

EUROPA ORIENTALIS 35 (2016)  
*POVEST' O SVETOMIRE CAREVIČE:*  
MITO E PENSIERO TEOLOGICO

*Stefano Caprio*

Non è facile definire l'opera e la personalità di un autore poliedrico e multi-dimensionale come Vjačeslav Ivanov, vissuto a cavallo dei secoli e dei grandi cambiamenti del suo paese e del mondo intero, lui stesso tanto visceralmente legato alla sua terra, quanto geneticamente propenso a proiettarsi nelle dimensioni più vaste e universali, come indica non a caso il tema stesso della conferenza internazionale al Pontificio Istituto Orientale, *Dialettica tra contingenza storica e valore universale in Vjačeslav Ivanov*. Maestro della parola russa e amante come pochi dell'espressione poliglottica, fondatore del movimento simbolista e capace di prendere le distanze dagli stessi simbolisti in nome del più assoluto realismo, pensatore religioso sul limite tra la dogmatica scolastica e il sincretismo mitologico, russo europeo come pochi altri, fautore dell'unione delle confessioni cristiane di oriente e occidente, delle culture antiche e moderne, dei più diversi generi di arte e di espressione, Vjačeslav "il Magnifico", come lo chiamava Geršenzon nella *Corrispondenza da un angolo all'altro*, può sembrare ad alcuni un genio incompreso, ad altri un talento incompiuto, ad altri ancora un profeta inascoltato, che ancora oggi ha molti segreti da rivelare.

Molte furono le strade percorse e le svolte intraprese nel percorso intellettuale del poeta e pensatore russo. Discepolo di Vladimir Solov'ev, negli anni giovanili sembrava volesse assimilare l'intero scibile umanistico, studiando il passato con Theodor Mommsen, "il più grande maestro della scrittura storica", come recita la motivazione del premio Nobel a lui assegnato per la sua "Storia di Roma", che tanta importanza ebbe per lo stesso Ivanov. La sua indagine dell'antichità greca e romana è probabilmente l'eredità più preziosa, poiché Ivanov non si limitò al commento e all'illustrazione, ma penetrando come co-protagonista nei miti e nei simboli arcaici, seppe mostrare misure e spazi universali, trasversali e sempre nuovi. Ivanov non cercava di conservare e lucidare vetuste e onorate spoglie di tempi irrimediabilmente perduti, ma ne assumeva personalmente le forme e le forze, svelando nelle maschere del potere, della religione e della politica, della cultura e della

guerra, gli angeli e i demoni che dalla creazione del mondo e prima ancora abitano gli spazi dell'anima e interferiscono con i destini degli uomini, dei popoli e degli dei.

Nato nella fede cristiana ortodossa, egli visse nella continua ricerca della verità di ogni altra fede, fino a proclamare nella sua solenne adesione alla Chiesa romana, la verità suprema della fede universale e per questo cattolica, capace di salvare, purificare e perfezionare ogni anelito spirituale, di completare il processo di maturazione dell'organismo interiore dell'uomo e del mondo, di respirare a pieni polmoni, come ebbe a esprimersi nella più fortunata delle formule ecumeniche. Ivanov condivide con il suo tempo l'eclettismo religioso e culturale, che dalle radici gnostiche e massoniche aveva prodotto l'ateismo devoto di Feuerbach e l'escatologismo marxista, il cristomismo esistenziale di Dostoevskij e il superomismo mistico nietzschiano fino al pacifismo populista tolstojano, forse la religione oggi più diffusa nelle sue varie intonazioni e riformulazioni.

La spasmodica ricerca storico-religiosa di fine Ottocento era stata provocata, in realtà, dalla radicale critica della religione, e del cristianesimo in particolare, che era scaturita dall'evoluzione della filosofia illuministica e dello stesso storicismo hegeliano. Tale critica era stata portata alle sue estreme conseguenze da Feuerbach nell'*Essenza del cristianesimo* del 1841, e infine dalla violenta requisitoria di Nietzsche nell'*Anticristo* degli ultimi anni del secolo. Furono queste le premesse dell'ateismo militante dei regimi successivi, e della grande lotta anticlericale delle ideologie dominanti in Europa e nel mondo. Il cristianesimo, visto come corruzione dell'autentico spirito umano, era presentato come il vero nemico da abbattere, il freno al progresso morale e intellettuale, la giustificazione dei regimi oppressivi del passato. La sfida più acuta trovò la sua formulazione nella riflessione iniziale di Friedrich Nietzsche sulla *Nascita della tragedia*, concepita nella fase 'wagneriana' degli anni '70 e poi ripresa più volte negli anni successivi, fino al grido della *Gaia scienza* che proclamava la "morte di Dio". Nella rilettura nietzschiana della cultura greca, proprio la vittoria del "moralismo" apollineo sulla creatività "dionisiaca" era diventata la categoria fondamentale per condannare il cristianesimo, reo di essersi appropriato della dittatura della legge religiosa sullo spirito umano. Lo stesso filosofo dichiarava di avere proprio questo scopo nella sua critica dell'antichità greca:

Forse la profondità di codesta inclinazione antimorale può nel modo migliore misurarsi dal silenzio circospetto e ostile, con cui in tutto il libro viene considerato il cristianesimo; il cristianesimo, quale la più ampia elaborazione simbolica del tema morale che all'umanità sia finora toccato di ascoltare... Fin dal principio il cristianesimo fu essenzialmente e fondamentalmente fastidio e disgusto della vita per la vita, i quali ri-

uscivano solo ad ammantarsi, a celarsi, a imbellettarsi con la fede 'in un'altra vita', in una vita migliore.<sup>1</sup>

Il superamento del cristianesimo, secondo Nietzsche, stava nella riscoperta delle autentiche potenzialità della natura dell'uomo, in quell'intuizione estetica che porterà infine alla teoria dell'*Übermensch*:

Il mio istinto dunque, come istinto assertore della vita, con questo libro discutibile si volse allora contro la morale e rinvenne una dottrina sistematicamente contrapposta, un'opposta valutazione della vita, una dottrina puramente artistica e anticristiana. Come chiamarla? Da filologo e maestro delle parole, io, non senza qualche libertà – giacché chi mai conosce il vero nome dell'Anticristo? – la battezzai col nome di un dio greco e la denominai dionisiaca.<sup>2</sup>

Nella manifestazione dionisiaca della volontà umana, l'arte è la vera dimensione della sua ricerca di realizzazione e di autocoscienza, quando più che alle risposte etiche e religiose, l'uomo si affida al rischio della trascendenza di sé:

Il dionisiaco... è il mostruoso orrore da cui l'uomo è assalito, quando d'improvviso perde la fiducia nelle forme conoscitive del fenomeno, per il fatto che il principio di causa sembra che in taluna delle sue manifestazioni soffra eccezione. Se accanto a questo orrore poniamo il rapimento gioioso, che per l'infrangersi stesso del principio individuationis sale dal fondo intimo dell'uomo, anzi della natura, noi ci formiamo un'idea dell'essenza del dionisiaco, che ci è resa anche più accessibile merce' il paragone con l'ebbrezza. Quei commovimenti dionisiaci, che crescendo sommergono in completo oblio il senso soggettivo, sorgono o per effetto delle bevande narcotiche, delle quali tutti gli uomini e i popoli primitivi parlano in termini ditirambici, oppure per la potenza della primavera, il cui approssimarsi compenetra di allegrezza l'intera natura... Non mancano uomini che, imbalanziti dal senso della propria sanità, beffano o lamentano, per difetto di esperienza o per stupidità, siffatti fenomeni, considerandoli come 'malattie popolari': codesti poveri di spirito non sospettano neppure fino a qual punto appaia cadaverica e spettrale questa loro 'sanità', quando passa ribollendo vicino a loro la vitalità ardente dei tripudiatori dionisiaci.<sup>3</sup>

Abbiamo voluto ricordare le infuocate parole di Nietzsche, risalenti agli anni dell'infanzia di Ivanov, in quanto esse costituirono davvero per il poeta russo una sfida epocale, a cui dedicare la sua vita e le sue energie intellettuali. Come narra egli stesso nella sua *Lettera autobiografica* del 1917 a Vengero, in età adolescenziale egli stesso aveva vissuto una crisi di fede, durante la quale

<sup>1</sup> F. Nietzsche, *La nascita della tragedia, ovvero greicità e pessimismo*, ed. it. a c. di P. Chiarini con la collaborazione di R. Venuti, Bari, Laterza, 2012 (7 ed.), p.11.

<sup>2</sup> Ivi, p.12.

<sup>3</sup> Ivi, p.25.

la cosa interessante è che il mio amore a Cristo e le mie fantasie su di Lui non si erano spente, anzi si erano ulteriormente ravvivate sull'onda del mio stesso ateismo. Egli rimaneva il grande protagonista dei primi poemetti... La passione per Dostoevskij alimentava questa fascinazione mistica, che io cercavo di riconciliare con la negazione filosofica della religione (II, 14).

Dalla crisi giovanile Ivanov uscì con la missione della vita, consistente appunto nella 'riconciliazione' dello spirito e della ragione. Egli aveva compreso le ragioni profonde della critica nietzschiana, così profetica da segnare ancora oggi la coscienza comune riguardo al fenomeno religioso: la fede non deve soffocare la libertà, e l'uomo moderno non può più rassegnarsi a una riduzione moralistica del senso religioso. La passione per Cristo, ulteriormente stimolata dai dubbi e dalle critiche filosofiche, suggeriva a Ivanov una nuova dimostrazione del cristianesimo, non contro la tradizione o la teologia ufficiale, eppure in grado di raccordare le tensioni nichiliste al riconoscimento della presenza del divino, anzi alla sua stessa incarnazione.

Dagli studi e dalle ricerche sull'antichità classica, Ivanov si mise subito alla prova nella descrizione della *Religione ellenica del dio sofferente*, la formula con cui si proponeva di ritrovare il nesso tra il paganesimo ellenistico e il cristianesimo. La prospettiva ivanoviana è assolutamente originale, nel suo tentativo di volgere in positivo la furia nietzschiana: la "religione di Dioniso", inventata dal filosofo prussiano come archetipo dell'anti-cristianesimo, diventava per Ivanov la profezia del cristianesimo più autentico e cattolico, universale e umanistico. Nel 1903 Ivanov aveva anche tenuto un corso a Parigi, dedicato proprio al culto religioso di Dioniso, pubblicando poi i saggi sulla *Religione ellenica del dio sofferente* nel 1904 e sulla *Religione di Dioniso* nel 1905, fino a giungere alla dissertazione su *Dioniso e il predionismo* del 1921 che venne pubblicata a Baku nel 1923. Il tema dionisiaco percorre quindi tutto il periodo del successo e della tragedia, dai circoli letterari e filosofici che hanno meritato l'appellativo di 'secolo d'argento' e hanno dato vita a un vortice di creatività poetica, filosofica e religiosa con pochi eguali nella storia dello spirito, fino ad arrivare all'apocalittica rivoluzione del 1917, il più grande tentativo dell'uomo di cancellare Dio e ogni forma di devozione a Lui.

Ivanov si portò questo straordinario bagaglio, e questa sanguinante ferita, nel suo volontario esilio romano, in cui non soltanto si allontanò dalla Russia rivoluzionaria, ma prese le distanze da tutto il mondo artistico e culturale russo, in patria o nell'emigrazione. Pur rimanendo in aperta comunicazione con tutti coloro che volevano ottenere da lui delle risposte agli angosciosi interrogativi di quegli anni terribili e formidabili, egli visse per un quarto di secolo in Italia, prima a Pavia e poi a Roma, in un'altra 'torre' dello spirito, in cui proprio lo spirito di Dioniso lo innalzava laddove ben pochi potevano

raggiungerlo. Ivanov, pur essendo una guida storica dello spiritualismo russo, non cercò di combattere l'ateismo sovietico con la contro-propaganda, non sostenne i tentativi dei suoi stessi amici a Parigi, Berlino o in America di mantenere alta la bandiera dell'anima russa nell'emigrazione, neppure partecipò ai progetti romano-cattolici di riconquista della Russia, come pure gli era stato proposto dal grande stratega d'Herbigny dopo la sua adesione al cattolicesimo.<sup>4</sup> La sua via per uscire dalle tenebre del nichilismo ateo era impossibile da condividere, passava dalla trasfigurazione mitologica, dalla applicazione di simboli perduti a una realtà tutta da rigenerare. È da questi sentimenti che nacque e crebbe a poco a poco il suo grande progetto: fondere la mitologia antica con l'anima russa, esprimere in forma arcaica l'esigenza della vita nuova, incrociare stili e generi letterari per ispirare un nuovo modello di cristianesimo universale. Questo progetto si realizzò nella forma epica della *Povest' o Svetomire Careviče*.

Il poema è infatti l'ultima opera di Vjačeslav Ivanov, a cui egli principalmente si dedicò nel periodo italiano della sua vita, a partire dal 1928 e soprattutto nei quindici anni (1936-1949) del suo definitivo soggiorno romano, fino alla morte sopraggiunta il 16 luglio 1949 nel suo appartamento all'Aventino. La sensazione che si trattasse di un'opera profetica si desume anche dalla richiesta presentata al Papa Pio XI di sostenere finanziariamente l'opera del filosofo, così da permettergli di portare a termine il suo ultimo grande progetto. Scrivendo al Papa il 20 gennaio 1938, l'allora rettore del Collegio Russicum p. De Régis spiegava che

Egli [Ivanov] ha in proposito di pubblicare un'opera, che sotto forma di racconto e romanzo rivelerebbe la sua concezione della vita e della religione, e che formerebbe il suo testamento spirituale, risultante dalla sua autobiografia. Il lavoro che intende l'Ivanov dovrebbe avere grande ripercussione nella storia del pensiero russo, e si allaccerebbe all'opera di Vladimir Solovieff *La Russie et l'Église Universelle*.<sup>5</sup>

Pio XI acconsentì alla concessione di uno stipendio regolare, da erogare a Ivanov in qualità di docente al Russicum e al Pontificio Istituto Orientale, in modo da non doversi preoccupare delle necessità materiali e concludere il suo ambizioso progetto. La motivazione fornita da De Régis è illuminante: Solov'ev aveva cercato di rileggere la storia del cristianesimo e la storia della Russia, traendone un programma di "libera teocrazia" che univa la solidità del primato romano alla *sobornost'* russa, la comunione vissuta nella libertà. La sua adesione al cattolicesimo, che ispirò l'analoga decisione di Ivanov,

<sup>4</sup> Cf. Lettera di V. Ivanov alla figlia Lidia del 20 giugno 1927, "Simvol", 2008, pp. 53-54, 555.

<sup>5</sup> V. Poggi S. I. Ivanov a Roma (1934-1949), "Europa Orientalis", 21 (2002) 2, p. 135.

esprimeva il senso di questa sintesi, e il discepolo voleva tentare a sua volta, cinquant'anni più tardi, di immaginare una via di unione universale che permettesse di far sprigionare l'energia 'dionisiaca' dell'anima russa sulle fondamenta granitiche del cattolicesimo 'apollineo' di Roma.

Il tentativo di Solov'ev si era perso mestamente nella sordità delle due chiese d'oriente e d'occidente, anche se il papa Leone XIII aveva mostrato di apprezzare le intenzioni del pensatore russo, e forse ne aveva tratto ispirazione per formulare i principi della dottrina sociale della Chiesa Cattolica. L'anelito di Solov'ev all'unità dei cristiani si era così sublimato nell'ultima visione apocalittica della famosa *Leggenda dell'Anticristo*, con i rappresentanti superstiti delle chiese che resistono al fascino globalizzatore della falsa religione universale. Anche in omaggio al suo maestro, Vjačeslav Ivanov volle riprendere la forma della 'leggenda' nella sua *Povest'*, che rappresenta peraltro una forma letteraria alquanto insolita, come riconosce lo stesso autore: "un modello sia nella forma, che nei contenuti di un romanzo-leggenda assolutamente nuovo, stilizzato alla maniera medievale e delle vite dei santi... volevo trasmettere uno stile antichizzato di narrazione, nel quale si inserisce anche una certa quantità di canzoni mistiche in tono popolare".<sup>6</sup> Lo scopo è quello di ricreare la forza stessa del mito dionisiaco, ma con una veste che unisce l'epos russo alla storia sacra, un linguaggio trasversale che esprima "il limite tra il creato e l'increato", come si esprime S. Averincev, 'anima comunionale' (*sobornaja duša*) del mondo, ontologicamente inferiore al Creatore, ma superiore a tutte le altre potenze, sganciatesi dall'unitotalità degli individui, alla spasmodica ricerca della propria condizione come falsi amanti, a cominciare dagli angeli decaduti. Proprio Averincev, vero erede di Ivanov, aveva ben compreso lo spirito della leggenda ivanoviana: riscrivere i miti cosmogonici e soteriologici dell'ellenismo attraverso il filtro assolutamente originale dell'anima russa.

In realtà l'opera di Ivanov si inserisce in un filone di grande respiro letterario e filosofico tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento, a partire proprio da Nietzsche con il suo *Also sprach Zarathustra*, in cui cercava di esprimere concezioni di grande profondità filosofica e spirituale in forma fantastica e narrativa, attingendo alla mitologia religiosa greca e persiana. Il punto di riferimento più generale è senz'altro il ciclo wagneriano dell'*Anello dei Nibelunghi*, a cui si ispirano le storie leggendarie del *Signore degli Anelli* di Tolkien o le *Cronache di Narnia* di Lewis, ma anche la rilettura biblica del *Giuseppe e i suoi fratelli* di Thomas Mann, autori legati a Ivanov non solo

---

<sup>6</sup> Lettera a B. von Geiseler, 10 giugno 1930, in V. Ivanov, *Dichtung und Briefwechsel aus dem deutschsprachigen Nachlass*, Herausgegeben von M. Wachtel, Köln, 1995, S.230.

dalla vicinanza cronologica, ma anche dalla sensibilità pedagogico-narrativa. I personaggi ivanoviani, del resto, sono stilizzazioni trasparenti degli eroi epici della storia russa, delle sue antiche cronache e delle sue *byline*.<sup>7</sup> Così infatti inizia la *Povest'*, rimembrando le vicende dell'antica Rus' di Kiev:

I, I, 1-7

Principio della narrazione sullo zarevic Svetomir, figlio dello zar Vladar.

Nel regno bianco, lo stato cristiano, reggeva il potere il re Volodar.

Nella sua mano si affermava e si incrementava l'autorità, e la sua signoria si estendeva dal sorgere del sole al mezzogiorno, all'occidente e oltre la notte, e il suo nome riempiva l'universo; e il popolo lavorava per la sua potenza, e la terra sosteneva le fatiche del regno.

Iniziò a governare lo zar Volodar nella rovina e nella grande devastazione, e mantenne integra la patria di fronte ai nemici, e presto la innalzò a maggiore gloria;

non dal padre ebbe il trono in eredità, ma per amore fu eletto insediato dalla grazia divina, con la benedizione della chiesa e la volontà concorde (sobornoe) della terra intera;

dai segni prodigiosi mostrati dal santo Egor, come guida scaturita dalla forza di Egor, rampollo generato dalla radice del Divino Cavaliere; e non deluse le attese della terra intera.

Ma prima di tutto ciò, questa fu la vita di Volodimir.<sup>8</sup>

Non mancano neppure i ricordi dei conflitti tra gli antichi principati, e l'incertezza dell'affermazione iniziale del cristianesimo nelle terre russe:

I, II, 1-2

Nel mondo era viva la memoria di Egor l'Intrepido e le sue sei sorelle del bosco; esse, che sedevano nell'oscurità dell'ignoranza, vennero illuminate dal fratello per natura con la luce di Cristo. I figli e i nipoti di queste donne immacolate, purificate dall'acqua del Battesimo, si rivolsero ai piaceri satanici e agli incantesimi contro l'ammonimento materno dei padri e dei nonni e rinnegarono la fede, contro l'unico confessore di Cristo, già in giovane età sottoposto a sofferenze, posseduti da furia distruttrice contro i fratelli, nelle discordie intestine non pochi ne estirparono.

In questo quadro storico-legendario si sviluppa il ciclo mito-teologico di Svetomir, che percorre una via catafatica e rivelativa attraverso le tappe di morte e risurrezione, di rivoluzione e ristabilimento dell'ordine naturale, sempre intorno alla personalità del principe e della sua anima femminile,

<sup>7</sup> A.L. Toporkov, *Istočniki Povesti o Svetomire careviče Vjač. Ivanova: drevnjaja i srednevekovaja knižnost' i fol'klor*, M., 2012; Id., *Povest' o Svetomire careviče Vjač. Ivanova: ot zamysla do voploščenijsa*, in V. Ivanov, *Povest' o Svetomire careviče* (Literaturnye pamjatniki), M., 2015.

<sup>8</sup> Da qui in avanti la traduzione italiana è dell'autore dell'articolo.

incarnata nella figura della donna madre/figlia/santa, e infine nella fusione del maschile e del femminile. Tutto il poema si intreccia intorno a una figura triplice, il padre Lazar che si trasfigura in Vladar e infine genera il figlio Svetomir, in un'allegoria trinitaria del Padre-Spirito e del Figlio, accompagnata dalla sovrapposizione delle due figure femminili (la *Sofia* solovieviana) di Gorislava e Otrada, e infine nella sintesi di Svetomir stesso, il re / fanciulla (Царь-Девница). Un esempio sublime della rielaborazione ivanoviana di questo mistero pasquale e battesimale è la morte di Gorislava nel parto di Otrada, alla "fonte di Egor", memoria del Battesimo della Rus' nel Dnepr:

I, XIX

Si recò Gorislava alla fonte di Egor a pregare presso la croce sopra il pozzo.

E durante la preghiera sentì che stava giungendo la sua ora, e abbracciò con le sue mani la croce, rimanendo in ginocchio; e fu presa dai dolori del parto, ma non abbandonò la presa dalla croce, e come l'aveva afferrata, sempre più forte la reggeva, finché la breve sofferenza non si risolse liberandosi del peso uterino.

E dopo aver partorito la figlia, si staccò dalla croce con fatica grande, e lavò la piccola con l'acqua di fonte, e con uno sforzo tremendo, non potendo parlare per la mortale stanchezza, portò la bimba neonata a Vasilissa e la depose nelle sue mani.

Essa stessa giacque, spossata nel corpo fino all'esaurimento delle ultime forze, ma risorta nell'anima. E così, gioiosamente luminosa, disse infine, combattendo l'estenuazione del corpo, della sua bambina: "È nata la mia gioia".

E così fu chiamata la figlia di Simeone e Gorislava nel santo battesimo Eufrosina, che significa: gioia, e si abituarono per sempre a chiamarla Gioia-Otrada.

E quando battezzarono Otrada, sopraggiunse un angelo pacificatore al capezzale di Gorislava e aspirò la sua anima dalla bocca.

Nacque Otrada vicino al Salvatore delle Mele, e intorno alla Dormizione seppellirono Gorislava, e la deposero, come aveva lei stessa richiesto, nel bosco chiuso di Egor.

La rinascita dell'eterno femminile, la Sofia che rigenera nell'uomo l'immagine di Dio, era la grande amica delle visioni mistiche di Vladimir Solov'ev, e diventa nella leggenda di Vjačeslav Ivanov una nuova profezia di vita e di risurrezione. Vincendo la "stanchezza mortale", dimensione quanto mai caratteristica dei tempi moderni, il poeta ci invita a proclamare la gioia dell'identità ritrovata, dell'unione dell'umano col divino, dell'infima natura individuale con l'universale comunione delle potenze celesti.

In questo modo, Ivanov non soltanto esprime una mirabile sintesi delle tante tensioni del simbolismo russo del 'secolo d'argento'. Egli può anche, a buon diritto, iscriversi al ristretto gruppo dei 'teologi russi', quella formidabile squadra di pensatori e sognatori che hanno tratto dalla specialissima contaminazione dei generi, tipica dell'anima russa, l'ispirazione per una rilettura dell'intero magistero cristiano. Solov'ev per primo, dopo aver cercato di inserirsi nel "giardino sigillato" della teologia accademica russa dell'Ac-



cademia di Mosca, si era rivolto alla Russia intera recandosi a San Pietroburgo, la città dell'ambiguo destino escatologico dell'impero, e aveva inventato quelle straordinarie *Lezioni sulla Divinumanità* (1877-1881) che tanto avevano colpito il vecchio profeta Dostoevskij. In esse il giovane filosofo prendeva di petto la tradizione teologica dei primi concili e delle sue intoccabili definizioni, in particolare l'unione delle due nature di Cristo proclamata a Calcedonia, per formulare la sua visione dell'universalismo cristologico, portando a compimento la riflessione slavofila sulla *Alleinheit* di Schelling. Secondo Solov'ev, esistono due tipi di unità in ogni organismo, quella attiva della Teandria che è opera del Logos, l'Uno che attrae a sé, e quella passiva e femminile della Sofia, il riflesso della divinità nella relatività della materia. Questo organismo si compie nella storia in un processo di unificazione che crea la Chiesa, "L'umanità unificata con il suo principio divino attraverso Gesù Cristo" (*Lezione II*). Sono i principi della sofologia, quel tentativo di sintesi con cui i russi hanno cercato di esprimere per i tempi moderni le grandi verità del cristianesimo patristico.

I discepoli di Solov'ev cercarono in varie direzioni di proporre a propria volta nuove suggestioni della teologia sofianica. Pavel Florenskij scelse di concentrarsi sul primo dei grandi concili, quello di Nicea, vale a dire sul dogma trinitario prima che cristologico, nella teodicea ortodossa della *Colonna e fondamento della verità* (1913) per descrivere l'esperienza religiosa vivente, "unico modo legittimo per descrivere i dogmi", sottolineando le analogie tridimensionali dello spazio, del tempo e dell'uomo nell'epistemologia del Soggetto Trino auto provantesi a partire dalla *omousia* nicena. Sergej Bulgakov aveva a sua volta cercato di rileggere il dogma del secondo concilio di Nicea sulla cristologia delle immagini, rivalutando le ragioni teologiche degli iconoclasti. Il suo studio su *Icona e devozione all'icona*, pubblicato a Parigi nel 1930, ma concepito negli studi sull'icona degli anni precedenti, coglieva l'aporia delle stesse definizioni dogmatiche, che non danno sufficientemente ragione della originaria aniconicità del cristianesimo; la vera immagine di Dio è l'uomo e il mondo intero, in cui avviene l'epifania rivelativa della Sofia divina, quella speciale "armonizzazione dell'umano e del divino su cui a lungo rifletterà nel '900 anche il più grande teologo cattolico Hans Urs Von Balthasar, non a caso anch'egli debitore del pensiero di Solov'ev. In quest'ansia di riscoperta russa del cristianesimo possiamo accostare anche l'esistenzialismo di Berdjaev e Šestov, l'intuitivismo di Nikolaj Losskij e Semen Frank, o la filosofia dell'esperienza spirituale di Ivan Il'in. Era questa anche la folle intuizione della coppia fondatrice del simbolismo, la "nuova chiesa dello spirito" di Dmitrij Merežkovskij e Zinaida Gippius, e in qualche modo il sogno rivoluzionario spirituale di Blok, Belyj e tanti altri compagni di viaggio di Vjačeslav Ivanov.

Nella *Leggenda dello carevič Svetomir*, egli cercò addirittura di riportare nell'alveo della grande tradizione dogmatica il suo primo e più mortale nemico, l'antico gnosticismo ellenistico: in una nuova versione del mito valentiniano, gli eoni ivanoviani si scompongono e ricompongono per ritrovare l'unità dell'essere divino, e nell'immagine di Gorislava abbracciata alla croce è immediato il riferimento alla Sofia decaduta che ritrova la sua integrità nell'unione con Cristo. Gli antichi gnostici, eredi creativi della mitologia greca, avevano fatto il primo audace tentativo di tradurre la rivelazione evangelica nei termini della cultura classica, e da esso nacque in pratica l'intera teologia patristica, nella variante alessandrina e nel suo contrappunto antiocheno. Se nel terzo secolo l'uomo più colto era il neoplatonico Origene, e nel Medioevo la sintesi avvenne grazie alla logica aristotelica di Tommaso e alla teoria mitopoietica di Dante, la nuova teologia dei tempi moderni ha trovato in grandi eruditi come Solov'ev e Ivanov una luce nuova, un "vespro intramontabile" della nuova creazione sempre in atto, un invito a non farsi imprigionare dalle formule, vivendo la fede come libera risposta dell'uomo alla vocazione divina.