.

kov – un cosmoteismo gerarchico, con un motore immobile per fondamento. Il primo motore, la divinità, è l'entelechia del mondo, l'essere suo più alto e il suo fondamento; esso è identico al mondo, quantunque se ne distingua nella forma del proprio essere». <sup>12</sup>

Le posizioni dei sistemi platonici ed aristotelici, benché implicano che tutto ha un fondamento divino, restano comunque prigionieri del paganesimo ed hanno bisogno dell'apporto del cristianesimo per trovare nuova linfa. Riprendendo un'espressione dei Padri della Chiesa, Bulgakov afferma che sistemi dei due grandi filosofi greci sono come l'Antico Testamento della sofologia nel paganesimo e, come per l'Antico Testamento ebraico, il loro pensiero attende l'apporto della verità cristiana. <sup>13</sup>

La grande svolta nell'elaborazione della questione cosmologica si ha infatti con la Patristica, dove entra in gioco la dottrina della creazione. Due sono secondo Bulgakov le linee evidenti: per un verso nei Padri si sviluppa un indirizzo logologico che nasce con l'arianesimo e trova forma matura in Origene e dall'altra un indirizzo più propriamente sofologico che emerge con Gregorio Nazianzeno e si evolve nella dottrina patristica e scolastica degli archetipi divini.

L'indirizzo logologico non è una vera e propria sofologia, ma un ibrido di cristologia e sofologia. A partire da Ario, che è il primo ad individuare il problema, per garantire la consistenza ontologica del mondo si ricorre alla figura del mediatore, che personifica le esigenze del principio sofiano, confondendole con alcune caratteristiche della mediazione cristologia. In tale prospettiva è inevitabile la deriva subordinazionista dell'arianesimo: <sup>14</sup> se il Figlio fa la sua apparizione nel tempo come creatura non può essere in nulla simile al Padre.

Sul terreno del subordinazionismo si muove anche Origene, il quale non fa altro che cristianizzare lo schema ontologico neo-platonico. Da una parte gli consente di superare il subordinazionismo co-

---

<sup>12</sup> Cfr. S.N. BULGAKOV, *Il Paraclito*, trad. di Fausto Marchese, Bologna 1987, Cap. 60.

<sup>13</sup> Cfr. S.N. BULGAKOV, *La sposa dell'agnello*, cit., capp. 34-35. «Platone ed Aristotele sono antichi sofologi che non possono però rinvenire il completarsi della loro sofologia nella teologia, anzi mancano addirittura di quest'ultima. Su di essi pesa il limite del Paganesimo. L'Olimpo, il cielo intelligibile, l'umanità bellissima e perfetta, non sono nient'altro che la proiezione pagana della Sofia divina, nella Divino-umanità, presente filosoficamente nel Platonismo (e più tardi nel neoplatonismo) e nell'Aristotelismo. Tutto ciò è l'Antico Testamento della sofologia nel paganesimo e proprio trattando della sofologia l'antichità si avvicina moltissimo al cristianesimo e si innesta nella teologia».

Il valore di anticipazione della cultura graco-ellenistica nei confronti del Cristianesimo vale non solo per il problema del rapporto tra Assoluto e Relativo, ma anche per l'arte sacra, cfr. S. N. BULGAKOV, *Ikona i ikonopocitanie*, Paris 1931, p.11 ss.

<sup>14</sup> Cfr. J. DANILOU, *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, Bologna 1975, p. 448 s. Si veda anche E. VON IVANKA, *Platonismo cristiano*, Milano 1992, p. 54 ss.

smologico dell'arianesimo poiché il Logos non nasce nel tempo come creatura, ma dall'altra lo spinge verso un subordinazionismo intraipostatico, perché la seconda figura della triade neoplatonica è inferiore alla prima e frutto della sua emanazione.

Proprio per questa imprecisione, che è presente non solo nella scuola origenista, la concezione logologica della Sofia è secondo Bulgakov il *pròton psèudon* di tutta la sofiologia patristica.

Quanto alla dottrina delle idee in Dio, i Padri la sviluppano sotto la diretta influenza del platonismo e dell'aristotelismo considerandole come prototipi delle cose create (*paradèigmata*) e cause finali del mondo (*proorismòi*). Per cui, l'essere del mondo non è altro che un riflesso, un'immagine del mondo di Dio, del Prototipo divino.

Dopo la patristica dei primi secoli, Bulgakov dirige il suo interesse ai due grandi pilastri della teologia orientale e della teologia occidentale: Gregorio Palamas e Tomaso D'Aquino. Essi hanno fatto da tramite tra il periodo patristico e lo sviluppo successivo della riflessione cristiana e come tale sono lo snodo essenziale per comprendere l'evolversi del problema.

L'idea da cui parte Palamas<sup>15</sup> è la distinzione in Dio tra l'*ousìa*, il volto interno e nascosto che resta completamente trascendente allo scibile umano, e l'*enèrgheia*, cioè la sua *operatività* presente nel mondo. Questa è l'antinomia originaria della teologia ortodossa: ciò che di Dio è manifesto nel mondo ha la sua origine nascosta nell'imprescindibile mistero della divinità. Il Dio si dona senza che perda la sua assoluta differenza da ciò che ha creato.

Il contesto della distinzione palamita è la disputa sulla luce taborica che manifestò la divinità del Cristo nella Trasfigurazione.

Palamas, sostenendo che la luce taborica era un'energia divina, poteva affermare che esisteva un'energia divina increata ed eterna, attraverso la quale Dio si manifesta *al* e *nel* mondo. Le energie divine non sono create, essendo operazioni di Dio, e malgrado siano distinte dall'*ousìa* divina, sono divine come questa stessa *ousìa* stessa e in questo senso esse sono Dio-*Theòs* e non Iddio-*o Theòs*.

La dottrina delle energie divine è già una forma di sofiologia, malgrado la sua formulazione sia ancora incompleta: l'energia, essendo la divinità stessa che si rivela, non è nient'altro che la Sofia. Non solo i due concetti esprimono la stessa cosa – un'entità divina intelligibile – ma la somiglianza è accentuata dal fatto che l'energia divina è presentata da Palamas come la base increata della creazione, quindi come la sapienza nella sua duplice dimensione di Sofia divina (primo fondamento eterno del mondo) e la Sofia creaturale (potenza divina della vita del creato).

<sup>15</sup> Cfr. Y. SPITERIS, *Palamas: la grazia e l'esperienza*, Roma 1988, p. 97 ss.

La sofologia di Palamas, pur aprendo il pensiero orientale ad una riflessione a tutto campo sulla sofianicità del mondo e sull'immagine da questa proiettata dal volto di Dio, resta incompleta perché non tematizza il rapporto dell'*enérgeia* con il dogma trinitario nella sua dimensione di triipostaticità. Anche se Bulgakov ne mette in risalto i meriti e l'importanza della teologia palamita e così parla del teologo bizantino: «Con l'adozione del Palamitismo, la Chiesa ha già scelto in modo netto la via del riconoscimento del dogma sofilogico, quantunque per l'attuazione teologica di tale riconoscimento ci sia ancora una lunga strada di riflessione e intelligenza da percorrere».<sup>16</sup>

La teologia occidentale post-patristica non si occupa direttamente della sofologia, ma Bulgakov individua in essa accenni sofianici laddove il pensiero cristiano di questi secoli si pone il problema cosmologico nei suoi fondamenti metafisici. L'importanza di Tommaso d'Aquino sta proprio nell'aver chiaramente tentato di interpretare il mondo nella sua relazione con la divinità, anche se risulta essere sempre ancorato all'interpretazione filosofica di tipo platonico-aristotelico.

All'aristotelismo Tommaso deve, secondo Bulgakov, non solo la tendenza impersonalistica nell'interpretazione della divinità, sostanzialmente estranea alla concezione trinitaria, ma anche la ripetuta affermazione della possibilità teorica dell'eternità del mondo, nonché la riduzione della relazione tra Dio e il mondo alla categoria della causalità.<sup>17</sup>

Sulla linea platonica è invece il nucleo più sofilogico del pensiero tomista: la dottrina delle idee in Dio. Tommaso definisce le idee «*formae alierum rerum praeter ipsas res existentes*»,<sup>18</sup> mettendole in diretto rapporto con le cose del mondo.

Esse sono molteplici, ma vanno riferite innanzitutto ad un'unica sorgente prima che è in Dio. Bulgakov riscontra in questo punto un'anticipazione della sua distinzione tra *Sofia divina* e *Sofia creaturale*, dal momento che l'unica sorgente delle idee è Dio, è la *Sofia divina*, mentre la molteplicità ideale presente nella creazione è la *Sofia creaturale*.

Il lavoro bulgakoviano di rivisitazione della tradizione greca e della riflessione cristiana si ferma a Tommaso, anche se un importante ruolo nella sua filosofia matura giocherà la filosofia tedesca moderna, in particolare l'idealismo hegeliano. Il pensiero moderno andrà, però, a costruire l'impianto della sua filosofia dello spirito e non quello della sofologia.

Dopo il '17 la sofologia di Bulgakov diventa bersaglio di molte

<sup>16</sup> S.N. BULGAKOV, *La Sposa dell'agnello*, cit., p. 41.

<sup>17</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 46, a.1; Ib., *Summa contra Gentiles*, II,3 0-35.

<sup>18</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 15, a.1.

critiche che spingono il teologo a rivederne il dettato alla luce della tradizione teologica ortodossa e del pensiero dei Padri della Chiesa.

Il primo punto da riconsiderare era il ruolo giocato dalla Sofia nel discorso intratrinitario, perché, alla luce della tradizione ortodossa, era impossibile conciliare l'identificazione della Sofia con un nuovo principio ipostatico intratrinitario. Proprio su questo versante si registra la svolta più importante: da una sofiologia incentrata sull'affermazione della sofianicità del mondo, quindi letta come principio eminentemente cosmologico, ad una sofiologia intratrinitaria che approfondisca la necessità di rimodellare il discorso teo-logico in relazione alla presenza nel mondo delle energie sofianiche.

Questa svolta muta nei suoi fondamenti il pensiero sofiologico bulgakoviano a partire dall'opera *Ipostasi e ipostatibilità*,<sup>19</sup> dove per la prima volta viene abbandonata la tesi dell'ipostaticità della Sofia a favore di una sua ipostatibilità ovvero di una capacità/tendenza ad ipostatizzarsi, senza essere o diventare essa stessa una persona, ma conservando una forma impersonale e oggettiva. In questo modo la Sofia, sul piano trinitario, non è né la natura divina, né l'Ipostasi divina, ma l'ipostaseità che deve essere ipostatizzata da un'Ipostasi come suo contenuto,<sup>20</sup> è la rivelazione della Trinità nella sua teologia. In Dio la rivelazione è completamente ipostatizzata dalle persone divine. In Lui non c'è un'Ipostasi propria per questa ipostaseità, che invece è presente nel mondo creato e tendente ad avere il suo centro nell'ipostasi dell'uomo. Quindi la Sofia non è sullo stesso piano delle tre ipostasi divine, ma è un'ipostasi speciale di un altro ordine, una sorta di ipostasi quarta. La discriminante tra Dio e Sofia è l'eternità di cui quest'ultima partecipa, senza tuttavia possederla per essenza.<sup>21</sup> Può essere utile per chiarire la particolare posizione che occupa in questo periodo la Sofia, l'accostamento, fatto dallo stesso Bulgakov con il concetto di *metèxu* platonico. La Sofia come terzo elemento che sta tra il mondo e la Trinità, un vero e proprio essere personale indipendente e sussistente in sé, identificato a volte con una dea, altre con l'*eterno femminile*.

Sul piano cosmologico, nella creazione del mondo, la Sofia riceve la propria esistenza. L'ipostaseità, che in Dio non aveva autonoma esistenza, viene ricevuta nel mondo. Dio crea un'ipostasi per la

<sup>19</sup> N. S. BULGAKOV, *Ipostasi e ipostasnost'*, Praga 1925.

<sup>20</sup> Cfr. G. MARANI, *Il concetto di "persona" nel pensiero di Sergej Bulganov*. Tesi di dottorato in Teologia, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1996, p. 60 ss.

<sup>21</sup> Cfr. S.N. BULGAKOV, *Lumière sans déclin*, Lousanne 1990, 201: «La Sofia non è l'eternità, dal momento che quest'ultima appartiene solo a Dio come sinonimo della sua assolutezza, della sua autosufficienza in se stesso. Attribuire una tale eternità alla Sofia sarebbe farne un'ipostasi divina, cancellare ogni frontiera tra questa e Dio» (la trad. italiana è mia).

Sofia celeste nel mondo creato, e questa nuova ipostasi è la persona umana, che nella sua esistenza ipostatica è capace di contenere sia la Sofia creata che quella increata e così si attua in modo teandrico.

In questo senso l'uomo è l'anima del mondo, o più esattamente enipostatizza il mondo in sé. La Sofia ha un contenuto ideale, come organismo delle idee, posto a fondamento della realtà, e una realtà concreta ed esistente, la *Sofia creaturale*. La Sofia terrestre è la manifestazione di Dio nel creato, è l'immagine di quella celeste e il mondo è la Sofia in potenza.

Della Sofia creaturale Bulgakov dice innanzitutto che, pur essendo anch'essa una rivelazione di Dio, non è una rivelazione all'interno della divinità, ma al di fuori: è autorivelazione *ad extra* dell'Assoluto che si fonda sul fatto che la triipostasi non ipostatizza totalmente la natura di Dio, ma la lascia uscire da sé alla ricerca di altre ipostatizzazioni.

La creaturalità della Sofia sta proprio in tale scelta dell'Assoluto di rivelarsi anche al di fuori di se stesso. Ora, non bisogna pensare che questa Sofia sia totalmente estranea alla Divinità: essa è divina, quindi eterna e non creata, altrimenti non potrebbe essere chiamata Sofia, ed è nello stesso tempo *creata* nel senso che è frutto di una scelta di Dio di uscire da Sé.

La Sofia come fondamento che pre-contiene in Dio la creazione ha un precedente nella dottrina degli *archetipi divini*, presente nella riflessione cristiana a partire dall'epoca patristica.

I Padri della Chiesa hanno concepito la presenza in Dio di *paradeigmata* (idee/paradigmi) e di *proòrismoi* (direzioni/destini) degli enti del mondo. Secondo questa dottrina il mondo creato non è qualcosa di indipendente dal mondo divino; la realtà non ha il proprio fondamento in se stessa, ma nel mondo delle idee divine, nel *pleroma* divino, che funge da prototipo a cui Dio guarda per creare. Queste idee sono poi anche la *potenziale immagine* in Dio dello svilupparsi storico della realtà, per cui precontengono non solo il prototipo di ciò che c'è nel mondo attualmente, ma anche, in potenza, di tutto ciò che sarà nel tempo a venire, nonché la forza che lo attualizzi.

Il primo a parlare dei *paradeigmata* è Gregorio di Nazianzo che afferma nei suoi *Poemi Teologici*: «La mente creatrice del mondo considerava nelle sue grandiose rappresentazioni poetiche le immagini del mondo, composte da lei stessa, mondo che in seguito è stato prodotto da Dio e che allora è diventato reale. Dio ha tutto davanti ai suoi occhi: ciò che era, ciò che sarà, ciò che è adesso».<sup>22</sup>

Grande attenzione suscitano le idee in Dionigi l'Aeropagita che nel *Trattato sui nomi divini* collega per primo i prototipi al discorso dei *proò-*

---

<sup>22</sup> GREGORIO DI NAZANZO, P.G. 37, 472.

*rismoi*, ovvero alle predefinizioni presenti in Dio e secondo le quali si svilupperà poi la realtà concreata. Anche Giovanni Damasceno e Massimo il Confessore ritornano sulla dottrina; quest'ultimo riferendosi direttamente a Dionigi l'Aeropagita sostiene: «Egli chiama archetipi i fondamenti dell'esistente, che sono in Dio sostanziali e integralmente esistenti, precisamente le predeterminazioni».<sup>23</sup>

La dottrina delle idee non è presente solo nella Patristica orientale: tutta la Scolastica latina è attraversata da questo problema che trova la sua formulazione più completa nel capitolo sulla *Scientia Dei* della *Summa Theologiae* di Tommaso D'Aquino.

Globalmente la dottrina degli archetipi viene ricondotta dall'Aquinate alla pre-conoscenza che Dio ha delle realtà del mondo: come la realtà empirica anche le idee sono molteplici e non sono altro che la presenza nella mente di chi fa qualcosa dell'idea di ciò che deve essere fatto. Anzi il mondo delle idee è addirittura più ricco del reale, dal momento che contiene tutto ciò che è conosciuto da Dio.

La dottrina delle idee, così come viene concepita dalla teologia delle scuole, sia in Occidente che in Oriente, appare a Bulgakov interessante. L'interesse sta nella forte somiglianza tra questa dottrina e alcuni aspetti della sua sofologia. «Che cosa sono dunque – si chiede Bulgakov ne *La Sagesse de Dieu* – queste immagini prime del creato, che i Padri della Chiesa definiscono come fondamento divino di quest'ultimo? Essi non le designano con il termine di Sofia, ma non c'è dubbio che si tratta per essi del mondo divino considerato come prototipo del creato; a questo riguardo la dottrina della Sofia si appoggia dunque fermamente alla tradizione della Chiesa».<sup>24</sup>

Se l'origine della Sofia può essere colta in Dio stesso grazie alla dottrina della creazione ontologica eterna, ciò significa che il legame tra questa forma di Sofia e la forma divina non è secondario: la Sofia creaturale, pur essendo fuori dal mondo di Dio, resta sempre rivelazione della sua natura. Bulgakov tende a sottolineare in modo esplicito l'unità tra la vita interna di Dio e la Sofia creaturale che sta come fondamento della realtà molteplice.<sup>25</sup> La Sofia è essenziale in tutte due le forme alla vita di autorivelazione dell'Assoluto e non si può pensare l'Assoluto senza la Sofia creaturale, proprio perché Dio è sempre eternamente Creatore, per cui il suo rivelarsi non è solo

<sup>23</sup> P.G. IV, 442.

<sup>24</sup> Cfr. S.N. BULGAKOV, *La sposa dell'Agnello*, cit., pp. 44-45.

<sup>25</sup> Cfr. S.N. BULGAKOV, *L'échelle de Jacob*, L'Age d'Homme, Lausanne 1985, p. 35: «La saggezza interna in Dio e il fondamento del mondo non sono due principi differenti: è la stessa *arobè* rivolta verso Dio e verso il mondo. Nel primo senso essa è il mondo quale fondamento originale increato e divino della creazione; nel secondo senso essa è il mondo come ciò che è stato creato dal nulla per la volontà di Dio, la Saggezza creata, la totalità della creatura, compreso il mondo degli angeli e quello degli uomini» (la trad. italiana è mia).

eterno al suo interno, ma anche al suo esterno.

Per esprimere in positivo il rapporto delle due Sofie Bulgakov si serve di varie formulazioni. In primo luogo la Sofia creaturale non è un'altra dalla Sofia divina, quanto piuttosto una «forma particolare dell'essere della Sofia divina, una sua rivelazione».<sup>26</sup> Quindi il rapporto tra le due Sofie ha la stessa struttura del rapporto tra Dio e il mondo: la Sofia di Dio si autorivela nella Sofia creaturale. Questo processo di autorivelazione è l'entrare in contatto da parte della Sofia divina con il nulla che le fa acquistare una forma in divenire, appunto la forma creaturale.<sup>27</sup> Essa non è che per l'appunto la *kenosi* della Sofia divina, *kenosi* che permette a quest'ultima di non annientare il mondo creaturale, ma di divenire seme e potenzialità del cosmo.

La categoria che meglio di tutte esprime il rapporto di unità delle Sofie è la coppia di ascendenza neoplatonica *prototipo-immagine*: la Sofia divina è prototipo eterno della Sofia creaturale, che, proprio perché è stata piegata da Dio ad uno stato kenotico, è "immagine" della Sofia, *icona* della perfezione divina che entra in contatto con il mondo, divenendo sola potenzialità. Da ciò bisogna però tener presente che la Sofia divina appartiene totalmente a Dio, mentre la creaturale ha una certa qual forma di *autoessenza*, appartiene in qualche modo a se stessa. Pur essendo la stessa natura di Dio, ad ipostatizzarla non è più la Trinità, ma questa natura è lasciata essere nella sua consistenza *an-ipostatica*, pronta per essere ipostatizzata da personalità non divine. «Con la creazione la Sofia – così si esprime Bulgakov – riceve il proprio essere, diventando il mondo, in quanto sostanza divina di questo e in quanto Dio nel mondo. La sua *ipostatibilità*, che non ha un'esistenza indipendente in Dio, ne acquista una dentro il mondo [...]. Dio separa in qualche maniera dalle sue proprie ipostasi, da se stesso, la Sofia, la sua propria *ipostatibilità* e la dona ad una ipostasi creata».<sup>28</sup>

Ricorrendo al linguaggio di Palamas, si può dire che essa è l'irradiazione delle energie della Sofia creaturale, dalle tenebre dell'apofaticità dell'*ousìa*-Sofia divina. Il richiamo palamita è un'ulteriore formulazione di questo rapporto: la Sofia, nella sua trascendente assolutezza entra in relazione come forza ed energia con l'immanente, con il mondo e ripete, anche se con un'inevitabile variazione, data dall'entrare in contatto con il nulla, il mondo divino nel mondo creaturale.

Secondo il sistema bulgakoviano la Sofia ha un'unica radice, anche se mostra due forme distinte, il principio della vita di Dio ed il principio della vita nel mondo. L'autore insiste su questo in un passo

<sup>26</sup> Cfr. S.N. BULGAKOV, *La Sposa dell'Agnello*, cit., p. 99.

<sup>27</sup> *Ivi*, p. 97: «la Sofia creaturale non è nient'altro che la Sofia divina in divenire».

<sup>28</sup> Cfr. N.S. BULGAKOV, *Ipostasi e Ipostatibilità*, cit., pp. 360-361.

significativo de *La Sagesse de Dieu* dove si parla di una antinomia originaria e finale della sofologia: «L'identità e la distinzione, l'unità e la dualità della Sofia in Dio e nella Creazione riposano sullo stesso fondamento. Questa *coincidentia oppositorum* trova la sua espressione nella relazione tra tipo e antitipo: c'è identità nella distinzione e distinzione nell'identità. Questa è l'antinomia primordiale e finale della sofologia. Essa non serve se non ad esprimere l'antinomia ancora più profonda da cui nasce tutto il pensiero e al quale questo deve ritornare immancabilmente: il pensiero dell'unità e della distinzione tra Dio e l'Assoluto. [...]. L'Assoluto è Dio, ma Dio non è l'Assoluto per quanto il mondo si rapporti a Lui. Questa antinomia teologica, si riflette in una serie di relazioni paradossali: Dio e il mondo, la Sofia divina e la Sofia creaturale, il tipo e l'antitipo, il prototipo e l'immagine».<sup>29</sup>

Riguardo l'uso dell'antinomia, Bulgakov, si distanzia da quello che ne fa Florenskij: per quest'ultimo infatti l'antinomia è una struttura ontologica insuperabile, mentre per il primo essa non è bloccata in una drammatica contraddizione, ma va costantemente riferita all'unità dell'unica Sofia, o dell'unica natura divina che si rivela nella doppia forma intradivina ed intramondana. L'antinomia in Bulgakov sta sempre insieme ad una metafisica unitaria del principio che riconduce all'autoderminazione dell'Assoluto *nella e sulla* sua natura, inizio sia del mondo di Dio, che del mondo creato. La Sofia, uscendo da Dio e incontrando il nulla si modifica, si mescola e da questa mescolanza nasce il divenire e la molteplicità creaturale.

Il mondo, in quanto Sofia creaturale, non è votato a rimanere in una dimensione extra-personale, ma proprio nella creazione dell'uomo a immagine di Dio trova i suoi centri ipostatizzanti.

L'ipostasi dell'uomo è immagine dell'ipostasi di Cristo che riunisce in sé le due nature, creata e increata, e quindi anche le due Sofie. La vera ipostasi umana non è sola, ma pluriipostatica, ecclesiale, dal momento che supera i limiti della monoipostaticità (della situazione creaturale) e ciò significa generare Cristo nel mondo.<sup>30</sup>

L'*io* si conserva perdendo se stesso, uscendo dalla sua limitatezza – il limite dell'*io* monoipostatico – verso un altro *Io*. L'*io* che si manifesta nell'altro *io* è la manifestazione dell'*Io* assoluto. Così la persona-ipostasi resta sempre indefinibile, rimane in una dimensione noumenale, apofatica, che si può cogliere solo nella sua manifestazione.

Evdokimov distingue chiaramente tra Sofia increata, espressione della volontà creatrice di Dio, del suo piano di creazione, del suo

<sup>29</sup> Cfr. N.S. BULGAKOV, *La sposa dell'Agnello*, cit., p. 50.

<sup>30</sup> Cfr. G. MARANI, *Il concetto di "persona" nel pensiero di Sergej Bulgakov*, cit., p. 61.

pensiero eterno, dalla Sofia creata, sfera ideale del mondo, unità dei principi reali, condizione e struttura di ogni concreta unità del mondo.

La Sofia si trova ad un livello più profondo dell'aspetto fenomenico, mutevole dell'essere; essa ne è il fondamento ideale, che lega il multiplo in cosmo, in un tutto che vive nei suoi aspetti multiformi: cosmico, logico, etico, estetico, antropologico.

Il cosmo fondato sulla realtà della Sofia creata è l'immagine della Sofia celeste che racchiude le idee, i *logoi* di Dio sul mondo. Le due concezioni teologiche dell'uomo, come immagine dell'Ipostasi di Cristo e della Sofia creata, e come immagine della Sofia celeste, si trovano in stretta relazione.

La Sofia terrestre, radice ideale creata del mondo, deve pervenire alla sua somiglianza con la Sofia celeste attraverso la libertà dello spirito umano. Il ruolo dell'uomo in questa somiglianza tra l'ideale e il reale si è rivelato nel fatto che l'abuso della libertà gnomica dell'ipostasi primordiale del primo Adamo ha provocato lo sconvolgimento della gerarchia sofianica del mondo, la falsificazione della manifestazione del logos universale delle creature: «pervertendo i rapporti dell'essere con i principi sofianici. Il male si insinua nelle falle dell'essere».<sup>31</sup>

Nella visione sofianica del mondo, all'uomo viene dato un valore importantissimo: egli diventa il protagonista della realizzazione piena della creaturalità del cosmo.

L'uomo non è solo parte della Sofia creata, ma la contiene in sé, la riflette nella sua natura. Egli come persona è la sede della Sofia celeste; è addirittura creato come ipostasi creaturale per la pura *ipostaseità* di quest'ultima. L'ipostasi umana è stata creata in vista della comunione, dell'unione tra Sofia creata e increata, *luogo* della realizzazione dell'ideale, manifestazione del celeste, rivelazione dell'invisibile. L'unificazione tra i due tipi di Sofia avviene attraverso la somiglianza dell'ipostasi umana all'Ipostasi di Cristo. Attraverso la crescita nella somiglianza dell'ipostasi umana, tutto il creato viene portato verso il suo ideale, verso la realizzazione della somiglianza della Sofia creata (immagine) con l'increata (originale, archetipo).

Questi presupposti dottrinali preparano il terreno per illustrare il significato cosmico dell'incarnazione di Cristo. Nella Sua Ipostasi non solo è stata divinizzata la natura umana attraverso la pericorese con la natura divina, ma anche è stata unita la Sofia creata con quella celeste, il *Logos* divino ha potuto verso il compimento il *logos* creaturale di tutto il cosmo attraverso la natura umana nella sinergia delle due vo-

---

<sup>31</sup> Cfr. P. ΕΥΔΟΚΙΜΟΝ, *L'Ortodossia*, a. c. Olivier Clement, Bologna 1981, pp. 121-122.

lontà.<sup>32</sup> Il Cristo non solo ristabilisce il modo di esistenza naturale a tutte le creature e sana il conflitto tra il fondamento sofiano del mondo e la sua manifestazione fenomenica, ma porta al compimento definitivo, nella Sua Ipostasi, la Sofia creata. Il *Logos* divino compie, attraverso la sua divinità, il logos creaturale di tutto il mondo. Nell'Ipostasi incarnata di Cristo, non solo la natura umana ha ricevuto l'esistenza soprannaturale e quindi è stata divinizzata, ma attraverso la sua umanità tutto il creato ha la possibilità dell'esistenza soprannaturale, e tutto il cosmo è in cammino verso la trasfigurazione. In questo caso la divinizzazione non è solo un fine esclusivo dell'uomo, ma attraverso l'uomo, la trasfigurazione è aperta a tutte le creature.

Evdokimov, citando Giovanni Damasceno, considera l'uomo sede della Sofia, luogo d'incontro dei due mondi, «microcosmo, sommario dell'universo, perché ne contiene in se tutti i piani. L'essere umano sintetizza la creazione graduale dei cinque giorni, di cui è il sesto [...], il giorno del compimento».<sup>33</sup> Con questo, l'autore richiama una discussione durata molti secoli in seno alla teologia greca. Infatti, l'idea dell'uomo come microcosmo era già presente nella filosofia greca classica. Sulla base di una tradizione che risale a Filone d'Alessandria, viene introdotto nel cristianesimo il doppio senso dell'immagine dell'uomo: l'uomo immagine di Dio e l'uomo immagine del mondo creato. Il dualismo antropologico presente in qualche modo in seno alla teologia alessandrina aveva separato queste due realtà proprie alla natura umana, facendole corrispondere non allo stesso soggetto, ma a due tipi di uomo: quello celeste e quello terrestre. L'uomo celeste è creato a immagine e somiglianza di Dio, l'uomo terrestre invece, a causa del peccato originale, è creato a immagine del mondo sensibile.

Proprio questa difficoltà di capire come lo stesso uomo potesse essere sia immagine di Dio che del cosmo provocò la diffidenza nei primi Padri greci nei confronti dell'idea dell'uomo come microcosmo.

Basilio Magno parla dell'uomo come microcosmo nel senso che egli è formato secondo un'armonia e un ordine simile a quelli contemplabili nel mondo. Sia nell'uomo che nel resto della creazione è riflessa la sapienza creatrice.<sup>34</sup>

In Gregorio Nazianzeno l'espressione microcosmo non si riferisce alla costituzione dell'uomo in quanto tale, ma alle sue facoltà ricettive che percepiscono il mondo esteriore e che lo rendono capace di contenere, riflettere in sé, tutto il mondo creato.<sup>35</sup>

<sup>32</sup> Qui si fa riferimento alla volontà ontologica (*Thêlesis*) ed a quella gnomica (*gnôme*).

<sup>33</sup> Cfr. P. EVDOKIMOV, *L'Ortodossia*, cit., p. 91.

<sup>34</sup> Cfr. BASILIO MAGNO, *Homilia in illud, Attende tibi ipsi*, PG 31, 213D- 216B.

<sup>35</sup> Cfr. GREGORIO NAZIANZENO, *Oratio XXVII Theologica II*, PG 36, 32b.

La tensione tra i due tipi di immagine impressi nell'uomo – quella di Dio e quella del cosmo – è riscontrabile soprattutto in Gregorio Nisseno, il quale mette in guardia esplicitamente dal fatto che la ragione della grandezza dell'uomo non è causata dalla sua somiglianza con l'universo, ma scaturisce dal fatto di essere creato a immagine della natura del Creatore.<sup>36</sup>

Un passo successivo verso la valorizzazione positiva dell'idea dell'uomo come microcosmo fu fatto da Nemesio di Emesa.<sup>37</sup> Nemesio mise l'uomo al centro della creazione e lo chiamò microcosmo non soltanto in quanto "uomo terrestre" immagine del mondo sensibile, ma come unione delle parti opposte della creazione: del mondo sensibile e di quello intelligibile. Il ruolo divino dell'uomo in seno all'universo è così quello di unificare in sé gli estremi del mondo creato. La conclusione che scaturisce da tale unificazione è che il cosmo è creato ad immagine dell'uomo, e non viceversa. Ciò libera l'uomo-microcosmo dal destino infraumano e apre una prospettiva cristiana per la valorizzazione di questa antica idea precristiana.

Al contrario, Massimo il Confessore considera l'uomo, nella sua natura, estraneo ad ogni dualismo. Egli rifiuta l'idea che la persona sia una persona sintetica, nel senso che unisce in sé due nature diverse (sensibile ed intelligibile). Tra l'immagine di Dio nell'uomo ed il concetto di uomo-microcosmo non esiste contraddizione. Il destino soprannaturale della persona è iscritto in essa come immagine di Dio e il destino del mondo nell'uomo-microcosmo.<sup>38</sup> Senza essere creato a immagine di Dio, l'uomo non potrebbe essere un vero microcosmo, cioè non potrebbe riflettere il mondo nella sua relazione autentica con Dio, sua Causa primaria.<sup>39</sup> Questo significa che l'uomo non solo rappresenta il legame tra gli elementi opposti della creazione, ma anche il punto centrale di contatto del cosmo con Dio. La nozione di microcosmo rappresenta il cambiamento di visione della gerarchia degli esseri del mondo creato. Lo schema piramidale dell'ontologia degli esseri proposta dallo Dionigi l'Aeropagita, secondo la quale gli esseri inferiori partecipano alla gloria divina attraverso gli esseri superiori, viene sostituita dallo *schema circolare* di Massimo il Confessore. L'uomo occupa il posto centrale in questo cerchio, forma il cuore della creazione ed è il punto di contatto tra il mondo creato e quello cristiano.

Evdokimov incorpora nella sua visione sofianica le idee antiche coltivate in seno alla tradizione teologica greca. Il problema della tensione tra l'immagine di Dio e l'immagine del mondo nell'uomo, tra

<sup>36</sup> Cfr. GREGORIO NISSENO, *De hominis opificio*, PG 44, 180 A.

<sup>37</sup> Cfr. A. SICLARI, *L'antropologia di Nemesio di Emesa*, Padova 1974, pp. 30-38.

<sup>38</sup> Cfr. MASSIMO IL CONFESSORE, *Mystagogia*, PG 91, 657-718.

<sup>39</sup> Cfr. B. DE ANGELIS, *Natura, persona, libertà, l'antropologia di Massimo il Confessore*, Roma 2002, pp. 149-150.

l'uomo celeste e l'uomo terrestre, trova il suo parallelo nella dottrina delle Sofie, creata ed increata, le quali si incontrano nell'uomo senza contraddizione. Anche Evdokimov colloca l'uomo al centro del mondo, secondo lo schema circolare di Massimo il Confessore. In questa logica, riferendosi alla dottrina palamita, spiega che essere ad immagine dell'incarnazione significa che, come nell'Ipostasi di Cristo non solo l'uomo è entrato nell'unione ipostatica con Dio, ma anche tutto il cosmo creato; così attraverso l'ipostasi umana tutte le creature entrano nella pericorese con le energie divine.

Attraverso l'ipostasi umana, il mondo visibile diventa simbolico, congiunto con Dio, capace di comunicare la grazia divina, di rivelare la presenza del mondo invisibile, di essere veicolo del trascendente. Il fatto di *essere* microcosmo nella stessa struttura del suo essere, conduce l'uomo ad *agire* come mediatore.