

**Studia Ephemeridis Augustinianum 140**

ISBN: 978-88-7961-138-1

**LA TEOLOGIA DAL V ALL’VIII SECOLO  
FRA SVILUPPO E CRISI**

**XLI Incontro di Studiosi dell’Antichità Cristiana  
(Roma, 9-11 maggio 2013)**

**Institutum Patristicum Augustinianum  
Via Paolo VI, 25 - 00193 Roma  
2014**

## LA PERSONA UMANA SECONDO MASSIMO IL CONFESSORE

Nel presente contributo noi vogliamo considerare in qual modo Massimo concepisca la persona umana, anche se l'individualità dell'uomo è quasi sempre discussa dal Confessore in unione con il prosopon di Cristo o come elemento della sua cristologia<sup>1</sup>. Di conseguenza, è soprattutto nel contesto cristologico che la critica ha studiato il concetto di persona in Massimo, mentre noi vorremmo spostare il nostro angolo di osservazione, dedicandoci alla antropologia. Massimo affronta questo problema soprattutto a partire dagli anni successivi al 630, quando entra in campo nella controversia monotelita: noi prendiamo in considerazione questa tematica cristologica in modo molto limitato, e solamente per quanto incide direttamente sull'argomento che intendiamo discutere.

### 1. *La natura umana*

Anche per l'uomo – come per il Cristo incarnato – il problema della persona è impostato in funzione dialettica con la natura umana.

Il problema della natura umana comincia ad essere discusso già negli *Ambigua ad Iohannem*, che risalgono ad un primo periodo della attività di Massimo (624 - 625 circa), e nel quinto dei poco più tardi *Ambigua ad Thomam* (630 circa). Tollefsen rimanda brevemente a due passi degli *Ambigua ad Iohannem*<sup>2</sup>. Il primo è quello di 10,1164CD, in cui Massimo interpreta Elia come il 'tipo' della natura, non solo perché, egli dice, «ha conservato intatti i logoi e mantenne libero il pensiero, conforme alla sua volontà, di staccarsi dalla passione<sup>3</sup>, ma anche perché, come una legge di natura, educava nel discernimento coloro che si servivano della natura violandola. La natura punisce i colpevoli che la violano, poiché costoro

---

<sup>1</sup> Del resto, il parallelismo tra il problema cristologico e quello psicologico è manifestato anche dal fatto che la identificazione tra ipostasi e prosopon, che divenne normale dopo Calcedonia, si trova anche in Massimo il Confessore: l'unione ipostatica, egli afferma, è quella che unisce differenti *ousiai* o *physeis* in un unico *prosopon* (*opusc.* 14, PG 91,152AB).

<sup>2</sup> Cf. T.T. Tollefsen, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford 2008, 135-136.

<sup>3</sup> Ha luogo, quindi, l'unione tra pensiero e volontà, tra razionalità e impulso, come si vedrà anche in seguito.

non posseggono più nella sua pienezza la potenza della natura stessa in modo conforme a natura, ma subiscono danno in quanto sconsideratamente e stoltamente si procurano la mancanza dell'essere con l'inclinarsi verso il non essere»<sup>4</sup>.

L'altro passo è quello di *Ambigua* 15,1217A. La legge della natura è l'attività naturale conforme all'intelletto e alla ragione, per cui l'uomo può ascendere dalle cose inferiori alla realtà migliore. Il maestro (scl. Gregorio Nazianzeno) disse che le cose che si vedono si muovono e si spostano in modo immobile, secondo la natura e la potenza e l'operazione, grazie al Logos da cui sono state fatte, e che posseggono in modo immobile ordine e durata e in nessun ambito abbandonano la loro peculiarità naturale né passano dall'una all'altra né si confondono tra di loro; al contrario, si muovono secondo la norma del flusso e del riflusso, con l'accrescimento e la diminuzione nella quantità e con il mutamento nella qualità.

L'incarnazione di Cristo, pur nella sua straordinarietà, non viola le leggi della natura. Cristo, infatti, innovò<sup>5</sup> il concepimento attraverso il seme e la generazione attraverso la corruzione, che la natura umana si era procurata dopo la disobbedienza, abbandonando l'accrescimento in senso divino e spirituale per ridursi nell'accrescimento dovuto alla moltiplicazione del numero; ma non innovò il logos della natura, secondo il quale essa è e nasce, costituita da un anima razionale e da un corpo (*Ambigua* 42,1341C). Di conseguenza (*Ambiguum ad Thomam* 5), Gesù, pur essendo al di sopra di tutto, è un uomo come tutti gli altri nella sostanza. Il Dio incarnato non ha rifiutato nessuna delle cose nostre, ad eccezione del peccato, poiché il peccato nemmeno apparteneva alla natura umana. Infatti, una volta che prese la sostanza in modo umano, Cristo veramente divenne uomo che respirava, parlava, camminava, muoveva le mani, si serviva delle sue sensazioni naturalmente, per afferrare le cose sensibili, aveva fame e sete, mangiava, dormiva, provava fatica, piangeva, subiva l'agonia, pur essendo potenza auto ipostatica (1049D). Conformemente alla alternanza logos-tropos, che Massimo propone, Cristo divenne uomo, unendo il tropos soprannaturale di essere in un determinato modo al logos di essere, proprio della natura (1053BC). Cristo, essendo uomo, in modo divino sperimentava tutte le passioni della natura, che venivano da lui attuate secondo la sua divina sovranità; o piuttosto, sia le cose umane

<sup>4</sup> Massimo ripete questa affermazione in *Ambigua* 41,1308C. Per queste citazioni ci basiamo sulla nostra traduzione in: Massimo il Confessore, *Ambigua. Problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio Nazianzeno e Dionigi Areopagita*, Milano 2003.

<sup>5</sup> Il termine specifico di questo "innovare le leggi della natura" (καινοτομεῖν) solo nel modo dell'economia è ripetuto anche in *opusc.* 4,61B; *epist.* 532C; 19,592D; *epist.* 12 (a Giovanni cubiculario), 492A (ἀνακαινίζω).

sia le cose divine venivano eseguite da Cristo in modo teandrico, in quanto egli era insieme Dio e uomo.

Da tutto questo ricaviamo che la natura umana, come tutte le altre creature di Dio, possiede una indubbia positività, sia nella sua intrinsecità sia in quanto assunta dal Figlio di Dio<sup>6</sup>. Dio, per certo, crea solamente cose buone (*epist.* 14, A Pietro illustre, PG 91,533B).

Pochi anni dopo, riprendendo queste concezioni ai fini della polemica contro il monoteletismo, Massimo ribadisce che niente di naturale è contrario a Dio (*opusc. theol. pol.* 7,80A) e che il peccato non appartiene alla natura umana (*opusc.* 8,93A). Egli ripete quanto aveva già detto nei passi degli *Ambigua* sopra citati, cioè che nella natura può certamente verificarsi – come ovunque – la opposizione tra logos della natura e il tropos della nascita o della economia (*opusc.* 4,60C e 61C; 7,84AB; 8,108B), e nell'individuo può esistere il contrasto tra sostanza / natura ed energie (16,201CD). Ed infine (7,84AB; 8,108B), che anche nel Cristo incarnato si ha l'alternanza logos / tropos.

## 2. *La persona umana*

Per definire la persona umana Massimo riprende la distinzione tra *ousia* e ipostasi, che risale ai Cappadoci<sup>7</sup>, e la espone ampiamente in *epist.* 15 (A Pietro illustre), PG 91,544D – 549B, facendo riferimento alla esistenza di tale distinzione in ambito trinitario e citando vari passi delle lettere di Basilio e delle orazioni di Gregorio di Nazianzo. *Ousia* è il genere umano e ipostasi è l'individuo uomo.

Affrontando più da vicino il tema, Massimo si dedica anche a classificazioni e definizioni scolastiche, come alla fine di *Opusc.* 1, e in 14, 17, 23, 26.

Ma altrove la discussione è più approfondita. Massimo esamina la distinzione tra ipostasi (cioè la persona umana) e la natura, seguendo il parametro della distinzione che abbiamo detto, di ambito trinitario<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Von Balthasar ha messo in forte risalto l'atteggiamento positivo di Massimo nei confronti del mondo, il che può andare d'accordo con la sua interpretazione di Massimo in senso aristotelico. Di conseguenza, lo studioso afferma: «Massimo può essere considerato il più aperto al mondo tra tutti i pensatori della patristica greca» (cf. H. Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenner*, Einsiedeln 1961<sup>2</sup>, 52). Il medesimo studioso ha tracciato per primo un quadro sintetico della terminologia relativa alla persona umana (*ibid.*, 213-232).

<sup>7</sup> Cf. D. Bathrellos, *The Byzantine Christ. Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor*, Oxford 2004, 101 ss.

<sup>8</sup> Alcune osservazioni al riguardo in Tollefsen, *The Christocentric Cosmology*, 128.

Innanzitutto, stabilisce l'identificazione tra ipostasi e prosopon: entrambi sono qualcosa di parziale e di specifico, nel senso che essi per natura hanno in se stesse la loro delimitazione, e non la predicazione (τὴν κατηγορίαν) in una molteplicità. Tipico dell'ipostasi è l'essere considerata in sé e per sé e di essere distinta secondo il numero dalle realtà del medesimo genere (*opusc.* 14,152A e D).

Così in *opusc.* 23,260D – 261A Massimo afferma che la sostanza manifesta la specie stessa e la natura, mentre l'ipostasi manifesta il singolo che appartiene alla sostanza (τόν τινα τῆς οὐσίας): qui dobbiamo intendere la sostanza come la sostanza dell'uomo inteso come genere, e quindi affine alla natura. L'ipostasi definisce il prosopon mediante le peculiarità caratterizzanti (261A). Essa è, in ogni senso, anche natura, come la figura è corpo in ogni senso: infatti l'ipostasi non può essere conosciuta senza la natura, così come la figura o il colore non possono essere conosciuti senza il corpo; invece la natura non è ipostasi in ogni senso, perché la natura ha il logos dell'essere, che è comune a tutti gli individui, mentre l'ipostasi ha, in aggiunta, il proprio logos dell'essere, che appartiene ad essa soltanto (23,264AB). L'ipostasi, quindi, oltre a possedere il logos della specie, in più "rivela qualcuno" (τοῦ τινός ἐστι δηλωτική); essa presenta e delimita ciò che è comune ad altri individui e incircoscritto in un individuo, come 'il tale' (266D). Le qualità, a loro volta, sia quelle sostanziali sia quelle che si aggiungono alla sostanza, non sono sostanza, ma si trovano in essa, e non posseggono l'essere separatamente da essa (23,261B). Sviluppando la distinzione tra ipostasi e natura, Massimo parla delle peculiarità che caratterizzano le ipostasi / prosopa in *epist.* 15 (a Pietro illustre), 552AD.

Questo è ripetuto anche in *opusc.* 10,137A: è grazie all'essere qualcosa, non grazie all'essere qualcuno, che ciascuno di noi opera principalmente come uomo; invece con l'essere qualcuno, ad esempio Pietro o Paolo, ciascuno di noi dà forma al proprio modo di agire (τόν τῆς ἐνεργείας σχηματίζει τρόπον) in modo più o meno intenso, determinandolo in questo o in quel modo secondo la sua *gnome* (un termine di cui si parlerà in seguito). Per cui nel tropos delle persone la mutabilità è conosciuta nella loro attività, mentre nel logos è conosciuta la inalterabilità della operazione naturale.

Definita così la persona dell'uomo, in rapporto alla sua natura e alla presenza in lui delle peculiarità individuali, esaminiamo ora la persona stessa soprattutto secondo tre sue caratteristiche indicative essenziali: la volontà, la *gnome* e il pathos.

### 2.1. *La volontà e le facoltà ad essa imparentate*

L'importanza della volontà e delle altre funzioni psichiche nella antropologia di Massimo, è cosa nota, ma sia la volontà sia le funzioni che

le sono connesse sono state studiate essenzialmente nella prospettiva nella controversia monotelita<sup>9</sup>. Conformemente al nostro intento, cercheremo, qui, di insistere soprattutto sull'aspetto della personalità umana.

A causa della sua importanza per la cristologia, il problema del volere è discusso all'inizio del primo degli *opuscula theologica et polemica*, mediante la proposta di definizioni che rispondono ad un atteggiamento scolastico. Tali definizioni ora risalgono ad una fonte importante, come il *de natura hominis* di Nemesio di Emesa<sup>10</sup>, ora sono probabilmente costruite da Massimo stesso *à la manière de*, secondo la maniera delle definizioni filosofiche. Il problema fondamentale relativo alla volontà umana è che essa ha a che fare con la parte irrazionale e quella irrazionale dell'anima, e la compresenza delle *energheiai* delle due parti è ben percepibile nelle spiegazioni di Massimo.

### 2,1,1. *Il thelema*

Non senza motivo il problema è affrontato all'inizio del primo *Opusculum*, scritto nel 645-646, quasi come apertura della polemica antimonetelita<sup>11</sup>. In 1,12C-13A Massimo intende discutere del volere naturale, o della volontà (*περὶ φυσικοῦ θελήματος ἢ γουν θελήσεως*), della βούλησις (che difficilmente si distingue dal θέλημα, tanto che Massimo parla quasi sempre di θέλημα per indicare la volontà) e della libera scelta (*προαίρεσις*), dando varie definizioni. La prima, ricondotta a "certe persone" è:

---

<sup>9</sup> Cf. R.-A. Gauthier, *Saint Maxime le Confesseur et la psychologie de l'acte humain*, in *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale* 21 (1954), 51-100 (vecchio, ma sempre valido); L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago and La Salle, Illinois, 2003<sup>2</sup>, 208-211; J.D. Madden, *The authenticity of early definitions of will (thelesis)*, in: F. Heinzer - Chr. Schönborn (eds.), *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*, Fribourg, 2-5 septembre 1980, Fribourg (Suisse) 1982, 61-79 (il più soddisfacente sul piano filologico e linguistico); N. Madden, *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, in *Studia Patristica* 27, Oxford 1993, 175-197; M. Törönen, *Union and Distinction in the Thought of St Maximus the Confessor*, Oxford 2006, 111; Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 117 ss.

<sup>10</sup> Nemesio fu certo una fonte autorevole per Massimo, anche per conoscere la filosofia pagana. Già Combefis (stando alle note che si trovano nel volume 91 della *Patrologia Graeca*) aveva notato questo fatto. Si ricordi che Massimo riprende da Nemesio una sezione importante dell'*Ambiguum ad Iohannem* 11.

<sup>11</sup> Cf. P. Sherwood, *An annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor*, Romae 1952, 53.

la volontà, ovvero sia il volere, è una potenza che desidera quello che è secondo natura e che tiene insieme tutte le peculiarità che in modo sostanziale si aggiungono alla natura (θέλημά φασιν εἶναι φυσικόν, ἡγουν θέλησιν, δύναμιν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικὴν καὶ τῶν οὐσιωδῶς τῇ φύσει προσόντων συνεκτικὴν πάντων ιδιωμάτων).

Non è chiaro chi siano queste persone che ‘dicono’ quanto sopra è definito: la terminologia della prima parte della definizione è chiaramente aristotelica, mentre la seconda parte rimanda alla definizione di *prosopon* come complesso di peculiarità afferenti ad una determinata sostanza, che si è visto sopra. Infatti la sostanza,

tenuta insieme dal *thelema* in modo corrispondente alla natura, desidera essere e vivere e muoversi secondo la sensazione e secondo l'intelletto, desiderando la sua esistenza personale, conforme a natura e piena (τούτω γὰρ συνεχόμενη φυσικῶς ἡ οὐσία, τοῦ τε εἶναι καὶ ζῆν καὶ κινεῖσθαι κατ' αἴσθησιν τε καὶ νοῦν ὀρέγεται, τῆς οἰκειᾶς ἐφιεμένη φυσικῆς καὶ πλήρους ὀντότητος).

Questa sembra essere una rielaborazione della definizione di *thelema*, che si trova in Nemesio (*de nat. hom.* 73,8 Morani). Infatti, prosegue Massimo, la natura desidera se stessa e tutte le cose che per forza di natura le danno sussistenza (θελητικὴ γὰρ ἑαυτῆς καὶ τῶν ὅσα σύστασιν αὐτῆς ποιεῖσθαι πέφυκε καθέστηκε ἡ φύσις). Anche nell'*opuscolum* 3 si ripete la definizione della volontà naturale, che è «una potenza che desidera quello che è secondo natura e che tiene insieme tutte le peculiarità che sono presenti nella natura secondo la sostanza» (45D – 48A)<sup>12</sup>. La volontà naturale è la potenza che desidera quello che è naturale, per cui il semplice volere ha a che fare con la volontà naturale, cioè proviene dalla natura umana in quanto genere, mentre il volere in un determinato modo deriva dall'ipostasi. In ogni caso il *θέλημα* caratterizza in modo particolare la natura umana come razionale: πᾶν γὰρ φύσει λογικόν, καὶ φύσει θελητικὸν πάντως ἐστίν (*opusc.* 7,77B).

La volontà è, comunque, qualcosa di vitale, non è razionale solamente, come riteneva il pensiero greco (emblematica ne è l'affermazione di Plotino VI 8,6: ἡ δὲ βούλησις ἡ νόησις, βούλησις δ' ἐλέχθη, ὅτι κατὰ νοῦν). Massimo accusa il monofisita Severo del fatto di ignorare che «la principale e prima caratteristica di ogni natura razionale è il movimento conforme al desiderio (κατ' ἔφεσιν ... κίνησις)» (3,56A), quindi qualcosa di vitale. Infatti quello che è privo del movimento appetitivo (ὄρεξις)

<sup>12</sup> Altri passi analoghi sono *opusc.* 14,153B; 16,185D.

conforme al desiderio sarebbe anche privo di ogni potenza vitale (3,49A). È evidente anche qui la base aristotelica della definizione, che introduce l'aspetto razionale e, insieme, quello non razionale, impulsivo, della volontà. E anche altrove, nella *disputatio cum Pyrrho* (317C), Massimo propone la definizione della volontà con la sottolineatura dell'aspetto razionale e vitale insieme: la volontà è un intelletto che desidera (νοῦς ὀρεκτικός), non una parte passiva dell'anima, e, in quanto tale, costituisce una proprietà essenziale della persona. Questa definizione è attribuita da Massimo al sesto libro degli *Stromata* di Clemente, ed una definizione quasi uguale (θέλησις ἐστὶ φυσικὴ δύναμις τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικῆ) è attribuita al *de providentia* del medesimo Clemente nella raccolta di testimonianze contenuta nell'*opusculum* 26 (cfr. 276C). Il problema è che nel sesto libro degli *Stromata* questa definizione non si trova, e del *de providentia* di Clemente abbiamo solo le attestazioni di questa raccolta anonima<sup>13</sup>. È molto probabile, quindi, che la definizione sia opera di Massimo stesso, creata, come si diceva, *à la manière de*, sulla base delle sue speculazioni sull'argomento. La conclusione è, comunque, che il desiderio delle creature razionali è razionale anch'esso<sup>14</sup>.

## 2,1,2. *La boulesis*

Nel contesto delle definizioni contenute nel primo *opusculum*, Massimo definisce la βούλησις nel modo seguente:

---

<sup>13</sup> Per superare il problema del fatto che la definizione di Massimo non si trova negli *Stromata*, Th. Zahn propose di attribuirle al *de providentia* (cf. *Supplementum Clementinum*, Erlangen 1884, da me conosciuto sulla base di quanto dice Madden, *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, 69 n. 23), perché al *de providentia* la attribuisce lo stesso Massimo nel passo di *opusc.* 26,276C. Di conseguenza essa figura come fr. 41 nell'edizione di Clemente curata da Stählin. Ma Osborn (*The Philosophy of Clement of Alexandria*, Cambridge 1957, 190 ss.) e più tardi Madden (*Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, 69-71) mettono in dubbio questa attribuzione (Madden pensa addirittura che Clemente non abbia mai scritto un *de providentia*). Anche Thunberg (*Microcosm and Mediator*, 209 n. 235) crede (con qualche inesattezza) che questa definizione non possa essere attribuita a Clemente. Quanto alla definizione di *opusc.* 26, Madden con buone ragioni considera una forgery tutto l'opuscolo (cf. *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, 78-79) – in ogni caso, però, il falsario, che ha attribuito a 'san Massimo' questa definizione, si è servito di definizioni autentiche del Confessore.

<sup>14</sup> Cf. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 210; N. Madden, *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, 195.

ὄρεξις φανταστική τῶν ἐφ' ἡμῶν καὶ οὐκ ἐφ' ἡμῶν, τουτέστι μόνῃ τῇ διανοίᾳ μορφουμένη (desiderio, suscitato dalla nostra facoltà immaginativa, delle cose che dipendono e di quelle che non dipendono da noi, e quindi configurata solamente dalla immaginazione) (*opusc.* 1,13B).

Anche questa definizione sembra essere peculiare di Massimo, il quale spiega la boulesis facendo riferimento, come per il thelema, alla parte razionale dell'anima (ma ad un livello più basso di razionalità, cioè alla διάνοια), e risolvendola, sostanzialmente, nella *thelesis*:

il desiderio suscitato dalla nostra facoltà immaginativa appartiene solamente alla nostra capacità dianoetica, al di fuori del ragionamento che delibera sulle cose che dipendono da noi; oppure esso è una volontà naturale di un certo genere (ποιά) (*ibid.*).

Anche nella *disputatio cum Pyrrho* (293BC) Massimo sottolinea, anche se non ricorre ad una definizione, l'aspetto razionale e irrazionale insieme della volontà. Essa è una caratteristica distintiva e costitutiva della natura razionale e intelligente. L'essere razionale possiede, quale sua potenza naturale, l'appetito (ὄρεξις) razionale. Le nature intelligenti posseggono un certo movimento di libera scelta o autodeterminazione, che è la 'volontà'. Ma d'altra parte la volontà non è qualcosa che possa essere insegnata, ma esiste di per sé, e quindi è qualcosa di naturale<sup>15</sup>: «le cose naturali non sono insegnate. Dunque, se le cose naturali non sono insegnate, e noi possediamo il volere senza che nessuno ce lo insegni (ché mai ad uno si insegna il volere), di conseguenza l'uomo è per natura dotato di volontà»<sup>16</sup>.

Esistono varie forme di vita: φυσική, αἰσθητική, νοερά (301A). Alla prima di esse corrisponde il movimento nutritivo, accrescitivo e generativo, alla seconda il movimento secondo l'impulso, alla terza il movimento della libera scelta. Qui Massimo sembra elaborare la distinzione di Gregorio di Nissa (cfr. *opif. hom.* 8,3-6), sullo sfondo della quale si trova Aristotele. Tale movimento della libera scelta è proprio delle nature pensanti (νοεροί), per cui ogni essere pensante è, per natura, dotato di volontà (θελητικός). Infatti Diadoco di Fotice ha definito 'libertà di scelta' la volontà. La

<sup>15</sup> Nell'uomo caduto le due parti sono in qualche modo confuse. In questo contesto Massimo parla talvolta di 'legge di natura', ad es. *Thalass.* 54, 443-455, e della necessità di essere liberati da essa; cf. Törönen, *Union and Distinction*, 113.

<sup>16</sup> Cf. P. Sherwood, *St. Maximus the Confessor. The ascetic life. The four centuries on charity*. Translated and annotated by P. Sherwood, O.S.B., S.T.D, New York 1955, 55.

volontà naturale, quindi, è una forma della vita intellettuale (301C). E ancora:

se l'uomo è razionale per natura, e se quello che è razionale per natura è anche libero di decidere (αὐτεξούσιον) per natura, e quello che è libero di decidere è la volontà, come vogliono i Padri, ne consegue che l'uomo è dotato di volontà per natura ... Ancora, se l'uomo è stato creato a immagine e somiglianza di Dio, e se la natura divina è libera di decidere, dunque anche l'uomo è libero di decidere<sup>17</sup>. Se in tutti gli uomini è presente il volere, e il volere non è presente negli uni sì negli altri no; e se quello che è presente in modo comune in tutti gli uomini caratterizza la natura negli individui che sono compresi in quello che è comune, di conseguenza l'uomo è θελητικός (304CD).

All'interno del volere, si distingue il semplice volere (τὸ ἀπλῶς θέλειν), che appartiene alla natura umana, dai vari voleri (determinati e specifici), che l'uomo esercita nei vari momenti della sua vita (292B). Il semplice volere e il volere (determinato) non sono la stessa cosa (292D): il semplice volere è, quindi, il puro e semplice impulso psichico, mentre il volere in un certo modo (πὸς θέλειν) è un tropos del volere, un modo di tale impulso psichico; esso non si oppone al volere in quanto tale, ma è differente da lui in quanto è specificato, e può essere specificato molte volte nel corso della vita umana (293A).

Il volere non è, comunque, staccato dall'impulso naturale (quale potrebbe essere la paura), appunto perché è naturale anch'esso. Le cose, che sono state create dal niente, posseggono la potenza di attaccarsi (ἀνθεκτικὴ δύναμις) a quello che è, non a quello che non è<sup>18</sup>, ed è tipico secondo natura di questa potenza l'impulso verso le cose che danno sussistenza e la repulsa di quello che distrugge (297B). Da qui la definizione della paura: «una potenza conforme ad una contrazione (del proprio essere), la quale si attacca all'esistenza» (δύναμις κατὰ συστολήν τοῦ ὄντος ἀνθεκτικὴ (297D)<sup>19</sup>. Ebbene, il Signore non aveva il timore contro

<sup>17</sup> Il libero arbitrio dell'uomo deriva dal fatto che fu creato a immagine di Dio (un argomento assai caro a Gregorio di Nissa: cf. *catech.* 5,9-10; 30,4 etc.) (*Pyrrh.* 324D), anche se esiste una differenza tra il libero arbitrio dell'uomo e quello di Dio (*Pyrrh.* 325A).

<sup>18</sup> Si potrebbe tradurre anche: «all'essere / al non essere».

<sup>19</sup> Questa definizione e la discussione relativa sono riprese da Giovanni Damasceno, *Expositio fidei* 67, ὅρος: Κατὰ φύσιν δειλία ἐστὶ δύναμις κατὰ συστολήν τοῦ ὄντος ἀνθεκτικὴ. Εἰ γὰρ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι παρήχθη ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ τὰ πάντα, τοῦ εἶναι καὶ οὐ τοῦ μὴ εἶναι τὴν ἔφεσιν ἔχει φυσικῶς (un argomento tipico di Massimo). La terminologia di Massimo riecheggia le definizioni stoiche; la

natura, ma solo quello secondo natura. Infatti, nel Signore, non avvenne, come in noi, che le cose naturali precedono la volontà, ma come, quando aveva fame e sete veramente, non aveva fame e sete nel modo nostro, ma in un modo superiore a noi, perché lo faceva volontariamente, non costretto da insufficienza della natura, altrettanto avveniva quando provava timore. La affermazione sembra peccare di astrattezza, perché Massimo intende allontanare da Cristo ogni pathos che provenga da una natura non perfetta, come è la nostra, di uomini nella condizione postlapsaria: la natura umana di Cristo, invece, era la natura umana perfetta, nella forma e nella condizione in cui era stata creata da Dio. La natura umana di Cristo è la nostra natura umana, non ancora modificata dal tropos, vale a dire dalla gnome del singolo individuo, di cui parleremo tra breve. Di conseguenza Cristo possedeva congiunto al suo logos un tropos superiore alla natura (300A)<sup>20</sup>.

### 2,1,3. *La proairesis*

Nello stesso contesto del primo *opusculum* Massimo definisce anche la 'libertà di scelta' (προαίρεσις):

«un desiderio, susseguente a consiglio, delle cose che dipendono da noi» (τὴν δὲ προαίρεσιν, ὄρεξιν βουλευτικὴν τῶν ἐφ' ἡμῖν) (1,13A), o, come è detto poco dopo (13B), «delle cose che sono fattibili dipendendo da noi».

Qui, nel caso della libertà di scelta, l'aspetto razionale è essenziale, manifestato dall'esercizio del consiglio (bouleusis), per cui la libertà di scelta si distingue dalla volontà, che pur essendo razionale, proviene dalla natura umana in quanto tale. La libertà di scelta, quindi, non è nemmeno

---

συστολή, per gli Stoici, è connessa alla λύπη (cf. *SVF* III 386 e 391). Quanto al termine ἀνθεκτική, esso significa sempre il desiderio umano di 'attaccarsi' alle cose migliori: è presente per la prima volta in Epitteto, *Diss.* IV 11,3 (gli uomini sono ἀνθεκτικοί della purezza), poi appare, appunto, in Massimo, probabilmente per neoformazione, senza riferimento ad Epitteto. Cf. *Quaestiones ad Thalassium* 61,306: «a malapena raggiunge la grazia della divinazione colui che al massimo grado si attacca a tutte le cose divine» (ὁ κατ' ἄκρον πάντων τῶν θεῶν ἀνθεκτικός); 27,111: «Pietro rese alcuni uomini desiderosi delle cose celesti, altri miti e amanti degli uomini e desiderosi gli uni degli altri» (ἀλλήλων ἀνθεκτικούς). Successivamente il termine è citato da altri scrittori bizantini più tardi (oltre a Giovanni Damasceno, di cui si è detto sopra, da Isacco Comneno).

<sup>20</sup> Altre considerazioni in Tollefsen, *The Christocentric Cosmology*, 132.

la boulesis, così come non era la thelesis. Massimo, infatti, così prosegue (13B):

Οὐκ ἔστιν οὖν προαίρεσις ἢ θέλησις, εἴπερ ἡ μὲν θέλησις ἀπλῆ τις ὄρεξις ἐστίν, λογική τε καὶ ζωτική, ἡ δὲ προαίρεσις ὀρέξεως καὶ βουλῆς καὶ κρίσεως σύνοδος.

La volontà dipende solamente dalle cose secondo natura, mentre la libera scelta dipende solamente dalle cose che sono secondo il nostro libero arbitrio e possono avvenire mediante noi. Pertanto la libertà di scelta non equivale alla volontà<sup>21</sup>. Infatti, come si spiega poco dopo (13C), la *boulesis* può riguardare sia le cose possibili sia quelle impossibili, ma la libertà di scelta riguarda solo le cose che sono possibili e che possono verificarsi per nostro mezzo. Anche qui la fonte a cui Massimo si è ispirato, sintetizzandola, è Nemesio (*nat. hom.* 33, 101, 8-19), a cui allude con queste parole: «così dicono quelli che hanno tracciato le loro distinzioni a questo riguardo».

## 2,2. *La gnome*

Caratteristica della persona umana in modo particolare è la γνώμη. Per precisare che cosa essa sia, è molto noto un passo della *disputatio cum Pyrrho* (311BC). Ivi Massimo ammette che il termine presso la Sacra Scrittura ed i santi Padri è dotato di vari significati, che egli espone accompagnandoli con una citazione scritturistica. A volte infatti i Padri lo impiegano nel senso di ‘esortazione e consiglio’; altre volte nel senso di ‘deliberazione’; altre volte nel senso di ‘decreto’; a volte ancora nel senso di ‘opinione, fiducia, intenzione’. Insomma, Massimo trovò complessivamente ventotto significati di gnome, dopo averli con attenzione esaminati nella Sacra Scrittura e nei santi Padri, significati determinati sostanzialmente dal contesto in cui essa si trova. Questo passo è noto, ma, come si vede, poco apporta al problema che stiamo esaminando.

Molto di più, invece, quello di *opusc.* 1,17C, ove si dà la definizione di gnome:

la libertà di scelta (προαίρεσις) non è la γνώμη, nonostante che molti<sup>22</sup> affermino questo sconsideratamente, ma appartiene alla γνώμη, se è vero

<sup>21</sup> Cf. anche 16,185D (definizione della volontà naturale).

<sup>22</sup> Chi sono questi e gli altri ricordati immediatamente dopo? Questa incertezza fa parte del modo di ragionare di Massimo, che nelle sue definizioni non dà quasi mai l’indicazione della fonte. Sui rapporti tra la volontà gnomica e la proairesis cf. le chiare conclusioni di N. Madden, *Composite Hypostasis in Maximus Confessor*, 195.

che alcuni dicono che la γνώμη sia il desiderio insito in noi delle cose che dipendono dal nostro libero arbitrio, dal quale desiderio proviene la libertà di scelta (ὄρεξις ἐνδιάθετος τῶν ἐφ' ἡμῖν, ἐξ ἧς ἡ προαίρεσις), oppure una διάθεσις verso quell'oggetto che noi vogliamo desiderantemente (ὄρεκτικῶς). Quindi la gnome sta alla libertà di scelta nello stesso rapporto in cui la ἔξις sta alla ἐνέργεια, cioè la condizione della persona alla sua attività.

Quello che importa vedere, in questa definizione, è che anche la gnome è connessa con la ὄρεξις, cioè con l'aspetto volitivo della persona umana<sup>23</sup>.

Altre definizioni della gnome si trovano in *opusc.* 14,152C - 153A. Ivi Massimo sottolinea la differenza tra volere naturale e volere gnomico (θέλημα γνωμικόν)<sup>24</sup>. Il volere naturale è un desiderio, conforme alla nostra sostanza, delle cose che procurano la sussistenza secondo natura (οὐσιώδης τῶν κατὰ φύσιν συστατικῶν ἔφεις), invece il volere gnomico è il libero impulso e movimento del nostro ragionamento verso le une e le altre cose.

Il termine gnome è di difficile resa italiana: opinione, pensiero, convinzione etc.; Sherwood, come sempre il più agguerrito sul piano filologico, ammette che una traduzione che utilizzi una parola sola è impossibile e riconnette gnome alla radice che indica la conoscenza (*gno-*), anche se il suo uso effettivo in Massimo «attribuisce un certo predominio alla volontà». Una circonlocuzione forse tollerabile sarebbe: «a set or tendency of the mind»<sup>25</sup>. Thunberg, basandosi sulla definizione contenuta nell'*opusculum* 1, or ora citata, propone «a disposition, or *habitus* of will»<sup>26</sup>. Renczes, infine, ricorre alla seguente formula parafrastica: «la gnome è la facoltà secondo la quale la persona dispone della sua volontà in vista del suo bene finale, naturale e soprannaturale», oppure «facoltà di giudizio»<sup>27</sup>. Thunberg, che propone, come già Sherwood, anche una rapida storia del

<sup>23</sup> La stessa opposizione tra προαίρεσις e gnome si trova in *quaest. Thalass.* 21 e 42, come ha osservato Blowers, *Gentiles of the Soul: Maximus the Confessor on the Substructure and Transformation of the Human Passions*, in *Journal of Early Christian Studies* 4,1 (1996), 57-85, 69. Sulla opposizione tra proairesis e gnome cf. anche Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 150-151, e la sua trattazione del mutamento di significato e di accezione che gnome ha avuto in Massimo.

<sup>24</sup> Anche in *opusc.* 16, 192B-193A.

<sup>25</sup> Cf. P. Sherwood, *St. Maximus the Confessor. The ascetic life*, 58-59.

<sup>26</sup> Cf. *Microcosm and Mediator*, 213.

<sup>27</sup> Cf. Ph.G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme. Recherches sur l'antropologie théologique de saint Maxime le Confesseur*, Paris 2003, 281-282; già Larchet (J.-Cl. Larchet, *La divinisation de l'homme selon Saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996, 137-138): «disposition de vouloir».

significato di *gnome*, cerca di individuare i precedenti di Massimo, nei quali *gnome* non sia più solamente un termine di carattere razionale, ma implichi anche l'idea della volizione, come è qui in Massimo<sup>28</sup>. La fonte di Massimo, Nemesio, non ci aiuta molto, perché Nemesio adopera il termine in modo abbastanza libero: ora lo collega con l'elemento nutritivo della natura umana (*nat. hom.* 84,22-23), ora con la parte emotiva (129,20).

Certo, non è chiaro, per quale motivo Massimo abbia scelto *gnome* proprio per esprimere *quel* particolare concetto. In effetti, l'impiego di *gnome* e γνωμικῶς in senso positivo (o comunque non negativo), sono frequenti, come è logico, data la natura della parola<sup>29</sup>. A mio parere la scelta è dovuta al fatto che *gnome* fin dai tempi di Platone possedeva una sfumatura di tipo 'personale', non oggettivo, nella lingua filosofica, in opposizione a *episteme*. Un'importante discussione sulla *gnome* si trova in un altro passo della *disputatio cum Pyrrho*, da cui tuttavia è difficile estrarre il pensiero dello scrittore, perché Massimo sta polemizzando con i monoteliti, i quali identificavano la *gnome* con la volontà del Cristo incarnato. Pirro cita l'opinione di Cirillo, secondo il quale la *gnome* è un 'modo di vita' (τρόπος ζωῆς). Ma il modo di vivere secondo la virtù o secondo la malvagità deriva da una scelta (ἐξ ἐπιλογῆς) (308B). Dunque la *gnome* non è altro che un certo tipo di volontà, unita in forma di relazione (σχετικῶς) a quello che è o è ritenuto buono<sup>30</sup>. Quindi, se si accetta la dottrina dei monoteliti, che identificano *gnome* e volontà, non è possibile parlare di un 'volere gnomico' (γνωμικὸν θέλημα), perché non è possibile che un volere provenga da un altro volere, un *thelema* da una *gnome* (308C). Ma soprattutto, se attribuiamo la *gnome* e il volere gnomico a Cristo, facciamo di lui un puro e semplice uomo, il quale sta in una condizione che richiede una deliberazione, esattamente come facciamo noi, perché ignora ed è nell'incertezza ed in una disposizione d'animo contraddittoria. La *gnome* vale per noi uomini: essa è solamente un 'modo di utilizzare il volere' (τρόπος χρήσεως), non un *logos* naturale, perché, altrimenti, la nostra natura si muterebbe infinite volte, e precisamente tutte le volte che cambiamo la *gnome* (308D). Ma nell'umanità di Cristo, che non è puro e semplice uomo come siamo noi,

<sup>28</sup> Cf. Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 214.

<sup>29</sup> In senso positivo cf. *epist.* 1, PG 91, 364B; 365A; 377B (ἀφῶμεν γνωμικῶς κατὰ θέλησιν τὰ φυσικῶς κατ'ἀνάγκην ἀφιέντά τε καὶ ἀφιέμενα); *cent. gnost.* 1,16, PG 90,1088BC (γνωμικὸν ἀγαθόν) etc.; in senso neutro, e con spiccata accezione filosofica, *epist.* 1, 368A e D.

<sup>30</sup> Si noti la forma della definizione, tipica di Massimo. Sulla σχετική ἔνωσις cf. Bathrellos, *The Byzantine Christ*, 101.

ma lo era in modo divino, non si può dire che ci sia una gnome (308D – 309A):

Infatti in virtù del suo stesso essere, cioè del suo sussistere in modo divino, possedeva per natura anche la propensione (οικείωσις) al bene e la estraneità (ἀλλοίωσις) al male.

L'assenza della gnome, quale atteggiamento tipico di un volere personale, in Cristo è attestata da un passo famoso di Isaia (7,15-16), “prima che il bambino conosca o scelga il male, sceglierà il bene”, parole che Basilio interpretò nel senso che la parola “prima che” mostra che Cristo possedette il bene per natura, non perché lo cercò e deliberò di averlo, come facciamo noi, ma perché in lui il bene era presente in modo divino (309A)<sup>31</sup>.

La presenza della gnome, quindi, influisce sul comportamento virtuoso o vizioso dell'uomo. Per quanto riguarda la virtù, poiché la natura umana è buona, anche le virtù sono comprese nella natura (309B), sono quindi naturali. L'obiezione di Pirro: se sono naturali, perché non si trovano in modo uguale in tutti gli uomini, dato che tutti abbiano la stessa natura? viene respinta da Massimo, il quale asserisce che la disuguaglianza della virtuosità degli uomini deriva dal fatto che gli uomini non compiono le attività (ἐνεργεῖν) della natura tutti allo stesso modo. Infatti se tutti compissimo in modo uguale le attività della natura, in vista dello scopo per il quale siamo nati, allora si rivelerebbe in tutti, come una sola natura, così anche una sola virtù. Gli uomini impiegano l'esercizio e le fatiche per ottenere le virtù soltanto per allontanare l'errore che si insinua nell'anima mediante la sensazione, non per reintrodurre di nuovo dall'esterno le virtù: infatti esse sono innate in noi fin dalla creazione; perciò non appena viene allontanato perfettamente l'errore, l'anima rivela lo splendore della virtù secondo natura. Infatti chi non è stolto è saggio; chi non è pauroso o temerario è coraggioso; chi non è dissoluto è temperante; chi non è ingiusto è giusto. La ragione secondo natura è la saggezza; il metro di giudizio, la giustizia; l'ira secondo natura, il coraggio; la concupiscenza, la temperanza. Dunque con l'eliminazione delle attività contro natura ecco che appaiono quelle secondo natura ed esse sole, così come con

---

<sup>31</sup> Purtroppo questa citazione di Basilio appare generica, e certo inesatta perché fatta a memoria, come osserva Combefis in nota (mi riferisco alla nota che si legge nella edizione di Migne, Parisiis 1865, 309-310, nota [b]).

l'asportazione della ruggine appaiono il fulgore e lo splendore secondo natura del ferro (309C – 312A)<sup>32</sup>.

È inevitabile, qui, accennare in breve all'incidenza della gnome sulla cristologia. Massimo, avendo stabilito che la volontà è una proprietà naturale della natura divina e di quella umana, afferma che non consegue da questo che Cristo abbia due volontà contrastanti. Egli distingue, quindi, tra volontà naturale e volontà 'gnomica', cioè derivata dalla gnome: la prima è caratteristica della natura, la seconda della persona umana (*opusc.* 3,53CD; 56A). La caratteristica della natura razionale, che in Cristo è presente al massimo grado e perfetta, è il movimento secondo il desiderio (*κατ'ἔφεσιν*), per cui in Cristo vi è una differenza di volontà naturali, cioè di volontà divina e volontà umana, ma non di volontà gnomiche. Di conseguenza Cristo non ebbe una volontà gnomica. È a causa della volontà gnomica, infatti, che è penetrato il peccato nel mondo: l'ingresso del peccato e il nostro dissenso con Dio sono avvenuti solamente secondo la differenza dei voleri gnomici. Infatti il male non sussiste in niente altro, se non nella differenza della nostra volontà gnomica nei confronti del volere divino: insieme ad essa si introducono la quantità, che è assolutamente opposta a Dio, e il numero, che la manifesta, il quale mostra la opposizione (*ἀντιπάθεια*) nei confronti di Dio del nostro volere gnomico (3,56B):

noi, evidentemente falsificando la natura di queste peculiarità (scl., che invece si trovano nel Cristo incarnato), abbiamo manifestato l'opposizione della nostra volontà (*opusc.* 4,60B)<sup>33</sup>.

Sulla gnome, un concetto di particolare significato per l'antropologia di Massimo, hanno fatto interessanti osservazioni Törönen e Tollefsen, che per maggiore chiarezza riprendiamo in breve. Törönen osserva<sup>34</sup> che la gnome è caratteristica del mondo decaduto. Essa è l'inclinazione che si distoglie dall'intento voluto da Dio per dedicarsi alla sua creazione: per questo motivo essa è separata così radicalmente dalla volontà naturale.

---

<sup>32</sup> Traduzione di A. Ceresa Gastaldo (Massimo il Confessore, *Umanità e divinità di Cristo*, Roma 1990<sup>2</sup>), abbreviata e modificata. Questo elenco delle virtù in connessione con i vizi si ispira probabilmente all'atteggiamento di Gregorio di Nissa a proposito della esistenza dei *pathe* secondo natura.

<sup>33</sup> Cf. Törönen, *Union and Distinction*, 113-114. Cristo ha due volontà naturali, ma non due volontà gnomiche, perché la sua volontà non è dominata dalle passioni, come avviene, invece, per gli uomini.

<sup>34</sup> Cf. *Union and Distinction*, 113.

Secondo Tollefsen<sup>35</sup>, all'inizio la condizione che caratterizzava il volere dei primogenitori era in completa armonia con la natura, e attribuiva al modo di esistere dell'ipostasi una direzione voluta da Dio. Invece il modo dell'uomo caduto è, per così dire, eccentrico, perché esso non è orientato in primo luogo dal logos divino. Questa volontà modificata, nella condizione postlapsaria, è la gnome. Il peccato, quindi, non appartiene alla natura, ma alla gnome (*opusc.* 16,192A).

Non si deve credere, tuttavia, che la volontà gnomica sia perversa in se stessa. La questione è che la caduta avvenne a causa dell'esercizio della volontà gnomica, e a causa di questa volontà così modificata l'uomo è esposto alla situazione angosciante di prendere delle decisioni, ma può comunque, con la volontà gnomica, adattarsi ad una vita secondo il logos. La gnome è il *principium individuationis*: Meyendorff aveva addirittura affermato che il peccato è il *principium individuationis* di una persona, una conclusione più efficace che aderente al vero. In linea con questa interpretazione anche Bathrellos sottolinea l'aspetto negativo della gnome<sup>36</sup>, ma, a mio parere, in modo esagerato, anche se è vero che, data la sua possibilità di essere aperta al peccato, essa non può essere applicata a Cristo. Tutto questo non significa, comunque, che l'individualità sia qualcosa di negativo in sé. Le pratiche peccaminose della volontà gnomica sono un principio di individuazione, ma non *l'unico* principio, e quindi non *il* principio del peccato.

### 2,3. *Il pathos*

La presenza del *pathos* nell'uomo sicuramente caratterizza la sua persona. Esso non è totalmente condannabile (e questa concezione rientra nell'ottimismo di Massimo nei confronti della natura umana, del quale abbiamo più volte parlato), anche se il termine possiede il suo normale significato di 'passione', inteso in senso morale per cui il pathos può modificare totalmente la natura umana (*opusc.* 20,237B). Tuttavia, come oramai è divenuto chiaro, Cristo assunse una carne non corrotta (241A) ed una volontà non influenzata dal pathos (241C; 244AB).

---

<sup>35</sup> Cf. *The Christocentric Cosmology*, 133-135. Cf. anche Thunberg, *Microcosm and Mediator*, 213 ss.

<sup>36</sup> Cf. *The Byzantine Christ*, 149.

Ciò detto, accenniamo brevemente ad un passo della *disputatio cum Pyrrho* (352A), ove Massimo sostiene che il termine pathos possiede una molteplicità di significati<sup>37</sup>. Ecco:

Pirro: Ebbene? I Padri non hanno forse chiamato pathos il movimento dell'uomo? Massimo: Essi lo hanno chiamato in molti modi, in corrispondenza ai concetti che sottostanno al movimento stesso. E cioè, δυνάμιν καὶ ἐνέργειαν καὶ διαφορὰν καὶ κίνησιν καὶ ιδιότητα καὶ ποιότητα καὶ πάθος, ma non in opposizione al movimento di Dio, ma in quanto è il movimento che tiene insieme immutabilmente è δύναμις<sup>38</sup>; è ἐνέργεια, in quanto caratterizza le singole cose e manifesta il carattere indifferenziato che si trova in tutte le realtà che hanno simile forma [...]; e siccome si muove, è pathos<sup>39</sup>. Infatti tutte le cose che provengono da Dio e sono dopo Dio subiscono la passione a causa del movimento, perché non sono movimento in sé o potenza in sé, non perché si distinguono dal movimento di Dio, come ho detto, ma a causa del logos che in modo demiurgico è stato depositato in esse dalla Causa che ha costituito l'universo.

Di notevole interesse, a proposito del pathos, è anche un passo della *epistola* 15 (561CD):

il fare appartiene solamente alla sostanza, così come il subire (πάσχειν) appartiene solamente all'accidente o alla qualità: da essi (ἀφ' ὧν) e in seguito ad essi (ἐξ ὧν) provengono le relazioni, come affermano coloro che sono esercitati in simili ragionamenti<sup>40</sup>. O piuttosto, se noi esaminiamo con più attenzione, le relazioni non sono opera né della sostanza né dell'accidente, ma della causa e della potenza che effettua ogni cosa e che ha inserito in ognuna delle cose esistenti il logos costitutivo dell'essere e che procura la familiarità (οἰκείωσις) e la estraneità (ἄλλοτριώσις) naturale reciproca.

<sup>37</sup> Sull'argomento abbiamo fatto alcune osservazioni altrove (cf. C. Moreschini, *Sulla presenza e la funzione dell'aristotelismo in Massimo il Confessore*, in *Koinonia* 28-29 [2004-2005], 105-124, 107-108).

<sup>38</sup> Questo passo si ricollega a quello di *amb.* 7,1072B, ove si distingue tra movimento che equivale a potenza, movimento che equivale a pathos, e movimento che equivale a energheia.

<sup>39</sup> L'ἐνέργεια umana, anche se contrapposta a quella divina, non è un pathos, perché altrimenti le due sarebbero in opposizione reciproca e l'una non sarebbe senza l'altra (*Pyrrh.* 349CD).

<sup>40</sup> Quindi Massimo si rende ben conto del piano filosofico su cui fa le sue considerazioni.

### 3. *Da Oriente a Occidente: Boezio*

Non sembri troppo strano questo accostamento tra Massimo e Boezio: noi vogliamo solamente proporre alcuni punti di contatto, che certamente non sono diretti, come è logico, ma molto probabilmente derivano dalla presenza di una tradizione scolastica alla quale entrambi attinsero, sia pure in ambienti e in tempi totalmente differenti. Si tratta di esempi emblematici della presenza di una tradizione cristologica postcalcedonese, in Oriente e in Occidente.

3,1. Nella antologia di definizioni che costituisce l'*opusculum* 26 (ma che probabilmente, come si è detto, non risale a Massimo), si dà la definizione della natura, del prosopon e della realtà individuale (ἄτομον) anche facendo riferimento ad autori non cristiani (276AB):

un individuo è, *secondo i filosofi*, una raccolta di peculiarità, e questo complesso non può essere osservato in un altro individuo. Secondo i Padri, (invece), tali sono Pietro e Paolo o chiunque altro, ciascuno dei quali è distinto dagli altri uomini grazie alle sue proprie, personali, proprietà ... un'ipostasi è, *secondo i filosofi*, un'essenza dotata di proprietà; secondo i Padri, è un uomo singolo, che, in quanto persona, è distinto dagli altri uomini.

I filosofi ai quali il compilatore delle definizioni attinge appartengono, a nostro parere, alla tradizione scolastica neoplatonica – aristotelica, ad esempio, a Porfirio. Come si legge in Boezio, che espone la dottrina di Porfirio traducendo la *Isagoge*, la natura individuale di un uomo è costituita dalla mescolanza di proprietà comuni, come la razionalità, la sensibilità, la capacità di ridere, e delle proprietà individuali, che si adattano rispettivamente ed esclusivamente al singolo uomo, e non a un altro. Un individuo è distinto da un altro proprio grazie alla presenza di quelle proprietà individuali:

Quae enim unicuique individuo forma est, ea non ex substantiali quadam forma species, sed ex accidentibus venit (*Isagog.*, 200,5-7 Schepps - Brand); speciei adunationem in singulares individuasque personas accidentia partiuntur (*ibid.*, 229,1-3).

Il problema se il Cristo incarnato sia, o no, un *individuum* è accennato da Massimo in *opusc.* 16,201D, e ad esso viene data una risposta negativa. Infatti il suo prosopon composito non può avere alcun rapporto con la divisione che procede “dal genere generalissimo” (ἐκ τοῦ γενικωτάτου γένους) fino alla “specie specialissima” (τὸ εἰδικώτατον εἶδος), scendendo in

modo alternato attraverso i generi. Questo potrebbe essere un riferimento alla cosiddetta *arbor Porphyriana*, con la quale si scende dal genere più elevato alla specie più individuale.

3,2. Per definire (e condannare) le due eresie contrapposte di Nestorio ed Eutiche, Boezio ricorre, nei capitoli 4 e 5 del *Contra Eutychen et Nestorium* a delle definizioni di origine stoica ed aristotelica. L'una è la *parathesis* (che si adatta alla compresenza delle due persone di Cristo secondo Nestorio), l'altra è la *mixis* (che si riferisce alla dissoluzione della natura umana in quella divina, dell'elemento più debole in quello più forte, secondo Eutiche). Massimo propone esattamente le stesse definizioni di *mixis* e *krasis* in *opusc. theol. et polem.* 17,213AB. Anche se non afferma esplicitamente che queste definizioni possono adattarsi alle due eresie cristologiche, non vi sarebbe stato motivo di ricordarle, se esse non fossero servite alla sua polemica.

3,3. Alla fine del *Contra Eutychen et Nestorium* (cap. 8) Boezio affronta il problema della natura umana di Cristo, esattamente come abbiamo visto fare da Massimo. Boezio si domanda, infatti: se Cristo assunse un corpo umano, ed ogni uomo fin dalla trasgressione originaria non solo era tenuto legato dal peccato e dalla morte, ma era anche chiuso nei pathe (*affectus*) dei peccati, e la pena del peccato consisteva nel fatto che, oltre a essere tenuto oppresso dalla morte, rimaneva, per di più, colpevole della volontà di peccare, come fu possibile che in Cristo non vi fossero né peccato né volontà di peccare?

E ancora: se il corpo di Cristo fu tratto da una carne umana, non si può dubitare che questa carne fosse quella che è visibile. Cristo, infatti, salvò l'uomo che assunse; ma se Cristo salvò l'uomo fatto come era Adamo prima del peccato, allora assunse una natura umana nella sua totalità, ma tale, comunque, che non aveva affatto bisogno di medicina, perché era la natura umana che era stata creata da Dio e non aveva ancora peccato. Ma allora, come ha potuto assumere un uomo quale era stato Adamo, dal momento che in Adamo poterono esserci la volontà e il pathos (*affectio*) del peccare, per cui avvenne che, trasgredendo il comandamento di Dio, fu legato al peccato di disobbedienza? Ma in Cristo non possiamo credere che vi sia stato non solo il peccato, ma nemmeno la volontà di peccare, tanto più che, se assunse un corpo di uomo quale era stato quello di Adamo prima del peccato, non avrebbe dovuto essere mortale, perché Adamo non avrebbe provato affatto la morte, se non avesse peccato. Dal momento, dunque, che Cristo non peccò, dobbiamo indagare come sia stato possibile che abbia fatto la prova della morte, se assunse un corpo come era quello di Adamo prima che Adamo peccasse. E se assunse una

condizione di uomo quale era stata quella di Adamo dopo il peccato, allora anche Cristo fu sottoposto alla necessità di essere sottomesso ai peccati e di essere sconvolto dalle passioni e di non distinguere il bene dal male, perché il canone del giudizio gli era stato obnubilato, in quanto Adamo fu sottoposto a tutte queste manchevolezze naturali in seguito alla prevaricazione del suo peccato.

Boezio replica affermando che in Cristo esistettero contemporaneamente tre stati adamitici: quello posteriore al peccato, in conseguenza del quale Cristo fu sottoposto alla morte, quello della perfezione a cui Adamo sarebbe pervenuto, se non avesse peccato, che giustifica la perfezione della natura umana di Cristo, e quello intermedio, di Adamo quando Adamo era nel Paradiso prima del peccato, che è la condizione umana uscita senza colpa dalla creazione di Dio, ma non ancora resa perfetta.

È quest'ultimo stato, a nostro parere, quello che corrisponde allo stato naturale in cui si trova Cristo, secondo Massimo. Come si vede, anche in occidente si poneva il problema di quale fosse la natura umana assunta dal Cristo incarnato.

CLAUDIO MORESCHINI