

χώρα

CHŌRA

REVUE
D'ÉTUDES
ANCIENNES
ET MÉDIÉVALES

philosophie
théologie
sciences

6 / 2008
revue annuelle

POLIROM

Direction

Anca VASILIU (Centre National de la Recherche Scientifique, Paris-Sorbonne)
Alexander BAUMGARTEN (Centre d'Études Anciennes et Médiévales, Université
«Babeş-Bolyai», Cluj)
Bogdan TĂTARU-CAZABAN (Institut d'Histoire des religions, Académie
Roumaine, Bucarest)

Comité scientifique

Serge-Thomas BONINO, O.P. (Directeur de la *Revue Thomiste*, Toulouse), Alain
LE BOULLUEC (École Pratique des Hautes Études, Paris), Olivier BOULNOIS
(École Pratique des Hautes Études, Paris), Annick CHARLES-SAGET (Université
Paris X-Nanterre), Jean JOLIVET (École Pratique des Hautes Études, Paris),
Alain DE LIBERA (École Pratique des Hautes Études, Paris), Abelardo LOBATO,
O.P. (Président de l'Académie Pontificale Saint Thomas d'Aquin, Rome), André
DE MURALT (Université de Genève), Vasile MUSCĂ (Université «Babeş-Bolyai»,
Cluj), Horia-Roman PATAPIEVICI (Président de l'Institut Culturel Roumain),
Ioan PÂNZARU (Recteur de l'Université de Bucarest), Thomas RICKLIN (Université
Ludwig-Maximilians de Munich), Christian TROTTMANN (Centre National de
la Recherche Scientifique, Tours), Marie-Anne VANNIER (Université de Metz),
Gheorghe VLĂDUŢESCU (Académie Roumaine)

Comité de rédaction

Kristina MITALAITÉ (Université Paris I Panthéon-Sorbonne), Adrian MURARU
(Université «Al.I. Cuza», Iaşi), Adrian PAPAHAĞI (Université «Babeş-Bolyai»,
Cluj), Marilena VLAD (Centre de phénoménologie, Bucarest)

Secrétariat de rédaction

Adela CÎMPEAN (Centre d'Études Anciennes et Médiévales, Université «Babeş-Bolyai»,
Cluj)

Couverture

Bibliothèque Nationale de France, ms. lat. 13953, fol. 25^f (Gloses sur la *Consolatio
Philosophiae*), s.X.

© 2008 by Editura Polirom

ISSN 1583-8617

Les manuscrits sont à envoyer aux adresses:
Centre Léon Robin. CNRS – Paris IV-Sorbonne
1. rue Victor Cousin, 75230
Paris, Cedex 05, France

ou

Universitatea «Babeş-Bolyai», Cluj, Roumanie
str. M. Kogălniceanu nr. 1
Centrul de Studii Antice și Medievale
(avec la mention : pour la revue *Chôra*)

PERSPECTIVES LATINES ET BYZANTINES DANS LA PHILOSOPHIE ANCIENNE

Coordonné par Anca Vasiliu

SOMMAIRE

<i>Note liminaire</i> (Anca Vasiliu)	7
« <i>Un onagre fréquentable</i> »: <i>Entretiens avec Jean Jolivet</i> (Ruedi Imbach, Irène Rosier-Catach)	11

ÉTUDES

Culture des lettres et de l'image

Kristina MITALAITÉ – Le grec et le savoir grec chez les Carolingiens	31
Marie-Hélène CONGOURDEAU – Les pères peuvent-ils se tromper ? Saints, didascales et pères à Byzance sous les Paléologues	51
Anca VASILIU – Philosophie, rhétorique ou théologie ? Du platonisme littéraire et critique chez Grégoire de Nazianze	59
Francesco PAPARELLA – Immagine mimetica e immagine simbolica. Il valore delle <i>agalmata</i> tra tarda-antichità e alto Medioevo	101

L'être et la substance

Francesca ALESSE – Alcuni aspetti del concetto stoico di sostanza e identità dell'individuo	127
Kristell TREGO – La subsistence des existants. La contribution de Jean Scot Érigène à la constitution d'un vocabulaire latin de l'être	143
Ernesto Sergio MAINOLDI – Il non essere volontario : la concezione del male nella tradizione teologica e ascetica bizantina	181
Gérard SONDAG – Jean de Damas et Jean Duns Scot sur la doctrine dite <i>Assumptus homo</i>	211
Aurélien ROBERT – Scepticisme ou renoncement au dogme ? Interpréter l'Eucharistie aux XIII ^e et XIV ^e siècles	251

CODICOLOGICA

Adrian PAPAĞAGI – <i>Glossae collectae</i> on Boethius's <i>Consolation of Philosophy</i> in Paris, BN Lat. MS 13953	291
---	-----

COMPTES RENDUS

Daniel MAZILU, <i>Raison et mystique dans le néoplatonisme</i> Bucarest, 2008 (M. Vlad)	339
Nicéphore BLEMMEYDÈS, <i>Œuvres théologiques</i> , tome I, Introduction, texte critique, traduction et notes par Michel Stavrou, Paris, 2007 (A. Palanciuc)	342
Averil CAMERON, <i>The Byzantines</i> , 2006; Évelyne PATLAGEAN, <i>Le Moyen Âge grec. Byzance IX^e-XV^e siècles</i> , Paris, 2007; Alain BOUREAU, <i>La religion de l'État. La construction de la République étatique dans le discours théologique de l'Occident médiéval (1250-1350)</i> , Paris, 2006 (P. Guran)	345
Bulletin du groupe de recherches anciennes et médiévales	353
Auteurs	355

IL NON ESSERE VOLONTARIO : LA CONCEZIONE DEL MALE NELLA TRADIZIONE TEOLOGICA E ASCETICA BIZANTINA

Ernesto Sergio Mainoldi
(Università degli Studi di Salerno)

...ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ.
ὁ ἀγαθὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ θησαυροῦ ἐκβάλλει
ἀγαθά, καὶ ὁ πονηρὸς ἄνθρωπος ἐκ τοῦ πονηροῦ
θησαυροῦ ἐκβάλλει πονηρά.

...la bocca parla infatti dal ricolmo del cuore. L'uomo buono,
dal suo buon tesoro, trae il bene, mentre l'uomo cattivo,
dal suo cattivo tesoro, trae il male.

(Mt 12, 34-35)

Résumé. *Cette étude tente de définir la conception du mal dans la pensée patristique orientale et dans la théologie ascétique byzantine en rapport avec la nouvelle vision ontologique élaborée par les auteurs byzantins. Les auteurs considérés aboutissent à une synthèse entre les positions de la philosophie ancienne à l'égard du mal, qui s'efforça de lui trouver une place dans l'ordre cosmique, et la position biblique, qui situait la cause du mal seulement dans le libre choix des créatures rationnelles (hommes et anges). L'élaboration de cette synthèse amènera les Pères orientaux à une systématisation capable de surpasser les limites de l'ontologie cosmologique ancienne et de bâtir une nouvelle vision de la réalité dans laquelle la volonté joue un rôle central. Dans cette nouvelle perspective, issue de l'anthropologie biblique et des disputes christologiques, les dynamiques du mal trouvent explication dans le contexte de l'économie de la création et en vue du but de la déification trans-naturelle de l'homme, but dans le quel on peut reconnaître le fondement doctrinal soit de la théologie soit de la vie ascétique byzantine.*

Questioni storiografiche aperte : il problema del rapporto tra filosofia ellenica e teologia cristiana in età tardo-antica e patristica

L'incontro storico tra cristianesimo e paganesimo può essere inquadrato come una contrapposizione paradigmatica lungo il periodo in cui le due tradizioni videro coesistere le reciproche istituzioni e seppero esprimere degli apologeti che, riconoscendosi nell'una piuttosto che nell'altra parte, opposero una critica alla visione del mondo – e alla sua interpretazione teologico-filosofica –, nonché agli usi rituali e alle credenze, della parte

avversaria. Analizzando questa contrapposizione in base a un taglio storiografico incentrato sulle posizioni apologetiche si arriva a una distinzione netta tra le due tradizioni: il senso di inconciliabilità tra l'essere cristiani e il riconoscersi nella visione del mondo ellenica non venne soltanto espresso con chiarezza dagli autori coinvolti nelle dispute polemiche, ma fu anche avvertito come conflitto di coscienza in quei casi in cui le contingenze storiche imposero una scelta tra le due tradizioni, come è il caso, forse non eccezionale, di Sinesio di Cirene, neoplatonico chiamato all'episcopato, pur nutrendo – almeno inizialmente – delle riserve sui dogmi del cristianesimo.

Meno netti ed evidenti risultano invece i contorni e le modalità della sintesi che si produsse in età tardo-antica tra le due tradizioni, sintesi che ha riguardato tanto le istanze teoretiche e speculative, quanto le istanze pratiche e rituali, e dalla quale è derivata la progressiva cristianizzazione dei popoli gravitanti intorno al bacino mediterraneo, prima, e nell'Europa continentale, più tardi.

Nella definizione dei contorni di una sintesi complessa, quale può essere quella derivata da un incontro svoltosi sull'arco di diversi secoli tra le istanze espresse da due civiltà differenti (ma neanche provenienti da ambiti geografico-culturali completamente incomunicanti – si pensi, ad esempio, ai prodromi ellenistici di cui i *Libri dei Maccabei* e la traduzione della Bibbia nota come *Septuaginta* sono una testimonianza eloquente), il gioco di concetti quali 'influenza', 'trasformazione', 'camuffamento', 'identità', 'uniformità' e via dicendo, che scarsamente si presterebbero a rientrare in un quadro anodino basato sui semplici dati di fatto, non manca di porre in luce come le ragioni dell'interprete abbiano un ruolo dominante sulle ragioni della materia interpretata, la quale, in ragione della sua multiformità storica, geopolitica, nonché culturale, disciplinare e sociale, sfugge per sua natura a un inquadramento concettuale univoco, quale una ricostruzione basata sulla sola analisi testuale o documentaria consentirebbe.

Nel caso dell'incontro tra cristianesimo e paganesimo durante i primi cinque secoli della nostra era, restringendo il nostro ambito di analisi al dominio strettamente speculativo, le ragioni dell'interprete oggi prevalenti, richiamandosi alla critica illuministica e positivista del concetto di religione, hanno stabilito un'impostazione della questione basata sulla corrispondenza biunivoca tra i termini del binomio 'fede-ragione' (il quale risulta peraltro deducibile come elemento caratterizzante dagli scritti dei Padri apologeti) e i termini del binomio disciplinare 'teologia-filosofia', concependo i termini dell'uno e dell'altro binomio come antinomici. Se è vero che la contrapposizione tra teologia e filosofia ha una ragione d'essere, tanto nei primi secoli della nostra era quanto oggi, qualora venga considerata dal punto di vista storico e istituzionale, la loro contrapposizione metodologica e contenutistica risulta per molti versi fuorviante, soprattutto ai fini dello studio del pensiero antico, tardo-antico e medievale.

Al di là della superficie formale delle metodologie e della questione dei generi letterari attraverso i quali la storia del pensiero cristiano si è espressa dalla tarda-antichità al medioevo, di per sé non dirimenti ai fini di un'analisi finalizzata alla ricostruzione della storia dei concetti, le radici della divergenza paradigmatica rispetto alla tradizione filosofica pagana vanno cercate nella trasformazione e nella precisazione del senso delle parole, nella ricontestualizzazione e nel reimpiego delle fonti, nonché nel rapporto con la tradizione orale e testuale nella quale gli autori si riconobbero e dalla quale attinsero.

Entrando nel concreto della problematica storiografica qui abbozzata possiamo dire che ricondurre lo specifico dell'elaborazione concettuale cristiana alla Rivelazione scritturistica è indubbiamente un punto di partenza ineccepibile, ma sarebbe limitante trascurare il fatto che l'adesione storica alla Rivelazione ha comportato un processo intellettuale, razionale e culturale che non differisce dai motivi che hanno portato i filosofi dell'antichità a riconoscersi in una particolare scuola filosofica, a partire da un'adesione a una visione del mondo, che fu la base della *koiné* culturale antica, nella quale giocano un ruolo essenziale e assiomatico una comprensione metafisica della realtà, desunta da presupposti pre-razionali, nonché un'interazione religiosa con forze cosmiche o super-cosmiche concepite come divine ed emananti da entità divine. Sebbene concezioni come l'immortalità dell'anima o l'eternità del mondo, che hanno avuto un ruolo orientante massimale nella filosofia e nelle scienze elleniche, non possano vantare maggiore apoditticità logico-empirica dei dogmi cristiani relativi all'escatologia dell'anima e della creazione, una lettura tendenziosamente capace di filtrare gli elementi assiomatici della filosofia ellenica ancorati a una visione metafisica, può restituire la percezione che la speculazione ellenica antica costituisca una deduzione di principi giustificata da null'altro che da una razionalità che tenta di interpretare il mondo così come post-illuministicamente è stato concepito, dimenticando che il filosofo ellenico nutriva una percezione sacrale del cosmo molto lontana dalla visione fisico-cosmologica – e in definitiva filosofica – contemporanea, che riduce le energie cosmiche alla neutralità della pura immanenza.

L'interpretazione del pensiero antico procedente da tale impostazione storiografica trae essenzialmente le sue ragioni d'essere, non tanto da una considerazione globale della cultura ellenica, quanto dalla problematica accettazione della cultura teologica, filosofica e scientifica medievale, la quale, nella sua pur inunivoca complessità, si è intesa come espressione paradigmatica della visione cristiana dell'uomo e del mondo. Questa posizione di contrasto critico, se non di aperto rifiuto, a sua volta paradigmatica del pensiero moderno, ha indubbiamente avuto un'influenza non trascurabile non solo sullo studio del pensiero medievale, ma anche sullo studio del pensiero tardo-antico, i cui esponenti – forse a causa di un radicale mutamento di contesto rispetto al periodo classico, forse proprio a causa del

confronto serrato con il cristianesimo – furono spinti a esprimere la loro pietà, morale e liturgica, pagana negli stessi documenti in cui consegnarono la loro riflessione filosofica.

Se lo studio degli autori tardo-antichi ha conosciuto nell'ultimo mezzo secolo un *revival* di interessi, incrociandosi con il *revival* di interesse per lo studio del medioevo filosofico¹, l'egemonia del modello contrappositivo tra filosofia (intesa come tradizione di tematiche e di generi letterari di ascendenza greco-romana, ovvero pagana) e teologia (intesa come espressione del dogma e dell'elaborazione di teologumeni derivanti dalla Rivelazione giudaico-cristiana, ossia Scrittura e Tradizione ecclesiale) è ancora prevalente e influente tanto sul giudizio relativo al pensiero medievale, quanto sul problema del reimpiego del linguaggio e degli strumenti della filosofia pagana da parte di autori cristiani.

Da questa ripresa di interessi per mondi speculativi finora trascurati o coltivati esclusivamente in ambiti specialistici è derivata l'attuale fioritura di studi intorno alla trasmissione di temi, metodologie e concetti dalla scuola filosofica tardo-antica alla teologia patristica e al pensiero medievale, la quale offre la possibilità di misurarsi con dati testuali molto più abbondanti, criticamente vagliati e dettagliati che in passato. Tuttavia, a lato della raccolta di dati, va perseguito lo sforzo di analisi della trasformazione dei concetti che si sono trasmessi tra le due tradizioni, in ragione della loro ricontestualizzazione alla luce del paradigma con cui venivano riletti (non solo relativamente alle tradizioni pagana e cristiana, ma anche nel contesto della definizione dei paradigmi particolari progressivamente emergenti all'interno delle due tradizioni), a fronte di un approccio, oggi prevalente, che si limita a rintracciare le continuità tematiche e terminologiche tra i testi dei filosofi pagani e i testi cristiani e a interpretarle come tracce di una sopravvivenza della filosofia precristiana in ambito cristiano, quasi una sorta di messaggio nella bottiglia lanciato in attesa che nuove condizioni storiche potessero favorire la rinascita della tradizione soppiantata dai cristiani².

1. A riprova della relativa novità di questo interesse si può considerare che la *Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale* è stata fondata solo nel 1958.

2. Emblematiche sono ad esempio le posizioni di Alain de Libera, che riconosce il fulcro della speculazione tardo-antica e alto-medievale nella riflessione filosofica riconducibile alla ricezione e rielaborazione di Platone e Aristotele attraverso il neoplatonismo: «Le problème de Porphyre est né comme problème en Occident du fait que la culture philosophique y a subi sinon une éclipse totale, du moins une extraordinaire baisse d'étiage» (*La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Age*, Paris, Seuil, 1996, p. 126), o di Carlo Mazzucchi, che, nella sua recente attribuzione del *Corpus dionysiacum* al neoplatonico Damascio, legge dietro allo Ps.-Dionigi un tentativo di trasmettere la filosofia neoplatonica sotto mentite spoglie cristiane: cfr. *Damascio, autore del Corpus dionysiacum, e il dialogo ΠΕΡΙ ΠΟΛΙΤΙΚΗΣ ΕΠΙΣΤΗΜΗΣ*, «Aevum», 80 (2006), pp. 299-334.

Nell'intento di portare un contributo metodologico e analitico allo studio della sintesi tardo-antica, ci sembra utile soffermarci su un argomento che possa costituire un elemento di demarcazione concettuale tra le due tradizioni, ma, allo stesso tempo, anche di confronto tra esse sulla base di definizioni, terminologie e prospettive teoriche condivise. Il tema della concezione teologica e filosofica del 'male' appare essere un terreno particolarmente fertile ai fini della valutazione delle modalità con cui si sono verificate eventuali trasformazioni concettuali e terminologiche nell'utilizzo delle fonti filosofiche pagane da parte di autori cristiani. Questo tema cercheremo qui di vagliare sotto il profilo del confronto di paradigmi filosofico-religiosi in età tardo-antica e medievale, focalizzandoci in particolare sul contributo della tradizione patristica orientale e bizantina.

L'evoluzione della concezione del male nella tradizione neoplatonica tardo-antica : il caso di Plotino e Proclo

La scelta di Plotino e Proclo per affrontare lo studio del concetto di male e delle sue evoluzioni nella tradizione filosofica tardo-antica può essere giustificata sotto differenti angolature : in primo luogo per la levatura teoretica di questi due autori, la cui opera connotò e orientò la speculazione non soltanto della scuola neoplatonica, agli albori e al tramonto della sua parabola, ma anche di molti autori cristiani attivi nella tarda antichità, che non poterono sottrarsi al confronto con la loro riflessione filosofica ; in secondo luogo per il rilievo che il problema del male ha trovato nelle loro opere, rilievo nel quale è forse possibile intravedere una risposta da parte dei due filosofi, che si ritenevano depositari della genuina tradizione ellenica, alle nuove letture che questo tema trovò in epoca tardo-antica, vuoi nelle interpretazioni dualistiche prodotte dalle scuole gnostiche e manichee, vuoi nella prospettiva amartologica affermatasi in ambito cristiano. Non potendo qui dilungarci in una ricostruzione della dottrina del male nei due grandi neoplatonici, ci limiteremo a esaminarne i risultati e le definizioni più rilevanti ai fini del raffronto con le posizioni dottrinali cristiane.

Plotino dedica al problema del male un trattato della prima *Enneade*, in cui il male viene inteso come privazione ontologica :

Ora, dunque, si può giungere ad una nozione (ἔννοια) del male intendendolo come il non misurabile rispetto al misurabile (ἀμετρίαν εἶναι πρὸς μέτρον), l'illimitato rispetto al limite (ἄπειρον πρὸς πέρας), l'informe rispetto al principio razionale (ἀνείδεον πρὸς εἰδοποιητικόν), come ciò che è perennemente manchevole rispetto a ciò che è autosufficiente (ἀεὶ ἐνδεὲς πρὸς αὐτάρκες) ; sempre indeterminato (ἀεὶ ἀόριστον), mai stabile (οὐδαμῆ ἐστώς), passibile di ogni affezione

(παμπαθές), insaziabile (ἄκόρητον), assoluta povertà (πενία παντελής); e questi non sono semplicemente i suoi accidenti (συμβεβηκότα), ma sono, per così dire, la sua essenza (οὐσία αὐτοῦ); e qualunque parte del male tu possa vedere, possiede tutte queste caratteristiche.³

Partendo dall'affermazione di Platone sulla necessità dei mali (cfr. *Teeteto* 176A), Plotino cerca di ricondurre il male a un principio esplicativo che faccia tralucere il rapporto con la tradizionale concezione dell'ordine cosmico, eterno e necessario, per cui il male, non potendo sottrarsi a tale ordine, risulta essere una necessità:

Dobbiamo ancora esaminare in che senso Platone sostenga che «i mali non possono perire (ἀπολέσθαι τὰ κακά)» ma esistano «necessariamente» (ἀλλ' εἶναι <ἐξ ἀνάγκης>), e che non esistono «tra gli dèi, ma si aggirano intorno alla natura mortale e a questo luogo terreno»⁴. Forse così si intende significare che il cielo è «puro dai mali (καθαροῦ κακῶν)»⁵ poiché si muove sempre con regolarità e procede ordinatamente, e che lassù non vi è ingiustizia o altro vizio (ἐν γῆ δὲ τῆς ἀδικίας καὶ τῆς ἀταξίας οὐσης)⁶.

Plotino giunge quindi a individuare un principio meontologico del male:

La non sostanza è contraria alla sostanza (ἢ τῆ μὲν οὐσία ἢ μὴ οὐσία), e alla natura del bene è contraria la natura e il principio del male (τῆ δὲ ἀγαθοῦ φύσει ἥτις ἐστὶ κακοῦ φύσις καὶ ἀρχή); entrambe infatti sono principi, l'una dei mali, l'altra dei beni (ἀρχαὶ γὰρ ἄμφω, ἢ μὲν κακῶν, ἢ δὲ ἀγαθῶν)⁷.

Il male è infine identificato con la materia primordiale:

Ma in che senso allora si dice che, se esiste il bene, esiste necessariamente (ἐξ ἀνάγκης) anche il male? Forse perché è necessario che nell'universo vi sia la materia (ἐν τῷ παντὶ δεῖ τὴν ὕλην εἶναι)? Infatti questo universo è formato necessariamente da cose contrarie (ἐξ ἐναντίων γὰρ ἐξ ἀνάγκης τόδε τὸ πᾶν); non esisterebbe se non esistesse la materia. Poiché la natura «di questo universo è una mescolanza di intelligenza e di necessità (ἔκ τε νοῦ καὶ ἀνάγκης)»⁸, e tutto ciò che viene in esso da Dio è buono; il male, invece, viene dalla «natura antica»⁹ (τὰ δὲ κακὰ ἐκ τῆς

3. Plotinus, *Enneades*, I, 8, 3, in *Plotini opera*, edd. P. Henry, H.-R. Schwyzer, Leiden, Brill, 1951-1973; trad. it. M. Casaglia, C. Guidellio, A. Linguiti, F. Moriani, Torino, UTET, 1997, vol. I, p. 211.

4. Platone, *Teeteto*, 176A.

5. *Ibid.*, 177A.

6. *Enneades*, I, 8, 6; trad. cit. I, p. 215.

7. *Ibid.*, I, 8, 6; trad. cit. I, p. 217.

8. Platone, *Timeo*, 47E-48A.

9. Platone, *Politico*, 273B.

ἀρχαίας φύσεως), intendendo con questa parola la materia non ancora ordinata (τὴν ὕλην λέγων τὴν ὑποκειμένην οὐπω κοσμηθεῖσαν [εἰ θεῶτο])¹⁰.

Tale identificazione risolve dunque il problema del male all'interno di un ordine cosmologico e ontologico che richiede di essere giustificato come necessità :

Ma la necessità del male si può comprendere anche in questo modo : poiché non esiste soltanto il Bene (οὐ μόνον τὸ ἀγαθόν), è necessario che nel processo di fuoriuscita da lui o, se così si preferisce dire, nel discendere e allontanarsi, vi sia alla fine un termine ultimo, dopo il quale non è più possibile che si origini una qualsiasi cosa : questo è il male (τοῦτο εἶναι τὸ κακόν). Ora, per necessità esiste qualcosa dopo il Primo, cosicché esisterà anche un termine ultimo : ebbene questo è la materia, che non possiede nulla del Bene (τοῦτο δὲ ἡ ὕλη μηδὲν ἔτι ἔχουσα αὐτοῦ). E questa è la necessità del male (ἡ ἀνάγκη τοῦ κακοῦ)¹¹.

Tuttavia, l'unica possibilità per mantenere il male come elemento necessario dell'ordine cosmico è concepirlo come privazione totale :

Ma il male non consiste in una deficienza qualunque, bensì in una deficienza assoluta (ἢ οὐκ ἐν τῇ ὀπωσοῦν ἐλλείψει, ἀλλ' ἐν τῇ παντελεῖ τὸ κακόν). Certo, la cosa che difetta del bene solo in piccola parte non è un male, dal momento che può essere anche perfetta, in relazione alla propria natura. Ma quando tale deficienza è assoluta, come nel caso della materia, allora ciò costituisce il vero male, che non ha porzione alcuna di bene (τοῦτο τὸ ὅπως κακὸν μηδεμίαν ἔχον ἀγαθοῦ μοῖραν)¹².

Il male infatti è, quaggiù, il risultato di una mancanza, di una privazione o di un difetto, è un'afezione della materia sciagurata e di ciò che si rende simile alla materia (κακοῦ γὰρ οὐδενός· τὸ γὰρ κακὸν ἐνταῦθα ἐξ ἐνδείας καὶ στερήσεως καὶ ἐλλείψεως καὶ ὕλης ἀτυχοῦσης πάθος καὶ τοῦ ὕλη ὁμοιωμένου)¹³.

Se il principio del male, la materia primordiale, è privazione assoluta del Bene, il male inteso come privazione parziale di bene, costituisce la ragione ontologica del vizio dell'anima, concepito come «accidente», ma pur sempre – per conseguenza – accidente necessario :

Che dire dunque, se qualcuno sostenesse che il vizio e il male nell'anima non sono una privazione assoluta di bene (μὴ παντελῆ στερῆσιν λέγοι ἀγαθοῦ τὴν κακίαν καὶ τὸ κακὸν τὸ ἐν ψυχῇ), ma solo una parziale privazione di bene (τινα στερῆσιν ἀγαθοῦ)? Ma in tal caso l'anima, avendo una parte del bene ed essendo priva dell'altra parte, si troverà in una disposizione mista e il male non sarà

10. *Enneades*, I, 8, 7 ; trad. cit. I, pp. 217-218.

11. *Ibid.*, I, 8, 7 ; trad. cit. I, p. 218.

12. *Ibid.*, I, 8, 5, 5 ; trad. cit. I, p. 214.

13. *Ibid.*, V, 9, 10 ; trad. cit. II, p. 834.

in lei allo stato puro; così però non abbiamo trovato il male primario e puro. E mentre l'anima possederà il bene nella sua propria sostanza (καὶ τὸ μὲν ἀγαθὸν τῇ ψυχῇ ἔσται ἐν οὐσίᾳ), il male invece sarà per essa come un accidente (συμβεβηκὸς δέ τι τὸ κακόν)¹⁴.

La necessità cosmica, ricondotta al male, è dunque il principio del male morale:

E questa è la caduta dell'anima (πτώμα τῆς ψυχῆς): essere venuta in questo modo nella materia e indebolirsi (ἐλθεῖν εἰς ὕλην καὶ ἀσθενεῖν) [...]. Dunque la materia è causa di debolezza e di vizio per l'anima (ὕλη τοίνυν καὶ ἀσθενείας ψυχῆ αἰτία καὶ κακίας αἰτία)¹⁵.

La prospettiva onto-cosmologica propria della tradizione ellenica, paradigma in cui rientra nondimeno l'enologia plotiniana, portano il pensatore licopolino a una soluzione cosmologicamente dualistica, benché ontologicamente – ed enologicamente – monista: infatti, pur essendo il male privazione di essere, esso rimane una necessità all'interno dell'ordine cosmico, in quanto connesso con l'idea di limite ontologico.

In *Enneadi* II, 9, Plotino contesta agli gnostici di stabilire un principio del male tra gli intellegibili, nonché un pessimismo anti-sensibile, ma la sistemazione da lui proposta, presentando il male come necessità cosmica, e dunque legando il male all'ordine ontologico del cosmo (sebbene come limite), lo oggettivizza come elemento strutturale della realtà immanente, sicché, pur eliminando il dualismo dalla sfera dell'intellegibile, non elimina il dualismo di fondo tra l'intellegibile e il sensibile, giungendo così a un cosmo ontologicamente polarizzato¹⁶.

La posizione di Proclo di fronte al problema del male mette in evidenza alcuni punti divergenti e alcune convergenze rispetto alla sistemazione di Plotino. Nell'opuscolo specificamente dedicato alla questione del male,

14. *Enneades*, I, 8, 12, 1; trad. cit. I, p. 223.

15. *Ibid.*, I, 8, 14, 43; trad. cit. I, p. 226.

16. Agostino d'Ipbona, che pure aveva ripreso da Plotino, ai tempi della conversione, in chiave antimanicheica, la dottrina del male come *privatio boni*, successivamente si discosterà in modo netto dalla prospettiva del filosofo neoplatonico, ravvisandone gli elementi incompatibili con la fede cristiana, a partire dal fatto che la materia, cristianamente concepita come creatura, non può essere buona: *nec ista ergo hyle malum dicenda est, quae non per aliquam speciem sentiri, sed per omnimodam speciei priuationem cogitari uix potest* (Augustinus Hipponensis, *De natura boni*, 18, CSEL 25, ed. J. Zycha, 1891, p. 862, r. 18); *et quia omne bonum a deo, neminem oportet dubitare etiam istam, si qua est, materiem non esse nisi a deo* (*ibid.*, r. 26); per un'analisi della questione cfr. R. Jolivet, *Essai sur les rapports entre la pensée grecque et la pensée chrétienne*, Paris, Vrin, 1955, pp. 112-122.

Proclo si discosta dall'identificazione dell'essenza del male con la materia primordiale :

Ecco dunque che anche la natura del corpo in quanto corpo viene ricondotta a una sola causa : dio. (τοῦτο μὲν οὖν καὶ τὴν τοῦ σώματος ἢ σώμα φύσιν εἰς μίαν αἰτίαν ἄγει, τὸν θεόν). [...] Né il corpo né la materia sono il male, in quanto generati da dio, l'uno come mescolanza, l'altra come illimitatezza¹⁷.

L'ammissione dell'origine divina della materia lascerebbe ipotizzare l'intenzione di dare una risposta alle posizioni dottrinali cristiane e alle eventuali critiche contro una concezione negativa della materia, per cui sarebbe stato abbastanza facile per gli apologeti cristiani associare i neoplatonici ai manichei e agli gnostici.

L'opuscolo di Proclo si sviluppa a partire dal tradizionale tema del male come privazione :

Il male non solo non è voluto [dal Demiurgo] (ἀβούλητον αὐτῷ τὸ κακόν) ma è anche privo di realtà (ἀνυπόστατον), e non perché l'Artefice non l'avrebbe creato (οὐχ ὡς ἐκείνου μὴ ποιῶντος) – ciò non è lecito pensarlo – ma perché creò il mondo in modo che il male non esistesse (ἀλλ' ὡς μηδ' εἶναι ποιῶντος)¹⁸.

Il male è senza forma ed è – in qualche modo – privazione (τὸ δὲ κακὸν ἀνείδειν καὶ οἶον στέρησις)¹⁹.

arrivando però a giustificarlo con il restituirgli una parte nell'ordine provvidenziale :

Se ogni cosa viene dalla provvidenza e nessuna è malvagia, in quanto esiste e deriva dalla provvidenza, che c'è di strano nel fatto che il male trovi posto tra gli enti, in quanto proviene dall'anima, e che la stessa cosa sia male per gli esseri singolari, bene invece per quelli universali ?²⁰

La riconduzione della realtà del male all'ordine provvidenziale fa sì che il male finisca per essere ricondotto al bene superiore, risultando quindi inesistente allo sguardo olimpico degli dèi e dismettendo la sua connotazione esistenzialmente drammatica e filosoficamente aporetica :

Ora, se è giusto ciò che diciamo e se tutto proviene dalla provvidenza (πάντα ἄν ἐκ προνοίας εἶη), allora anche il male trova posto tra gli enti (τὸ κακὸν ἔχει χώραν

17. Proclus, *De malorum subsistentia*, in *Procli Diadochi tria opuscula*, ed. H. Boese, Berlin, De Gruyter, 1960, 35 ; trad. it. in Proclo, *La provvidenza e la libertà dell'uomo*, a cura di L. Montoneri, Bari, Laterza, 1986, p. 175.

18. *Ibid.* 3 ; trad. cit. p. 138.

19. *Ibid.* 51 ; trad. cit. p. 194.

20. *Ibid.* 58 ; trad. cit. p. 202.

ἐν τοῖς οὖσιν). E così si può dire che gli dèi creano anche il male (ὥστε καὶ ποιούσιν οἱ θεοὶ τὸ κακόν) ma in quanto bene (ἀλλ' ὡς ἀγαθόν) e lo conoscono in quanto hanno di tutte le cose una conoscenza unitaria: conoscono infatti nel modo dell'indivisibile le cose divisibili, nel modo del bene i mali (ἀγαθοειδῶς δὲ τῶν κακῶν), nel modo dell'unità la molteplicità²¹.

Questa soluzione accosta la concezione di Proclo a quella di Plotino, che vedeva il male come necessità; pur salvando la materia dall'identificazione con il male, il Diadoco si muove, come Plotino, alla ricerca di una soluzione che salvaguardasse l'ordine eterno del cosmo e la sua coerenza ontologica.

Il male nella Scrittura

La prima attestazione del male nella Bibbia compare in *Genesi 2*, come dualismo gnoseologico tematizzato simbolicamente dall'«albero della conoscenza del bene e del male»²²:

Produxitque Dominus Deus de humo omne lignum pulchrum visu et ad vescendum suave lignum etiam vitae in medio paradisi lignumque scientiae boni et mali (καὶ ἐξανέτειλεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὠραῖον εἰς ὄρασιν καὶ καλὸν εἰς βρώσιν καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῷ παραδείσῳ καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ). (*Gn 2, 9*)

Scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum (καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικί οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε· ἦδει γὰρ ὁ θεὸς ὅτι ἐν ἧ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν). (*Gn 3, 5*; cfr. inoltre 3, 22)

Se l'albero della conoscenza del bene e del male (τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ), connota la dimensione del male in senso gnoseologico, altri passi della Scrittura presentano il male come conseguenza o in connessione con l'azione volontaria di un soggetto personale:

Poi mi prostrai davanti al Signore, come avevo fatto la prima volta, per quaranta giorni e per quaranta notti; non mangiai pane né bevvi acqua, a causa del gran peccato che avevate commesso (περὶ πασῶν τῶν ἁμαρτιῶν ὑμῶν), facendo ciò che

21. *Ibid.* 61; trad. cit. p. 207.

22. Citiamo il testo greco dell'Antico Testamento dalla *Septuaginta*, ed. A. Rahlfs, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt, 1935⁹, rist. 1971; il testo greco del Nuovo Testamento dall'ed. K. Aland, M. Black, C.M. Martini, B.M. Metzger, A. Wikgren, Stuttgart, Württemberg Bible Society, 1968²; il testo latino dell'Antico e del Nuovo Testamento dalla *Vulgata*, ed. R. Weber, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 1969 (1983³).

è male agli occhi del Signore (ὧν ἡμάρτετε ποιῆσαι τὸ πονηρὸν ἐναντίον κυρίου) per provocarlo. (Dt 9, 18)²³

Quoniam iniquitatem meam ego cognosco et peccatum meum contra me est semper/ tibi soli peccavi et malum coram te feci ut iustificeris in sermonibus tuis et vincas cum iudicaris (ὅτι τὴν ἀνομίαν μου ἐγὼ γινώσκω, καὶ ἡ ἁμαρτία μου ἐνώπιόν ἐστίν διὰ παντός. σοὶ μόνῳ ἡμαρτον καὶ τὸ πονηρὸν ἐνώπιόν σου ἐποίησα, ὅπως ἂν δικαιωθῆς ἐν τοῖς λόγοις σου καὶ νικήσῃς ἐν τῷ κρίνεσθαί σε). (Ps 50, 5-6)

Timor Domini odit malum arrogantiam et superbiam et viam pravam et os bilingue detestor (φόβος κυρίου μισεῖ ἀδικίαν, ὕβριν τε καὶ ὑπερηφανίαν καὶ ὁδοὺς πονηρῶν· μεμίσηκα δὲ ἐγὼ διεστραμμένας ὁδοὺς κακῶν). (Prov 8, 13)

Un altro tema di rilievo, che fa comparsa nei *Salmi*, è l'invocazione della protezione/liberazione dal male e la definizione dell'astensione volontaria dal male come custodia della parola di Dio :

Beatus qui intellegit super egenum et pauperem in die mala liberabit eum Dominus (μακάριος ὁ συνίων ἐπὶ πτωχὸν καὶ πένητα· ἐν ἡμέρᾳ πονηρᾶ ῥύσεται αὐτὸν ὁ κύριος). (Ps 40, 2)

Ab omni via mala prohibui pedes meos ut custodiam verba tua (ἐκ πάσης ὁδοῦ πονηρᾶς, ἐκώλυσα τοὺς πόδας μου, ὅπως ἂν φυλάξω τοὺς λόγους σου). (Ps 118, 101)

La stessa configurazione del problema del male si profila nella chiusa del *Pater* (tuttavia nella sola versione mattea):

Et ne inducas nos in temptationem sed libera nos a malo (καὶ μὴ εἰσενέγκῃς ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, ἀλλὰ ῥύσαι ἡμᾶς ἀπὸ τοῦ πονηροῦ). (Mt 6, 13)

La traduzione di questo versetto che meglio appare aderire alla comprensione scritturistica del male risulta essere: «liberaci dalla volontà malvagia», «liberaci da ciò che è prodotto dalla volontà maligna», «liberaci dal maligno». Questa valenza è confermata anche dalla ripresa del tema della 'liberazione dal male' in *2 Tessalonicesi 2*, che si presenta, con la medesima terminologia, in esplicito riferimento alla volontà maligna degli uomini :

Et ut liberemur ab inportunis et malis hominibus non enim omnium est fides, fidelis autem Dominus est qui confirmabit vos et custodiet a malo (καὶ ἵνα ῥυθώμεν ἀπὸ τῶν ἀτόπων καὶ πονηρῶν ἀνθρώπων· οὐ γὰρ πάντων ἡ πίστις. πιστὸς δὲ ἐστὶν ὁ κύριος, ὃς στηρίξει ὑμᾶς καὶ φυλάξει ἀπὸ τοῦ πονηροῦ). (2 Tess 3, 2)

La Scrittura riporta, nel libro di *Ezechiele*, l'ingresso del male nella creazione alla ribellione di Satana-Lucifero, il cherubino che era stato posto

23. Nella *Vulgata* il concetto di male esposto in questo passo viene reso in modo differente rispetto al testo greco della *Septuaginta*; ci atteniamo qui al senso dato dal testo greco.

a custodia della creazione²⁴, caduto a causa dell'orgoglio per la propria bellezza e perfezione:

Perfetto tu eri nella tua condotta, / da quando sei stato creato, / finché fu trovata in te l'iniquità (*perfectus in viis tuis a die conditionis tuae donec inventa est iniquitas in te*; ἐγενήθης ἄμωμος σὺ ἐν ταῖς ἡμέραις σου ἄφ' ἧς ἡμέρας σὺ ἐκτίσθης ἕως εὐρέθη τὰ ἀδικήματα ἐν σοί [...]) Il tuo cuore si era inorgogliuto per la tua bellezza (ὕψωθη ἡ καρδία σου ἐπὶ τῷ κάλλει σου), / la tua saggezza si era corrotta / a causa del tuo splendore (διεφθάρη ἡ ἐπιστήμη σου μετὰ τοῦ κάλλους σου). (Ez 28, 15.17)

Il male originario è l'«iniquità» di Satana, volontario allontanamento da Dio sottendente la frattura tra la sua volontà, divenuta malvagia, e il suo essere stato creato nel bene, frattura che determina conseguentemente la «privazione dell'esistenza» e il ribaltamento della funzione di protezione primordiale del cosmo nel suo opposto:

...sei divenuto portatore di terrore, e privato di esistenza per tutti i secoli (ἀπόλεια ἐγένου / καὶ οὐχ ὑπάρξεις ἔτι εἰς τὸν αἰῶνα). (Ez 28, 19)

La visione scritturistica presenta dunque il male come energia-atto della volontà della creatura intellettuale, atto non determinato da alcun presupposto ontologico o cosmologico, ovvero non soggiacente ad alcuna necessità, bensì prodotto in piena libertà dalla volontà creaturale. Arrivando a trattare dell'operazione del male, s. Paolo ne fissa la cifra nella «misteriosità», segno del vuoto ontologico che per esso si apre nell'ordine provvidenziale: *nam mysterium iam operatur iniquitatis tantum ut qui tenet nunc donec de medio fiat* (τὸ γὰρ μυστήριον ἧδη ἐνεργεῖται τῆς ἀνομίας· μόνον ὁ κατέχων ἄρτι ἕως ἐκ μέσου γένηται) (2 Tess 2, 7). Questo «mistero» è κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ (*ibid.* 2, 9)²⁵.

24. La *Vulgata* definisce infatti Lucifero *cherub protegens* (Ez 28, 14); cfr. anche Giovanni Damasceno, *Expositio fidei*, II, 4, cit. sotto a p. 202.

25. Sebbene anche per la tradizione platonica il male si produca nell'anima, esso resterebbe circoscritto alle anime inferiori (secondo una concezione della degradazione ordinata dell'essere), mentre nel caso del Lucifero biblico siamo di fronte a una creatura perfetta e non implicata nella corporeità; ad es. in Proclo, *De malorum subsistentia*: «Se, dunque, nelle anime divine il male non esiste, come potrebbe esso esistere negli dèi?» (*ibid.* 13; trad. cit. p. 149); «Pertanto il male non esiste negli dèi, né assolutamente né temporalmente» (*ibid.* 13; trad. cit. p. 150). Sebbene per Proclo il male si produca nelle anime per ignoranza e per degradazione ontologica, va poi detto che il filosofo ateniese rifiuta la teoria per cui il male farebbe la sua comparsa in «dèmoni malvagi», dacché questa teoria contrasterebbe con la visione ordinata del cosmo, in cui ogni essere occupa la posizione che è stata stabilita dall'organizzazione demiurgica (cfr. *ibid.* 16; trad. cit. p. 153). È probabile che parlando di «dèmoni malvagi» Proclo si riferisse in particolare alle tesi demonologiche cristiane.

In base alla rassegna testuale qui proposta possiamo constatare che nella Scrittura il male non è mai inteso come conseguenza di una degradazione dell'essere delle creature, né è associato a un'idea di limite (eventualmente identificato con la materia, da cui ne conseguirebbe una concezione dualistica del cosmo), ma, al contrario, esso viene definito dal rapporto tra la volontà creaturale e la volontà divina, con conseguenti ricadute sulla relazione tra la volontà e la natura della creatura. La degradazione ontologica è quindi, secondo la prospettiva biblica, conseguenza del male volontario e non viceversa, come era nella tradizione filosofica ellenica.

L'aggettivo πονηρός, ἄ, ὄν (= sofferente, malvagio) e il relativo aggettivo sostantivato [etim. da πονέω = avere dolore, sofferenza > πόνος = fatica, travaglio > πένομαι = penare, lavorare con fatica], prevalente nella *Septuaginta*, appare dunque, in considerazione del complesso di significati rintracciato, prestarsi meglio ad essere predicato di un soggetto, rispetto all'aggettivo κακός, ἦ, ὄν (e il relativo aggettivo sostantivato), vocabolo prediletto dalla tradizione filosofica, più vicino all'idea di materialità e di oggettività.

Sviluppi patristico-orientali

La tradizione patristica orientale, a partire da Origene, riprese dalla tradizione platonica l'inquadramento me-ontologico del male come privazione di bene²⁶. Tuttavia, se tale prospettiva servì a evitare le secche dualistiche a cui potevano portare le letture gnostiche, i Padri non si accontentarono di leggere la problematica del male all'interno della sola dottrina dell'ordine cosmico, avendo di fronte a sé la prospettiva della Scrittura, che poneva il problema in termini di atti di una volontà malvagia, piuttosto che di a-sostanzialità del male.

La patristica greca costituì dunque il terreno d'incontro tra la meontologia del male elaborata dalla tradizione filosofica ellenica (il male come privazione di essenza) e la lezione biblica, che riporta la radice ultima del male all'azione volontaria.

Questo percorso si trova ben delineato nell'opuscolo di Basilio di Cesarea dedicato all'origine dei mali (*Quod deus non est auctor malorum*), diretto contro i manichei. Muovendo dalla negazione della realtà ontologica del male, da cui si evince l'impossibilità che Dio ne sia l'autore o che sia l'autore del suo principio, il vescovo di Cesarea identifica nella libera volontà delle creature intellettuali la causa del male, facendo riferimento in particolare ai

26. Cfr. Origenes, *De principiis*, I, 3, 8; II, 9, 2; *Commentarii in Evangelium Johannis*, II, 13 (7).

peccati primordiali dell'uomo e del diavolo, che sono rivelati dalla Scrittura. È possibile rintracciare questo schema nella successione di passi qui riportata :

Non pensare che Dio sia responsabile dell'esistenza del male e non immaginare che il male abbia un'ipostasi propria (ιδίαν ὑπόστασιν τοῦ κακοῦ εἶναι). In effetti la malvagità (ἡ πονηρία) non è un essere sussistente come un qualsiasi essere vivente e non possiamo averlo sotto gli occhi come un'essenza enipostatizzata (οὔτε οὐσίαν αὐτῆς ἐνυπόστατον παραστήσαι ἔχομεν). Il male è in effetti privazione di bene (στέρησις γὰρ ἀγαθοῦ ἐστὶ τὸ κακόν). [...] Neanche il male è provvisto di esistenza propria, ma arriva per alterazioni dell'anima (οὕτω καὶ τὸ κακὸν οὐκ ἐν ἰδίᾳ ὑπάρξει ἐστὶν, ἀλλὰ τοῖς τῆς ψυχῆς πηρώμασιν ἐπιγίνεται).²⁷

Dio ha creato il corpo, non la malattia. Egli ha anche creato l'anima, ma non il peccato (ἀμαρτίαν). L'anima diviene malvagia (ἐκακώθη δὲ ἡ ψυχὴ), volgendosi contro natura (κατὰ φύσιν). Quale era per essa il bene essenziale (τὸ προηγούμενον ἀγαθόν)? Rimanere vicina a Lui e in unione attraverso l'amore (διὰ τῆς ἀγάπης συνάφεια). Decaduta da questo bene, ella viene colta da diversi e svariati mali (ἦς ἐκπεσοῦσα, τοῖς ποικίλοις καὶ πολυτρόποις ἀρρωστήμασιν ἐκακώθη). Ma perché, in definitiva, essa è capace del male (δεκτικὴ τοῦ κακοῦ)? A causa dell'impulso del libero arbitrio (διὰ τὴν αὐτεξούσιον ὁρμήν), che è caratteristica distintiva della natura razionale. Infatti essa è sciolta da ogni necessità e ha ricevuto per creazione una vita in grado di autodeterminarsi, essendo stata creata secondo l'immagine di Dio.²⁸

“Il salario del peccato è la morte”²⁹. Nella misura in cui si è allontanato dalla vita, l'uomo si è avvicinato alla morte. Dio è infatti la vita, l'assenza di vita è morte. Per conseguenza Adamo si è costruito da se stesso la morte, allontanandosi da Dio (διὰ τῆς ἀναχωρήσεως τοῦ Θεοῦ). [...] Così non Dio ha creato la morte (οὐχὶ Θεὸς ἔκτισε θάνατον), ma siamo noi a tirarcela sopra a causa della volontà malvagia (ἐκ πονηρᾶς γνώμης)³⁰

Gabriele è un angelo ed è rimasto continuamente con Dio. Satana è un angelo ed è decaduto completamente dal suo ordine. La scelta ha conservato il primo in alto (κακεῖνον ἢ προαίρεσις διεφύλαξεν ἐν τοῖς ἄνω), il libero arbitrio della volontà ha fatto cadere il secondo (καὶ τοῦτον κατέβριψε τῆς γνώμης τὸ αὐτεξούσιον). L'uno poteva ribellarsi e l'altro non cadere. Ma l'inevitabilità dell'amore di Dio ha salvato il primo, mentre l'essersi allontanato da Dio ha decretato la cacciata dell'altro. E proprio questo è il male: l'estraniarsi da Dio (τοῦτό ἐστὶ τὸ κακόν, ἡ τοῦ Θεοῦ ἀλλοτριώσις).³¹

Le differenze paradigmatiche relative alla concezione del male tra la speculazione patristica e la tradizione filosofica ellenica risultano con evidenza

27. Basilius Caesarensis, *Quod deus non est auctor malorum*, 5; PG 31, 341; trad. fr. di M.-C. Rosset in *Dieu et le mal*, Paris, Migne, 1997, «Le Pères dans la Foi» 69, p. 51; trad. it. nostra.

28. *Ibid.*, 6; PG 31, 344; trad. fr. pp. 52-53; trad. it. nostra.

29. *Rm* 6, 25.

30. Basilius Caesarensis, *Quod deus...*, 7; PG 31, 344; trad. fr. p. 54; trad. it. nostra.

31. *Ibid.*, 8; PG 31, 345-348; trad. fr. p. 56; trad. it. nostra.

ancora maggiore nello ps.-Dionigi Areopagita, autore di cui è stata ampiamente documentata la familiarità con la filosofia neoplatonica, e, in particolare, con l'insegnamento procliano. Dionigi dedica al male una consistente sezione del *De divinis nominibus* (IV, 18-35), costruita, dal punto di vista testuale, sul modello del *De malorum subsistentia* di Proclo. Tuttavia, rispetto al suo modello neoplatonico, Dionigi si discosta tanto nell'impostazione quanto nelle conclusioni. Innanzitutto Dionigi muove dal problema del moto anagogico verso il Bene, notando come i demòni rifiutino questo naturale movimento, scegliendo volontariamente il movimento opposto: da qui parte l'indagine sulla natura del male. Venendo al problema della materia, Dionigi non si ritrae dal polemizzare contro la concezione plotiniana che la identificava come principio e causa del male:

Ma non è vero neanche quello che assai spesso si dice. "Il male" affermano "è nella materia in quanto materia" (ἐν ὕλῃ τὸ κακόν, ὡς φασι, καθ' ὃ ὕλῃ)³². Infatti essa partecipa dell'ordine, della bellezza e della forma (καὶ γὰρ καὶ αὕτη κόσμου καὶ κάλλους καὶ εἶδους ἔχει μετουσίαν).³³

Questo passo lascia trasparire come Dionigi si muova con massima libertà dottrinale rispetto all'opuscolo di Proclo, al quale egli evidentemente trovava utile riferirsi in quanto modello sistematico di argomenti relativi alla questione del male, piuttosto che come autorità di pensiero: se infatti Dionigi avesse cercato in Proclo una dottrina del male da riportare nei suoi scritti, avrebbe evitato la polemica antiplotiniana, dal momento che Proclo stesso aveva negato l'identificazione della materia con il principio del male (cfr. *De mal. subst.* 30-32)³⁴.

32. Cfr. Plotinus, *Enneades*, I, 8, 3ss.

33. Pseudo-Dionysius Areopagita, *De divinis nominibus*, IV, 28, ed. B.R. Suchla, Berlin, De Gruyter, 1990, p. 174, r. 4ss.; trad. it. di P. Scazzoso, Milano, Rusconi, 1981, p. 328.

34. Il debito e la divergenza paradigmatica della trattazione ps.-dionisiana sul male rispetto al suo modello procliano è stata riscontrata e investigata da Carlos Steel nel contributo *Proclus et Denys: De l'existence du mal*, in *Denys l'Aréopagite et sa postérité en Orient et en Occident. Actes du Colloque International*. Paris, 21-24 septembre 1994, ed. Y. de Andia, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 1997 (Série Antiquité 151), pp. 89-116. Un confronto tra la concezione del male in Dionigi e in Proclo, con riferimento però alla *Teologia platonica*, è stata proposta in C. Térézis, *Aspects de la notion de «mal» chez Proclus et chez Denys l'Aréopagite. Une rencontre*, «Byzantion», 70 (2000), pp. 491-506: anche in questo studio l'analisi comparativa delle posizioni dei due autori ha messo in rilievo la divergenza paradigmatica tra i rispettivi risultati; ne riportiamo qui le conclusioni: «Ils font prévaloir l'élément de la hiérarchisation dans la participation ou la possession du Bien. Sur ce point, ils présentent une opposition entre la possibilité et l'impossibilité d'assimilation ou d'appropriation d'une réalité. Chez Proclus, cette opposition a une valeur plutôt ontologique, tandis que chez Denys, elle est

Dal punto di vista terminologico Dionigi usa con prevalenza κακός, termine della tradizione testuale filosofica, mentre πονηρός compare solo in alcuni passi delle sue opere, tutti riferibili a citazioni più o meno letterali dalla Scrittura³⁵.

Dionigi riserva una nota polemica anche contro la concezione della provvidenza come necessità, concezione nella quale si possono scorgere delle analogie con *Enneadi* III, 2, 9, capitolo connotato da un netto pessimismo antropologico :

Perciò noi non acetteremo l'assurdo ragionamento dei più, i quali dicono che la provvidenza dovrebbe condurci alla virtù, anche contro il nostro volere (διὸ καὶ τὸν εἰκαίον τῶν πολλῶν οὐκ ἀποδεξόμεθα λόγον, οἱ χρήναί φασι τὴν πρόνοιαν καὶ ἄκοντας ἡμᾶς ἐπὶ τὴν ἀρετὴν ἄγειν, τὸ γὰρ φθεῖραι φύσιν οὐκ ἔστι προνοίας).³⁶

Questi rilievi pongono Dionigi fuori dall'emanatismo neoplatonico, secondo cui l'ordine processionale degli enti fa apparire anche il male come una parte necessaria dell'ordine cosmico. Dionigi insiste sul tema dell'a-sostanzialità del male al fine di collocarlo – distinto dalla sfera ontologica della necessità provvidenziale – nella sfera delle energie ipostatiche della volontà, capaci tuttavia di “produrre” la deriva me-ontologica delle creature che operano nella libera scelta. Il riferimento alla natura angelica decaduta, come paradigma del male volontario, conferma come nel ragionamento di Dionigi la prospettiva telemologica biblico-patristica costituisca un sottofondo ineliminabile :

Dunque il male, non essendo un essere neppure esiste negli esseri (οὐκ ἄρα ὄν τὸ κακόν, οὐδὲ ἐν τοῖς οὖσι τὸ κακόν). Infatti, non esiste in nessuna parte il male come male (οὐδαμοῦ γὰρ τὸ κακόν, ἢ κακόν), e il fatto che il male esista deriva non dalla potenza (κατὰ δύναμιν) ma dalla debolezza (δι' ἀσθένειαν). Anche per i demoni (δαίμοσιν), quello che sono deriva dal bene ed è bene : ma il male, invece, deriva loro dalla perdita del loro proprio bene, e il fatto di aver mutato il loro stato e la loro condizione è un indebolimento della perfezione che si addice

dotée d'un sens plutôt moral. Chez le philosophe néoplatonicien, elle est une conséquence de sa théorie de la dégradation graduelle de l'existant. Les possibilités que le mal surgisse et prédomine en tant qu'expression de l'éloignement du monde métaphysique augmentent au fur et à mesure de l'évolution des développements. Le théologien chrétien s'intéresse éminemment à la question du choix personnel : chaque être humain devient bon ou mauvais selon le degré d'acceptation ou non des archétypes divins» (*ibid.*, p. 505).

35. *De divinis nominibus* 21, ed. B.M. Suchla, p. 168, 18 : cfr. *Mt* 7, 18 ; *Epistula* 8, 1, ed. G. Heil-A.M. Ritter, Berlin, De Gruyter, 1991, p. 175, 3 : cfr. *Mt* 5, 45 ; *Epistula* 8, 4 ; ed. cit. p. 185, 10 : cfr. *Mt* 18, 32-34.

36. *De divinis nominibus*, IV, 33 ; ed. cit., p. 178, 11 ; trad. cit. p. 332.

alla loro natura angelica (καὶ τὴν ἕξιν ἀσθένεια τῆς προσηκούσης αὐτοῖς ἀγγελοπρεποῦς τελειότητος).³⁷

Il richiamo finale alla Scrittura e al ruolo della volontà consolida la prospettiva focalizzata sulla potenza sinergica della volontà, capace di concorrere alla creazione del destino ontologico della creatura:

La Sacra Scrittura accusa di peccare consapevolmente quelli che non hanno la forza di conoscere il bene, che non può star nascosto, e di praticarlo (ἐν γνώσει δὲ ἁμαρτάνοντας καλεῖ τὰ λόγια τοῦς περὶ τὴν ἄληστον τοῦ ἀγαθοῦ γνώσιν ἢ τὴν ποιήσιν ἐξασθενοῦντας); coloro che conoscono la «volontà divina» (τοῦς εἰδότας «τὸ θέλημα»)³⁸, ma non la compiono (μὴ ποιοῦντας); coloro che l'hanno sì appreso (τοῦς ἀκηκοότας), ma che sono deboli (ἀσθενοῦντας) nei riguardi della fede e dell'operazione del bene (περὶ τὴν πίστιν ἢ τὴν ἐνέργειαν τοῦ ἀγαθοῦ), e quelli che non hanno la volontà di «capire per fare bene» (ἀβούλητόν τισι τὸ «συνιέναι τοῦ ἀγαθοῦ»³⁹) a causa della depravazione o della debolezza della volontà stessa (κατὰ τὴν παρατροπὴν ἢ τὴν ἀσθένειαν τῆς βουλήσεως). Insomma, il male (κακόν), come spesso abbiamo detto, è debolezza (ἀσθένεια) e impotenza (ἀδυναμία) e privazione (ἐλλειψίς) o di scienza (τῆς γνώσεως) o di conoscenza che non può rimanere nascosta (τῆς ἀλήστου γνώσεως) o di fede (τῆς πίστεως) o di desiderio (τῆς ἐφέσεως) o di forza esecutiva del bene (τῆς ἐνεργείας τοῦ ἀγαθοῦ)⁴⁰.

L'approfondimento dell'indagine sul ruolo della volontà doveva essere innestata nella teologia dei secoli V-VII dalle dispute intorno alle nature – e, conseguentemente, alle volontà e alle energie – di Cristo, che videro il loro asse dottrinale nel Concilio di Calcedonia (451). L'autore più importante della teologia post-calcedoniana fu Massimo il Confessore (580-655), che sviluppò i portati della cristologia conciliare elaborando la dottrina teo-antropologica che andrà a costituire il fondamento della teologia bizantina successiva e getterà le basi teoriche dell'esicasm⁴¹. Massimo focalizzò la sua riflessione sul ruolo della volontà nel contesto dello schema caduta-redenzione, letto alla luce di quello che la Patristica orientale ha visto essere lo scopo della creazione dell'uomo,

37. *De divinis nominibus*, IV, 34, ed. cit., p. 178, 11; trad. cit. p. 333.

38. Cfr. *Mt* 6, 10; 7, 21; 26, 42; *Lc* 12, 47.

39. Cfr. *Ps* 35, 4.

40. *De divinis nominibus*, IV, 35; ed. cit., p. 179, 5-13; trad. cit. pp. 333-334.

41. Sull'importanza di Massimo per la spiritualità e le successive sistemazioni teologiche bizantine riportiamo il giudizio di John Meyendorff: «Gli elementi essenziali della cristologia di Massimo fornirono la struttura permanente, terminologica e filosofica, al pensiero e alla spiritualità bizantina. Essi furono assunti insieme con la dottrina trinitaria dei grandi Padri cappadoci nella *Esatta esposizione della fede ortodossa* di Giovanni Damasceno (prima metà del secolo VIII) che servì come testo tipico di dottrina a Bisanzio» (*La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Genova, Marietti, 1984, p. 51).

ovvero la sua deificazione, ponendo l'accento sulla piena e volontaria responsabilità personale nella caduta nel male e nella sinergia nel riscatto :

Il primo uomo, poiché non volle (μὴ βουληθεὶς) essere nutrito di quel pane [disceso dal cielo], logicamente perse la vita divina, e si attaccò a un'altra vita, generatrice di morte [...] e consegnò tutta la natura (τὴν ἅπασαν φύσιν) in pasto alla morte⁴². Ma colui che [...] abbandona il proprio principio e si muove irrazionalmente verso il non essere, logicamente si dice che cade dall'alto, [...] egli ha scelto di propria volontà (ἑκουσίῳ), invece del meglio e dell'essere, il peggio e il non-essere.⁴³

In questi passi vediamo definirsi il problema della relazione tra natura e volontà, e, al suo cuore, il tema delle conseguenze ontologiche delle scelte della volontà sulla natura, tema in cui possiamo riconoscere uno dei caposaldi della riflessione antropologica di Massimo⁴⁴. L'antropologia di Massimo arriva a precisare come l'adesione al male, in quanto moto meontologico di allontanamento da Dio, produca nell'anima le passioni, le quali possono essere considerate come una declinazione, virtualmente infinita, del male volontario primordiale, che si ripercuote sulla vita umana, sia nell'anima sia nel corpo, impedendo da una parte la realizzazione della potenzialità ontologica della natura umana e, dall'altra, la potenzialità della persona, cioè la deificazione. La percezione della realtà del male come passione che sorge dalla natura volontariamente decaduta giustifica il passaggio concettuale dalla meontologia del male alla prassi ascetica.

La considerazione del rapporto sinergico tra natura e volontà sfocia così nell'analisi della relazione tra natura, volontà personale e passioni. Riprendendo una posizione comune ai Padri orientali, Massimo chiarisce che l'uomo conosce due generi di passioni, quelle naturali, ossia energie della natura umana, e quelle contro natura, moti innaturali dell'animo umano, sorti in conseguenza della caduta di Adamo⁴⁵ :

Il male (κακόν) non era, né è, né sarà sussistente secondo una natura propria (κατ' οἰκείαν φύσιν ὑφ' ἑστώζ).⁴⁶

42. Maximus Confessor, *Ambigua ad Iohannem*, 10, PG 91, 1157A ; trad. it. Massimo il Confessore, *Ambigua. Problemi teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, a cura di C. Moreschini, Milano, Bompiani, 2003, p. 298.

43. *Ibid.*, 7, 1084D-1085A ; trad. cit. p. 227.

44. Sull'antropologia di Massimo vanno innanzitutto prese in considerazione le monografie classiche L. Thunberg, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago, Open Court, 1995 ; H.U. von Balthasar, *Kosmische Liturgie. Maximus des Bekenner, Einsiedeln*, Johannes Verlag, 1988. Sul ruolo specifico della volontà in Massimo cfr. L. Manca, *Il primato della volontà in Agostino e Massimo il Confessore*, Roma, Armando, 2002.

45. Cfr. L. Thunberg, *Microcosm and Mediator* cit., p. 154 ss.

46. Maximus Confessor, *Quaestiones ad Thalassium*, Introductio, ed. C. Laga – C. Steel, Turnhout, Brepols, 1980, I, p. 29, r. 209 ; trad. it. nostra.

Queste passioni [voluttà, accidia, concupiscenza, paura...] non sono originariamente costitutive della natura degli uomini...⁴⁷

Il fulcro dell'indagine sulla volontà viene raggiunto da Massimo con la distinzione tra la volontà naturale (θέλημα) e la volontà personale (γνώμη, talvolta tradotto con «volontà gnomica»), e con l'individuazione in quest'ultima della facoltà di orientare liberamente il rapporto tra la natura e la sua energia, in quanto energia ipostatica, che deriva sì la sua potenza dalla natura, ma non è limitata nella sua operazione a rimanere confinata nell'alveo delle energie di questa, né a rimanere soggetta alla sua necessità ontologica⁴⁸. La γνώμη è la facoltà in cui si esprime la libera attività dell'ipostasi-persona, la quale può partecipare sinergicamente, in modo del tutto libero da vincoli ontologici, all'azione sovraessenziale della grazia finalizzata alla sua deificazione supernaturale⁴⁹.

L'approfondimento di Massimo arriva dunque a chiarire come la volontà possa orientare le energie della natura contro la natura stessa, superando l'impasse concettuale che una riflessione meramente ontologica non era in grado di risolvere e disegnando una teoria delle passioni che muove dal

47. *Ibid.*, p. 47, r. 5.

48. «Massimo interviene per fare chiarezza sulla confusione creata dai monoteliti tra la nozione di volontà, in quanto potenza della natura (θέλημα) e la volizione, cioè l'atto del volere (θέλησις); e ancora tra l'oggetto interno del volere (θέληθέν) e l'oggetto esterno del volere (θέλητόν)» (L. Manca, *Il primato della volontà* cit., p. 175); «Nell'*Opusculum* 1, che rappresenta lo stadio più maturo della riflessione di Massimo, la volontà naturale (θέλημα o θέλησις) è considerata come la sorgente, il punto di avvio, di altri passaggi e aspetti della volontà, come il desiderio (βουλή), la decisione (προαίρεσις), la modalità di scelta (γνώμη), libero arbitrio (ἐξουσία), opinione (δόξα) e prudenza (φρόνησις)» (L. Manca, *Il primato della volontà* cit., p. 179).

49. Il riconoscimento della γνώμη come volontà della persona e non della natura è un portato dell'eredità patristica precedente a Massimo, nella quale si rende evidente il ruolo del paradigma teologico cristiano, esprimendosi così l'originalità concettuale di un pensiero volto a misurarsi con problemi teoretici ignoti all'antichità: «Si intravede in Gregorio [di Nissa] la definizione di γνώμη come disposizione volontaria che inerisce la persona. Questo aspetto sarà particolarmente approfondito da Massimo. [...] Massimo, sin dai primi scritti, attribuisce al termine γνώμη il significato di disposizione della volontà che dipende da noi, distinta da ciò che è secondo natura» (L. Manca, *Il primato della volontà* cit., p. 161). «La γνώμη si configura, dunque, come una disposizione della volontà che inerisce non alla natura ma alla persona» (*ibid.*, p. 182). Il termine γνώμη, nel greco degli autori precristiani, non sembra aver avuto una valenza semantica riconducibile alla volontà, cominciando a esprimere il significato di 'intenzione', 'disposizione volontaria' solo con autori cristiani, dal III al IV secolo (cfr. *ibid.* p. 160, n. 122). Philipp G. Renczes illustra il senso di questo termine (in Massimo) come «faculté selon laquelle la personne dispose sa volonté en vue de son bien final, naturel et surnaturel» (P.G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme: Recherches sur l'anthropologie théologique de saint Masime le Confesseur*, Paris, Cerf, 2003, p. 281).

riconoscimento del rapporto diretto tra la libera scelta e l'insinuarsi nella natura umana della condizione di soggezione alle passioni (τὸ παθητόν), ciò che comporta la nascita, intorno alla natura e alla volontà stessa, di un conflitto tra energie naturali ed energie contro natura, in cui il ruolo centrale è giocato dalla volontà gnomica :

Poiché il peccato (ἄμαρτία) arrivò a causa della trasgressione (παράβασις), attraverso il peccato si sovraggiunse per nascita alla natura degli uomini l'essere soggetti alle passioni (τὸ παθητόν), e rimanendo la prima trasgressione, attraverso il peccato, sempre commista, per nascita, all'essere soggetti alle passioni, non vi era più speranza di libertà, essendo legata indissolubilmente dal vincolo malvagio (δεσμῶ πονηρῶ) stabilito dalla volontà personale della natura (κατὰ γνώμην τῆς φύσεως). Quanto più infatti la natura si sforzava di ricongiungersi a ciò che le era proprio per nascita, tanto più si implicò nella legge del peccato (τῷ νόμῳ ἄμαρτίας), avendo come operatrice la trasgressione per causa della soggezione alle passioni. Trovando nella soggezione alle passioni propria di questa condizione della natura un incremento del peccato, ha sofferto, a cagione del peccato generale che è nella soggezione alle passioni, le operazioni di tutte le potenze, principati e potestà avverse, che si sono celate, attraverso le passioni innaturali, in quelle naturali. Attraverso queste ogni potenza malvagia agisce (πᾶσα πονηρὰ δύναμις ἐνήργει), data la soggezione della natura alle passioni, introducendo nella volontà gnomica (τὴν γνώμην... ἐλαύνουσα) la seduzione (τὴν φθοράν) delle passioni che sono contro natura mediante quelle che sono naturali.⁵⁰

Trovandosi la natura umana decaduta nella condizione di soggezione alle passioni, le sue energie sono anch'esse soggette a questa condizione, sicché, mescolandosi alle passioni innaturali, che sono energie del male, ovvero energie me-ontologiche e dunque anti-energie, vengono distolte dal loro concorso alla realizzazione della potenzialità (δύναμις) della natura⁵¹; la volontà gnomica si inserisce in questo contesto quale energia ipostatica, portatrice della libertà e della capacità di discernimento, deputata alla discriminazione tra le passioni innaturali e quelle naturali, capace di immettere o espellere ogni elemento estraneo al movimento ontologico triadico che porta la δύναμις dell' οὐσία- φύσις umana a esprimersi nella propria ἐνέργεια⁵².

50. *Quaestiones ad Thalassium*, XXI, ed. cit. pp. 127-8, r. 19-35.

51. Sul rapporto tra οὐσία, δύναμις ed ἐνέργεια nell'economia ontologica che si dipana sullo sfondo dell'antropologia di Massimo il Confessore cfr. P.G. Renczes, *Agir de Dieu et liberté de l'homme* op. cit. p. 169.

52. «Massimo non si stancò di insistere sul fatto che la natura rimase intatta malgrado il peccato, e oppose chiaramente φύσις e γνώμη. La diretta conseguenza del peccato fu una sorta di contaminazione della volontà naturale, che fino ad allora non poteva che volere il bene; la contaminazione venne attraverso la γνώμη. L'uomo acquistò in questo modo una volontà gnomica, che sceglie, esita, ignora il vero bene, fa soffrire [...] La γνώμη, come abbiamo visto, è intrinsecamente legata all'ipostasi, o persona umana. Il peccato è sempre un'azione personale che non corrompe la natura come tale. Questo

Nella radice di γνώμη è riconoscibile infine l'elemento gnoseologico-giudiziale, in virtù del quale l'orientamento della volontà è ciò che rende possibile il «discernimento degli spiriti» :

Gli spiriti immondi sono soliti sedurre gli uomini, suggerendo loro in modo ingannevole le passioni che sono contro natura sotto la parvenza delle passioni naturali. [...] La carne era infatti soggetta alle passioni secondo natura (κατὰ φύσιν), come l'uomo, a causa della mortalità, ma non era soggetto alle passioni (οὐκ ἐμπαθής) secondo la volontà personale (κατὰ γνώμην), in quanto era privo del peccato.⁵³

Con Massimo la teologia orientale guadagna la sua più matura consapevolezza circa il rapporto tra natura e volontà, e conseguentemente tra essere e persona ; in questa maturazione hanno giocato un ruolo decisivo le problematiche teoriche implicate nelle discussioni cristologiche, che contribuiscono indubbiamente a gettare una luce nuova sull'antropologia e guadagnarono all'approfondimento bizantino della visione cristiana e cristocentrica una definitiva consapevolezza sul ruolo economico dell'uomo – natura, persona e volontà – nella creazione⁵⁴.

Con la distinzione tra φύσις e γνώμη la concezione biblico-patristica del male trova in Massimo una definitiva giustificazione e indipendenza teorica nei riguardi della problematica ontologica: l'azione malvagia è definitivamente compresa come energia ipostatica, derivante dall'orientamento della volontà gnomica e non dall'energia dell'οὐσία - φύσις ; essa è dunque un'energia inessenziale, che non ha effetto sulla natura in sé, bensì sulla relazione tra natura e ipostasi, nonché sulle energie ipostatiche nel loro rapporto con la grazia superessenziale che guida l'ipostasi alla deificazione iperfisica :

Di null'altro consta il male (καθέστηκε τὸ κακόν), se non del solo dissidio della nostra volontà naturale, orientata dalla volontà personale (τοῦ κατὰ γνώμην ἡμετέρου θελήματος), nei riguardi della volontà divina (ἐν τῇ πρὸς τὸ θεῖον θέλημα διαφορᾷ).⁵⁵

spiega come il Verbo abbia potuto assumere una natura pienamente umana, *eccetto il peccato*. Il peccato rimane a livello della γνώμη, della scelta personale» (J. Meyendorff, *Christ in Eastern Christian Thought*, Washington D.C., Corpus Books, 1969 ; trad. it. *Cristologia ortodossa*, Roma, A.V.E., 1974, p. 175).

53. *Quaestiones ad Thalassium*, XXI, Scholia, 6-7, ed. cit. pp. 133-135, r. 26-29.6-8.

54. «La scelta che condusse Adamo al peccato fu fatta a livello della libertà individuale, e non della natura. Il concetto di γνώμη [...] è la nozione fondamentale per capire l'antropologia e la cristologia di Massimo. Esso mette in rilievo l'importanza dell'esistenza ipostatica, a livello della quale la γνώμη è situata. [...] "L'elemento gnomico individualizza la persona (προσώπον γὰρ ἀφοριστικὸν ὑπάρχει τὸ γνωμικόν)" [Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 53C]» (J. Meyendorff, *Cristologia ortodossa* cit., p. 173).

55. Maximus Confessor, *Opuscula theologica et polemica*, PG 91, 56B.

Il superamento dell'approccio cosmo-ontologico al problema del male attraverso il paradigma telemologico biblico si rende ulteriormente evidente nella sistemazione di Giovanni Damasceno (650-749). Nel *De fide orthodoxa* (*Expositio fidei*), il male viene inquadrato dal Padre siriano come privazione di bene, tuttavia questa precisazione non intende tanto inserirsi in un'astratta riflessione ontologica, quanto chiarire come l'origine del male risalga alla ribellione primordiale del diavolo:

Fra queste potenze angeliche il capo dell'ordine che attornia la terra, il quale era stato incaricato da Dio della custodia della terra [...] per libera scelta si volse da ciò che è secondo natura a ciò che è contrario alla natura (ἀυτεξουσίω προαιρέσει ἐτράπη ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν), e si sollevò per orgoglio contro Dio che lo aveva fatto, volendo ribellarsi a lui (ἀντάραι αὐτῷ βουληθείς): e per primo allontanatosi dal bene fu nel male (καὶ πρῶτος ἀπιστὰς τοῦ ἀγαθοῦ ἐν τῷ κακῷ ἐγένετο). Giacché il male (κακία) non è altro che una privazione di bene (ἀναχώρησις τοῦ ἀγαθοῦ), come anche la tenebra è privazione della luce⁵⁶: infatti il bene è luce spirituale, e similmente il male è tenebra spirituale (καὶ τὸ κακὸν σκότος ἐστὶ νοητόν).⁵⁷

Nell'intento del Damasceno traspare la preoccupazione di evitare una lettura dualistica del problema del male:

Che non vi sono due principi (δύο ἀρχαί), uno buono l'altro malvagio (μία ἀγαθὴ καὶ μία πονηρά) lo comprenderemo da questo: il bene e il male sono opposti l'uno contro l'altro, distruttori dell'altro e neanche sussistenti né l'uno nell'altro né l'uno insieme all'altro (ἐναντία γὰρ ἀλλήλοις τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ πονηρὸν καὶ ἀλλήλων φθαρτικὰ καὶ ἐν ἀλλήλοις ἢ σὺν ἀλλήλοις οὐχ ὑφιστάμενα). [...] Perciò vi è un solo principio, libero da ogni male (μία τοίνυν ἀρχὴ ἀγαθὴ πάσης κακίας ἀπηλλαγμένη).⁵⁸
Egli fa buone tutte le cose che fa (ποιεῖ τοιγαροῦν ὁ θεὸς ἀγαθὰ ἅπαντα, ἃ ποιεῖ): e ciascuno diventa sia buono sia cattivo per sua propria scelta (ἕκαστος δὲ ἐξ οἰκείας προαιρέσεως καλὸς τε καὶ κακὸς γίνεται).⁵⁹

L'indagine sul fenomeno del male e sulla sua origine conduce poi il Damasceno a esplorare il ruolo della volontà, delineando una spiegazione in cui si tiene conto tanto dell'accezione biblica di male come moto di allontanamento volontario dal Bene, ovvero di ribellione contro Dio, quanto

56. Questa definizione ricompare, identica, in *Expositio fidei* II, 30, trad. cit. p. 155.

57. Joannes Damascenus, *Expositio fidei*, II, 4, in *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, ed. B. Kotter, Berlin, De Gruyter, 1973, Patristische Texte und Studien 12, s. 18, r. 2-11; trad. it. *La fede ortodossa*, a cura di V. Fazzo, Roma, Città Nuova, 1998, Collana di Testi patristici 142, p. 95.

58. *Expositio fidei*, IV, 20; ed. cit. 93, 1ss.; trad. cit. pp. 300-301.

59. *Expositio fidei*, IV, 21; ed. cit. 94, 10; trad. cit. p. 303.

dell'accezione cosmologica in cui il male è considerato alla luce della nozione di ordine, quale male apparente o limite necessario, accostandosi dunque a una prospettiva già nota alla filosofia ellenica :

...tutte queste cose [le punizioni divine] bisogna comprenderle non come se Dio le operasse ma come di Dio che le permette, poiché il bene è libero e non costretto. La divina Scrittura ha l'abitudine di indicare il permesso di Dio come sua energia e creazione ; ma in realtà anche quando dice che Dio fa i mali e non esserci "in città una sciagura che Dio non abbia fatto"⁶⁰, tuttavia non indica Dio come causa dei mali, dato che il vocabolo "male" è a doppio senso e significa due cose (ἐπειδὴ δισέμφατον τὸ τῆς κακίας ὄνομα, δύο σημαίνον). Infatti esso indica il male per la natura (τῆ φύσει κακόν), che è contro alla virtù e alla volontà di Dio, ma talvolta indica anche ciò che è male e penoso per la nostra percezione, cioè le calamità e gli affanni. Queste, essendo dolorose, sono mali in apparenza ma in verità sono beni (δοκεῖν κακαί εἰσιν ἀλγεινάι τυγχάνουσαι, τῆ δὲ ἀληθεία ἀγαθαί), poiché sono procuratrici di conversione e di salvezza per coloro che intendono : e appunto queste la Scrittura dice che avvengono per causa di Dio. Ma bisogna sapere che noi siamo causa anche di queste (τούτων ἡμεῖς ἐσμεν αἴτιοι). Infatti i mali involontari sono figli di quelli volontari (τῶν γὰρ ἐκουσίων κακῶν τὰ ἀκούσιά εἰσιν ἔκγονα).⁶¹

In quanto all'origine del male, il Damasceno vi fa riferimento come energia volontaria spontaneamente generata in sé dalla creatura che si allontana da Dio :

Ma se è questo – dicono – da dove viene il male (πόθεν τὸ κακόν)? Giacché non è possibile che il male abbia nascita dal bene. E noi diciamo che il male non è nient'altro che privazione del bene (ὅτι τὸ κακὸν οὐδὲν ἕτερόν ἐστιν εἰ μὴ τοῦ ἀγαθοῦ στέρησις), e deviazione da ciò che è secondo natura verso ciò che è contro natura (ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν παρατροπή) : infatti nulla è cattivo per natura (οὐδὲν γὰρ κακὸν κατὰ φύσιν). Tutte le cose che Dio ha fatto sono 'molto buone'⁶², conformemente a come nacquero ; perciò se rimangono così come sono state create allora sono molto buone ; e invece se volontariamente (ἐκουσίως) escono fuori da ciò che è secondo natura e vanno verso ciò che è contro natura allora stanno nel male. In realtà, secondo natura tutte le cose sono serve e obbedienti al Creatore. E quando qualcuna delle creature si rivolta volontariamente (ἐκουσίως) e diventa disobbediente a Colui che l'ha creata allora stabilisce in se stessa il male (ἐν ἑαυτῷ συνεστήσατο τὴν κακίαν). Infatti il male non è essenza, né una proprietà di una qualità dell'essenza (κακία γὰρ οὐκ οὐσία τίς ἐστιν οὐδὲ οὐσίας ἰδίωμα), ma un accidente (συμβεβηκός), e cioè una volontaria deviazione da ciò che è secondo natura verso ciò che è contro natura (ἐκ τοῦ κατὰ φύσιν εἰς τὸ παρὰ φύσιν ἐκουσίου παρατροπή) – e questo è appunto il peccato (ἁμαρτία).

60. *Am* 3, 6.

61. *Expositio fidei*, IV, 19 ; ed. cit. 91, r. 137 ; trad. cit. p. 299, con alcune modifiche nostre.

62. *Gn* 1, 31.

Da dove il peccato? Esso è un'invenzione della libera decisione del diavolo (τῆς αὐτεξουσίου γνώμης τοῦ διαβόλου εὐρημα). E per questo il diavolo è cattivo? In base a come nacque non era cattivo ma buono: fu infatti creato dal Creatore come un angelo lucente e splendentissimo, e libero perché dotato di ragione (αὐτεξουσίος ὡς λογικός). Ma volontariamente si staccò dalla virtù secondo natura (ἐκουσίως τε τῆς κατὰ φύσιν ἀρετῆς ἀπεφοίτησε), e fu nell'oscurità del male (ἐν τῷ ζόφῳ τῆς κακίας), essendosi allontanato da Dio che solo è buono e datore di luce: infatti ogni cosa buona è resa buona da lui, e invece passa nel male per quanto si allontana da lui – certo non in senso spaziale ma secondo la volontà (ἐξ αὐτοῦ γὰρ πᾶν ἀγαθὸν ἀγαθύνεται, καὶ καθόσον ἐξ αὐτοῦ μακρύνεται γνώμη, οὐ γὰρ τόπω, ἐν τῷ κακῷ γέγονεν).⁶³

Giovanni definisce il male come un accidente (συμβεβηκός); tuttavia non potendo essere il male un accidente di una sostanza, esso si qualifica come accidente insostanziale della volontà. Definizioni come «il male non è essenza, né una proprietà di una qualità dell'essenza, ma un accidente, e cioè una volontaria deviazione da ciò che è secondo natura verso ciò che è contro natura» e «ogni cosa buona è resa buona da lui, e invece passa nel male per quanto si allontana da lui [...] secondo la volontà» innestano la problematica meontologica del male nel quadro dell'antropologia biblico-patristica del peccato, nella quale si delinea come centrale la tensione tra volontà personale e natura.

Le riflessioni del Damasceno sul rapporto tra natura e volontà, nonché tra bontà e peccato, trovano compimento nel capitolo IV, 22 (*La legge di Dio e la legge del peccato, Περὶ νόμου θεοῦ καὶ νόμου ἁμαρτίας*) dell'*Expositio fidei*, capitolo che può essere considerato come un'esposizione dei fondamenti teorici dell'ascesi esicasta, che proprio nella prima metà del VII secolo aveva conosciuto la sistemazione operata da Giovanni Climaco (579-649 ca.):

Dio è buono e super-buono (ἀγαθὸν τὸ θεῖον καὶ ὑπεράγαθον), e così anche la sua volontà (καὶ τὸ τοῦτου θέλημα): infatti è buono proprio ciò che Dio vuole (τοῦτο γὰρ ἀγαθόν, ὅπερ ὁ θεὸς βούλεται). Il suo comandamento che insegna (διδάσκουσα ἐντολή) cioè è legge (νόμος), affinché noi rimanendo in lui stiamo nella luce: e la trasgressione di questo comandamento è peccato (ἡς ἐντολῆς ἢ παράβασις ἁμαρτία). Ma a sua volta questo sorge attraverso l'assalto del diavolo (διὰ τῆς τοῦ διαβόλου προσβολῆς) e il nostro consenso non-costretto e volontario (καὶ τῆς ἡμετέρας ἀβιάστου καὶ ἐκουσίου παραδοχῆς συνίσταται). E anche questo è detto legge (λέγεται δὲ καὶ αὕτη νόμος).⁶⁴

L'affermazione iniziale di questo passo intende che Dio è buono nella sua operazione e super-buono per essenza, in quanto la Bontà di Dio, nella tradizione teologica bizantina, è una sua energia increata, che si pone al di là

63. *Expositio fidei*, IV, 20; ed. cit. 93, 22; trad. cit. pp. 301-302.

64. *Expositio fidei*, IV, 22, ed. cit. 95, 2; trad. cit. p. 303.

del bene e del male che la creatura può compiere volontariamente, ma è soltanto in relazione alla partecipazione o non-partecipazione all'energia divina della Bontà che la creatura compie il bene o il male. La legge di Dio è predestinazione, ma essendo la bontà di Dio increata, possiamo vedere come la legge di Dio abbia un valore necessitante solo per quanto riguarda la partecipazione delle creature all'essere (per cui ogni creatura è necessariamente buona), sicché, essendo energia increata, essa risulta superiore all'essere anche in relazione alla sfera della volontà creaturale e non costituisce una necessità ontologica per la volontà creata, bensì una possibilità partecipabile. Dal momento che ogni volontà presuppone un essere, sebbene non ogni essere abbia una volontà, ed essendo la Bontà di Dio la causa della creazione di ogni essenza, la partecipazione all'energia increata dell'essere divino da parte dell'essenza creata è determinata dall'orientamento della volontà, da cui i due νόμοι di cui parla il Damasceno, speculari e relativi all'effetto della volontà (increata e creata) sull'essere della creatura⁶⁵.

Nel gioco tra i due νόμοι si profila quello che la visione cosmocentrica della tradizione filosofica ellenica aveva definito con la nozione di «Fato». Il «destino» è infatti l'ambito di possibilità di operazione della volontà decaduto a necessità ontologica. L'operazione del «maligno» trascina la volontà assenziente nei vincoli della necessità ontologica, sicché l'assenso alla «legge del peccato» comporta la necessità della natura e separa dall'energia increata e supernaturale della Bontà divina. I termini e i concetti con cui Giovanni Damasceno descrive le modalità del farsi «fato» la legge del peccato sono quelli con cui la tradizione ascetica orientale, da Giovanni Climaco agli esicasti, impiegherà per descrivere i vari momenti dell'assenso della volontà al peccato⁶⁶ :

La legge di Dio (ὁ τοῦ θεοῦ νόμος) penetrando nella nostra mente (τῷ νῷ), attira a sé e pungola la nostra coscienza (νύττει τὴν ἡμετέραν συνείδησιν). E la nostra coscienza è anche detta legge della nostra mente (ἡ ἡμετέρα συνείδησις νόμος τοῦ νοῦς ἡμῶν). Ma a sua volta l'assalto del maligno (ἡ προσβολὴ δὲ τοῦ πονηροῦ) – e cioè la legge del peccato (ὁ νόμος τῆς ἀμαρτίας) –, penetrando nelle membra della nostra carne irrompe contro di noi attraverso essa. E una volta che abbiamo trasgredito volontariamente (ἐκουσίως) la legge di Dio e abbiamo colto l'assalto del maligno, allora le diamo l'ingresso essendoci venduti da noi stessi al peccato (πρασθέντες ὑφ' ἑαυτῶν τῇ ἀμαρτίᾳ).⁶⁷

Nella trattazione del problema del male che abbiamo seguito negli scritti di Basilio, Dionigi, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno, è riconoscibile

65. Cfr. sotto, le «due operazioni» (διτταὶ ἐνέργειαι) in Gregorio Sinaita, p. 209.

66. In merito cfr. G. Florovsky, *Les pères byzantins du V^e au VIII^e siècles. Les pères ascètes*, trad. fr. F. Lhoest, Paris, Institut de Théologie Orthodoxe Saint Serge, 1997, pp. 60-61.

67. *Expositio fidei*, IV, 22, ed. cit. 95, 8; trad. cit. p. 304.

uno schema argomentativo che possiamo assumere come paradigmatico dell'approccio dei Padri orientali a questo tema; esso si lascia riassumere nei seguenti punti: 1) posizione del problema del male; 2) argomento meontologico: il male non ha sostanza; 3) la libera volontà è la sola responsabile del male; 4) come il male è entrato nella storia dell'uomo: la disobbedienza di Adamo; 5) come il male è entrato nella creazione: l'invenzione del male da parte di Satana. Entro questo schema l'argomento meontologico, in cui possiamo riscontrare il prestito di espressioni, termini e concetti propri della tradizione neoplatonica, non è fine a se stesso (ovvero non è finalizzato a un'ontologia né, tantomeno, alla cosmologia), ma va sempre visto in correlazione con l'argomento telemologico, ossia commisurato con il ruolo della volontà ipostatica, creatrice di bene e di essere nel caso di quella divina, liberamente creatrice di atti buoni o malvagi nelle creature razionali (angeli e uomini), e, conseguentemente, capace di influire sulle energie della natura creata.

Lo schema patristico evidenzia come l'ontologia e la gnoseologia non fossero avvertite dai Padri come sufficienti a spiegare il problema dell'ordine del cosmo, rendendosi necessaria una apertura all'elemento telemologico, cioè all'indagine sul ruolo della volontà personale, intesa quale energia ipostatica responsabile dell'ordine del cosmo e del rapporto tra l'essere e l'esistente. Se la definizione meontologica del male, ereditata dalla speculazione filosofica, in particolare neoplatonica, fu importante tanto in chiave apologetica (specialmente antimanichea) quanto fondamentale per salvaguardare l'idea della sussistenza dell'ordine ontologico della creazione e delle creature (e conseguentemente l'infallibilità del volere divino), essa si rivelava insufficiente a spiegare il perché del male. I Padri, basandosi sulla rivelazione scritturistica, ma soprattutto guardando alla realtà dalla nuova prospettiva che la visione del mondo cristiana proponeva, seppero identificare nei concetti chiave dell'antropologia (natura, energia e volontà) – un'antropologia che prendeva la sua linfa dalla cristologia – quanto serviva a completare quello che la filosofia ellenica aveva cercato nello studio del cosmo e nell'analisi dei rapporti tra le cose e i concetti (potendosi definire la filosofia pagana nel suo genere come cosmo-onto-logica), dando così vita a una comprensione teandrica della realtà.

La lotta contro il male nella prassi ascetica: l'esicismo

La concezione del male come energia ipostatica e volontaria della creatura, giustifica, richiede e apre la strada alla lotta ascetica contro il peccato, libero moto della volontà che accoglie le suggestioni catagogiche provenienti, interiormente, dalle propensioni dell'anima, nonché, esternamente, dai demòni

malvagi. La tradizione ascetica nota come esicasmo, maturata in seno al monachesimo orientale, svilupperà una teologia dell'ascesi in cui è possibile rintracciare una dottrina pratica del male, conseguente alla riflessione patristica di cui abbiamo qui tentato di rintracciare i capisaldi. Elementi ineliminabili di questa tradizione spirituale sono la lotta contro le passioni, concepite come energie innaturali prodotte dalla volontà gnomica in seguito al peccato originale, e la lotta contro i demòni⁶⁸.

Diadoco, vescovo di Fotica nell'Epiro, vissuto verso la metà del V secolo, espresse nelle sue opere spirituali una sintesi tra teologia e spiritualità ascetica, presentando il tema della deificazione come collaborazione volontaria all'effetto della grazia battesimale. Nei *Cento capitoli gnostici* (*Κεφάλαια γνωστικὰ ρ'*) la meontologia del male è inquadrata come azione dei demòni volta a distogliere l'anima dal bene: dunque la *privatio boni* non soltanto concepita come problema ontologico, bensì come azione volontaria finalizzata a sottrarre l'anima al bene:

Quando la grazia non abita nell'uomo, essi [gli spiriti maligni] si innidiano nelle profondità del cuore, come dei serpenti, impedendo all'anima di volgersi al bene (*διαβλέψαι τὴν ψυχὴν πρὸς τὴν ἐπιθυμίαν τοῦ καλοῦ*). Ma quando la grazia è venuta a nascondersi nell'intelletto (*τὸν νοῦν ἢ χάρις ἐγκέκρυπται*), essi percorrono come nubi le parti del cuore e prendono forma di passioni peccaminose e di distrazioni multiformi, per dissipare la memoria intellettuale (*τὴν μνήμην μετεωρίζοντες τοῦ νοῦ τῆς πρὸς τὴν χάριν αὐτὸν ὁμιλίας ἀποσπῶσιν*) e rapirla dalla sua familiarità con la grazia.⁶⁹

L'azione demoniaca che tira l'anima al male viene intesa da Diadoco come possibilità conseguente alla scelta di Adamo di mangiare dall'albero della conoscenza del bene e del male:

Il cuore (*καρδία*) produce dal suo profondo pensieri buoni e cattivi (*λογισμοὺς καλοὺς τε καὶ οὐ καλοὺς*). Non che per sua natura generi dei pensieri che non siano buoni, ma perché, in seguito al primo errore, ha contratto l'abitudine del ricordo del male (*τὴν μνήμην τοῦ μὴ καλοῦ*). [...] Perché colui che si compiace nei pensieri che gli suggerisce la malizia (*πονηρίας*) di Satana e incide, per così dire, il loro ricordo nel suo cuore (*τὴν μνήμην αὐτῶν ὥσπερ ἐγγράφων τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ*), è evidente che in seguito li produrrà come frutti propri.⁷⁰

68. Sarebbe sminuitivo intendere l'ascetismo orientale come teologia morale, dal momento che esso si è costantemente fondato su un approccio dottrinale al problema del peccato, mantenendo una comprensione profetico-escatologica di esso, ciò che lo distingue dall'impostazione giuridica del problema morale affermatasi in senso alla tradizione spirituale latina nel corso del medioevo.

69. Diadoco di Fotica, *Cento capitoli gnostici*, 81; in Diadoque de Photice, *Œuvres spirituelles*, ed. É. des Places, Paris, Cerf, 1955, SC 5bis, p. 139; trad. it. nostra.

70. *Cento capitoli gnostici*, 83; p. 143.

Il male trova dunque un'esistenza sciolta dall'essere anche nel ricordo, e pur non potendo prendere forma come essenza ipostatica, si manifesta come energia creata insostanziale dell'ipostasi personale:

Dal giorno in cui il nostro intelletto è scivolato verso la duplice scienza del bene e del male, è inevitabile per lui produrre insieme pensieri buoni e pensieri cattivi (καὶ καλὰ καὶ φαῦλα φέρειν διανοήματα) soprattutto se è pervenuto ad un alto grado di discernimento. Infatti mentre si sforza di pensare sempre il bene (τὸ καλὸν ἐννοεῖν), subito gli viene in mente il male (τοῦ κακοῦ μέμνηται) poiché, dal momento della disobbedienza di Adamo, la memoria dell'uomo (ἡ τοῦ ἀνθρώπου μνήμη) si trova come divisa in duplice pensiero (διπλῆν τινα ἐννοιαν).⁷¹

È importante rilevare da questo passo come il bene sia distinto dal male in quanto intellegibile, mentre il male è limitato al mero e insostanziale essere memorabile. La prospettiva meontologica conduce dunque Diadoco a un'interpretazione del male come energia ipostatica e come ricordo conservato dall'anima. Anche qui la lotta contro il male rientra non tanto nella problematica ontologica, ma va a costituire lo sfondo di una concezione della volontà intesa come energia della natura ipostatizzata nella persona, concezione in cui si disegna il fondamento di un'antropologia spirituale e ascetica che individua come spazio attuativo la lotta per il perfezionamento e la purificazione dalle passioni – il «superfluo del cuore (περίσσευμα τῆς καρδίας)» (Mt 12, 34-35) –, attraverso la ricerca e l'eliminazione della loro energia insostanziale nel «luogo del cuore»:

L'uomo che ama la virtù è colui che non cessa di eliminare, col ricordo di Dio (τῆ μνήμῃ τοῦ θεοῦ), l'elemento terrestre del suo cuore (τῆς καρδίας γεῶδες) in modo che, a poco a poco, il male (τοῦ κακοῦ) venga consumato col ricordo del bene (τοῦ ἀγαθοῦ μνήμης) e l'anima ritorna perfettamente al suo naturale e glorioso splendore.⁷²

Similmente, in un altro autore di rilievo della tradizione esicasta, Marco l'Asceta (ca. 430), la lotta contro il male si configura come purificazione del male annidiato alle radici dell'essere umano, che è sì realtà priva di essere, ma la cui azione "infera" porta l'uomo ad agire in contrasto con la virtù, dunque contro l'energia della propria natura:

La Scrittura dice: 'Gli inferi e l'abisso sono manifesti davanti al Signore' [Pr 15, 11]: essa si riferisce all'ignoranza e all'oblio del cuore (περὶ καρδιακῆς ἀγνοίας καὶ λήθης). Gli inferi (ἄδης) sono l'ignoranza (ἄγνοια); l'abisso è l'oblio. Entrambe queste realtà sono a noi nascoste perché entrambe sono scomparse dall'essere (ἀπώλεια γὰρ ἐστὶ λήθη, διότι ἐξ ὑπαρχόντων ἀπώλοντο).⁷³

71. *Cento capitoli gnostici*, 88; p. 148.

72. *Cento capitoli gnostici*, 97; p. 160.

73. Marco l'Asceta, *Sulla legge spirituale* [Περὶ νόμου πνευματικοῦ], 61-62, in Marc le Moine, *Traité I*, ed. Georges-Matthieu de Durand, Paris, Cerf, 1999, SC 445;

La comprensione esicasta dello scontro tra le energie ipostatiche, quelle volontariamente volte al Bene e quelle volontariamente volte contro di esso, definisce un'antropologia sotto specie ascetica – conseguente all'antropologia cristologica sviluppata dopo Calcedonia, in particolare da Massimo il Confessore – in cui l'uomo è luogo dello scontro tra l'energia inessenziale del male, ossia della volontà malvagia, e l'energia super-essenziale ed essenziale del Bene. Tale impostazione ben traspare da un passo di Gregorio Sinaita (1255-1346), autore centrale della rinascita esicasta del XIII-XIV secolo:

Ogni principiante ha nell'anima due operazioni distinte (διττὴν τὴν ἐνέργειαν): una sotto l'effetto della grazia, l'altra sotto l'effetto dell'errore. Marco l'Eremita lo attesta: «C'è un'operazione spirituale (ἔστιν ἐνέργεια πνευματικὴ) e c'è un'operazione satanica sconosciuta ai bambini (ἐνέργεια σατανικὴ, τῷ νηπίῳ ἀγνοουμένη)». L'operazione dell'errore (ἐνέργεια πλάνης ἐστὶν ἢ τῆς ἀμαρτίας ἔκκαυσις) è il vento rovente del peccato che accende l'anima di volutta. [...] Esso è tutto senza carattere proprio e priva di disposizione (ἄποιος δὲ ἐστὶν ὅλη καὶ ἀδιάθετος) [...] e ha un godimento improprio (εὐφροσύνην ἄποιον).⁷⁴

Di fronte a questo drammatico scontro, di cui l'esicasta è testimone e profeta, la problematica della consistenza dell'ordine cosmico perde di centralità rispetto alla comprensione dell'uomo come centro del cosmo e ago della bilancia nella determinazione delle sorti escatologiche di questa battaglia meontologica.

Questo percorso ci restituisce l'esito di una delle grandi trasformazioni concettuali avviate dalla *metánoia* cristiana, in virtù della quale l'ordine ontologico perde il suo ruolo concettualmente egemone nella spiegazione del destino del mondo e dell'uomo. Alla luce di un ordine ontologico basato sul solo presupposto della realtà dell'οὐσία, il male era giustificato anodinamente come necessità, parte prevista di questo ordine. La visione cristiana, scritturistica e patristica, stabilisce la non necessità del male, bensì la sua totale volontarietà: ne svela le *dramatis personae*. Se la tradizione neoplatonica aveva raggiunto e consegnato ai Padri una concezione del male come privazione, l'elaborazione cristiana evidenzia come questa privazione non sia un mero difetto di essere nell'ontologia del creato, quindi soggetta alla categoria della necessità, bensì una ribellione della volontà creaturale contro la volontà

PG 65; trad. it. in *Piccola Filocalia della preghiera del cuore*, a cura di J. Gouillard, Milano, Éd. Paoline, 1990, p. 78. La trad. francese nell'edizione di SC suona così: «L'enfer, c'est l'ignorance – car l'un comme l'autre ne sont pas apparents –; la perdition, c'est l'oubli, vu qu'ils ont résulté de la perte d'êtres existants» (p. 91).

74. Gregorio Sinaita, ΠΕΡΙ ΗΣΥΧΙΑΣ ΚΑΙ ΠΡΟΣΕΥΧΗΣ [*La contemplazione e la preghiera*], 8, PG 150, 1311A; trad. it. *Piccola Filocalia* cit., p. 205.

del Creatore, un'inversione del moto anagogico naturale, un conflitto tra le energie ipostatiche create e le energie ipostatiche increate. Dal momento che le energie increate sono creatrici dell'essere della creature, tale conflitto determina una rottura tra l'energia della creatura e il proprio essere, determinata dal libero – in primo luogo ontologicamente – orientamento della volontà ipostatica della persona. La privazione di essere si configura dunque come una discrasia tra energia ed essenza creaturali (e di conseguenza con l'energia divina, creatrice di ogni essenza).

La tradizione bizantina ha approfondito specularmente tale impostazione dottrinale e l'ha verificata nonché esplorata sul piano dell'esperienza ascetica personale, delineando una nuova comprensione dell'ontologia nel suo rapporto con la cosmologia e con l'antropologia, e dando vita a una tradizione spirituale che ha avuto un *Fortleben* ininterrotto fino ai giorni nostri. Se il problema del contrasto tra questa tradizione e la visione cosmocentrica pagana assume oggi rilevanza soltanto in ambito storiografico – benché non vada dimenticato che ogni prospettiva ermeneutica, quand'anche si pretendesse rigorosamente “storica” e “scientifica”, sottende sempre un punto di vista, una ragione dell'interprete –, la concezione del male come apostasia della volontà contro l'essere, e in ultima istanza contro il Super-essere (dacché tale apostasia è sete di dominio sull'Essere concepito come assoluto e autosufficiente), ci affida una visione meno banalizzante del male rispetto alla sua comprensione come scelta riconducibile a ragioni esteriori determinabili (quali che ne siano le cause – sociali o psicologiche, politiche o economiche) o peggio come incidente di percorso, statisticamente necessario, all'interno delle dinamiche di una società-massa di individui-atomi, cosa che darebbe vita in ultima istanza a una riduzione ontologica, cioè a una comprensione del male come mero e astratto problema di sostanze, ovvero di cose, e non come problema dell'unità ipostatica tra la natura e la volontà, ovvero vita, storia, dramma di persone.

Ernesto Sergio Mainoldi

Il non essere volontario: la concezione del male nella tradizione teologica e ascetica bizantina, χώρα • REAM, 6 (2008), pp. 181-210.

ERRATA CORRIGE

p. 187, r. 14 dal basso (non contando le note) : *corrigere* ὅυιως in ὄντως

p. 191, r. 5 dall'alto: *corrigere* ἐνώπιόν in ἐνώπιόν μου