

LA DIMENSIONE GNOMICA DELL'UOMO NEL PENSIERO DI MASSIMO IL CONFESSORE. GLI SCRITTI DAL 628-640

CLAUDIU GEORGE TUȚU¹

ABSTRACT: *The Gnostic Dimension of Human Being in the Conception of Maxim the Confessor. Writings between 628-640.* It is certain that any of the patristic researches regarding the thought of St. Maximus the Confessor must explore the philosophical, biblical and patristic roots of the *Maximian Corpus*.

This is the main purposes of the present article: to explore the theological thinking of Maximus, throughout his writings, which were drafted between 628-640. It is useful for our research to highlight the historical process of the development of his anthropological perspective, in order to better understand the concept of *gnome* (γνώμη).

Keywords: will, *gnome*, anthropology, Maximus Confessor, philosophy, patristic theology.

REZUMAT: *Dimensiunea gnostică a ființei umane în gândirea lui Maxim Mărturisorul. Scrierile dintre anii 628-640.* Reprezintă o certitudine faptul că oricare dintre cercetările patristice cu privire la gândirea Sf. Maxim Mărturisorul trebuie să exploreze rădăcinile filosofice, biblice și patristice ale *Corpusului Maximian*.

¹ Ricercatore scientifico presso il Centro di Studi Patristici e Letteratura Cristiana Antica, UBB. Cluj-Napoca; dottorato di ricerca in Filosofia presso la Facoltà di Storia e Filosofia, UBB. Cluj-Napoca; licenza in teologia patristica presso l'Istituto Patristico *Augustinianum*, Città del Vaticano; baccalaureato in teologia presso la Pontificia Università Gregoriana, Città del Vaticano. Email: tutuclaudiu@yahoo.com

Acesta ar putea constitui motivul central al prezentului articol: explorarea gândirii filosofice, biblice și teologice a lui Maxim, prin intermediul textelor sale, așa cum au fost redactate în intervalul 628-640. Pe parcursul cercetării noastre, este util să evidențiem procesul istoric ce stă în spatele evoluției conceptuale a Mărturisorului, pentru o mai profundă înțelegere a lui *gnome* (γνώμη).

Cuvinte cheie: voință, *gnome*, antropologie, Maxim Mărturisorul, filosofie, teologie patristică.

Le premesse

Nel contesto sempre più ricco di studi sul pensiero di Massimo il Confessore, ci siamo proposti di approfondire un tema che, nonostante la sua alta ricorrenza all'interno dei brani di Massimo, non è stato approfondito in uno studio specifico, se non in modo contingibile. Lo scopo della presente ricerca è quello di individuare i significati di γνώμη nel *Corpus* dei testi massimiani, del periodo 628-640².

Il concetto teologico, filosofico ed antropologico di γνώμη si presenta come uno dei più interessanti ed intriganti da ricercare, dal momento che, nei testi in cui appare, lungo la storia della filosofia e della storia dei testi scritturistici e patristici, esso è portatore di sfere semantiche talvolta sinonimi, talvolta contraddittorie³.

Anche se i diversi studiosi cercarono di portare alla luce le intuizioni del Confessore, Hans Urs von Balthasar è il ricercatore che prima di tutti attirò l'attenzione sui testi di Massimo il Confessore, nella sua complessità ed amplitudine⁴. In una delle sue pagine, Von Balthasar facendo riferimento alla γνώμη, afferma:

² M. Jankowiak / P. Booth, A New Date-list of the works of Maximus the Confessor, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, (ed. Pauline Allen and Bronwen Neil) 2015, 70-114.

³ R. J. Laird, Mindset (γνώμη) in John Crysostom, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, (ed. Pauline Allen and Bronwen Neil) 2015, 315-338.

⁴ *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca et Orientalis*, Vol. 90-91, Paris 1865.

Il ricercare e indagare cominciano perciò con la mutazione in direzione della decisione, quale disposizione orientativa del cuore (ᾠρεξις ἐνδιάθετος), una partenza, che però ha in se stessa tanto di opinione pre-concetta, quanto di obiettiva pertinenza all'oggetto. Questa condizione complessa, ma che coglie qualcosa di ben reale, Massimo la chiama γνώμη; è il terreno da cui sorge immediatamente la libera decisione della volontà (προαίρεσις), che nell'uomo, pertanto, riposa sulla duplice situazione d'un naturale dover-volere da un lato e d'un non poter pienamente prevedere, dall'altro. La libertà di scegliere non è una perfezione pura: è circoscritta dal limite della duplice necessità e miseria di compiere una scelta in base a una coazione ineluttabile (lo stato di creatura proiettata), per realizzare il proprio essere e, perciò stesso, di dovere scegliere quanto non scorge con piena chiarezza⁵.

Abbiamo riportato la presente definizione, una delle prime intorno al concetto di γνώμη, per prendere atto della complessità della ricerca che ci siamo proposti. La definizione del termine qui sembra piuttosto una descrizione, al limite fenomenologica, che cerca di sorprendere le ricche sfaccettature della nozione. Stimolante ed incoraggiante, tuttavia, è l'intento di von Balthasar di capire a fondo il concetto di γνώμη, mettendoci a disposizione una delle prime soluzioni.

Lo sviluppo del pensiero massimiano intorno alla γνώμη, tra gli anni 628-640

Dopo aver passato in rassegna e commentato i testi più significativi di Massimo il Confessore, del periodo Costantinopolitano e del ulteriore soggiorno a Cizico⁶ (624 – 628 A.D.), in stretto riferimento al concetto di γνώμη, ci spostiamo, insieme al Confessore, nel nord dell'Africa. Sarebbe qui che i testi più ampi e consistenti del Confessore, impegnato nelle diverse dispute teologiche e metafisiche del suo tempo, verranno alla luce⁷.

⁵ H. U. von Balthasar, *Massimo il Confessore – Liturgia Cosmica*, Milano 2001, 228.

⁶ G.C. Tuğu, La dimensione gnomica dell'uomo nel pensiero di Massimo il Confessore. Gli scritti dal 624-628, *Orma* 29, 2018, 47-62.

⁷ P. Sherwood, *An Annotated Date-List of The Work of Maximus The Confessor*, Roma 1952, 23.

Uno dei primi scritti del periodo nord africano è senz'altro, secondo i critici⁸, l' *Ambigua*, nella sua seconda parte, indirizzata a Giovanni, arcivescovo di Cizico⁹. Lungo il presente scritto, il nostro autore cerca di analizzare e, di tanto in tanto, di chiarire la costellazione dei significati del concetto antropologico, la cui antropologia Massimo sembra rivendicare. Il primo passo all'interno del quale sorge il concetto di *γνώμη*, troviamo Massimo che commenta l'*Orazione sull'amore per i poveri*¹⁰, uno dei discorsi di Gregorio di Nazianzo. In questo passaggio, il Nazianzeno, secondo il commento di Moreschini,

si riferisce al suo corpo ed al contrasto del corpo con lo spirito, contrasto che, comunque, è stato voluto dalla provvidenza di Dio: da qui la domanda angosciosa di Gregorio sulla sua realtà umana¹¹.

Proseguendo con gli approfondimenti delle idee gregoriane e la contemplazione della persona di Gregorio di Nazianzo, Massimo mette sulle labbra del grande Cappadoce le seguenti parole:

Dunque, dice Gregorio, io sono uno di coloro che sono assisi presso Dio mediante la contemplazione ed esultano della sua bellezza beata, possedendo assolutamente pace e santificazione, in quanto mi sono reso semplice per Dio (ὡς ἐμαυτὸν ἀπλῶσας Θεῷ), mediante una indivisibile unità nella mia volontà (ἀδιαιρέτω κατὰ τὴν γνώμην ταυτότητι), con il dare razionalità conveniente alle potenze irrazionali dell'anima (intendo dire l'ira e la concupiscenza) e con il condurle e renderle amiche dell'intelletto mediante il ragionamento, trasformando l'una nell'amore, l'altra nella letizia (...)¹².

L'amico di Basilio il Grande, Gregorio, parla di se stesso, della santità della sua vita e delle conseguenze antropologiche della dimora della grazia nel suo cuore. Essendo assiso presso Dio, e reso partecipe della bellezza divina e

⁸ Sherwood, *An Annotated* 31.

⁹ Massimo il Confessore, *Ambigua – problemi metafisici e teologici su testi di Gregorio di Nazianzo e Dionigi Areopagita*, a cura di C. Moreschini, Milano 2003, 205.

¹⁰ Massimo il Confessore, *Ambigua* 208.

¹¹ Massimo il Confessore, *Ambigua* 616.

¹² Massimo il Confessore, *Ambigua* 209.

beata, il Cappadoce si è reso semplice con l'aiuto di Dio. Di più, la sua *γνώμη*, una volta partecipe della santità divina, non è più divisa e dispersa nei diversi stimoli che lo circondano. Al contrario, Gregorio, inabitato dalla Trinità mediante le sue energie increate, è indivisibile ed unitario nella sua *γνώμη*. Contemporaneamente, le potenze irrazionali della sua anima sono state illuminate dalla razionalità soprarazionale della grazia, l'ira e la concupiscenza della sua *psyche* essendo state trasformate l'una nell'amore e l'altra nella letizia. Ogni ombra del peccato è svanita, ogni contraddizione appartiene ormai al passato.

All'interno del fecondo testo dell'*Ambigua*, Massimo riprende alcune idee già espresse nei testi del soggiorno a Cizico, al riguardo la *γνώμη*, tuttavia i passi in avanti, in materia di antropologia, sono evidenti. Gli uomini, nel loro pellegrinaggio terreno, scoprono di aver ricevuto da Dio l'essere (*τὸ εἶναι*) insieme a tutto il cosmo e, se rimangono attaccati alle parole scritte nell'Universo, alla Sacra Scrittura ed ai sussurri della grazia, li si svela anche l'orizzonte, il senso profondo delle loro vite, verso il quale dal momento della nascita si diressero – l'essere sempre bene (*τὸ ἀεὶ εὖ εἶναι*). Il problema risiede nel seguente quesito: rimangono gli uomini in comunione, in questa vita, con la vita della Trinità?

Perché una tale domanda? In quanto dalla propria persona, dalla propria *γνώμη* dipende la salita verso la vita eterna e l'essere sempre bene, o la discesa verso il non essere più.

Se, dunque, le creature razionali certamente hanno avuto origine e si muovono, perché per loro natura sono da un inizio, in quanto esistono, esse si muovono verso un fine per loro volontà (*πρὸς τέλος κατὰ γνώμην*) a causa dell'essere bene¹³.

È questo il profondo significato dell'essere umano: aver ricevuto l'essere, aver avuto un'origine e per questo trovarsi in movimento, avere un inizio ed un'esistenza limitata. All'interno di questa convergenza di limiti e condizioni spazio – temporali, l'uomo è chiamato, paradossalmente, non a diventare un essere qualsiasi, impersonale e senza senso, ma ad essere-sempre-bene. E questo

¹³ Massimo il Confessore, *Ambigua* 217.

scopo è raggiungibile soltanto se la *γνώμη* diventa consapevole del destino che le spetta. Il non cadere nel non-essere-più e l'accoglienza dell'essere-bene (*τὸ εἶ εἶναι*), in vista dell'essere-sempre-bene, dipende dalla vittoria umana riportata sulla propria condizione limitata e limitante.

La verace condizione umana durante la vita terrena, non evidente e difficile da raggiungere è quella della divinizzazione, il cui fondamentale sintomo è rappresentato dall'estasi. Scegliere l'essere-bene, in questa nostra vita, significa, secondo uno dei più autorevoli maestri della mistica cristiana orientale ed occidentale, partecipare, in modo estatico, dell'essenza di un Totalmente - Altro, infine di Dio:

Non vi turbi quanto sto dicendo. Io non dico che avviene l'eliminazione del libero arbitrio, ma affermo, piuttosto, che vi sarà una collocazione naturale, ferma ed immobile, ovverosia un'uscita da sé dovuta alla nostra volontà (*ἡγουν ἐκχώρησιν γνωμικῆν*), affinché noi desideriamo di ottenere anche il nostro moto da quella fonte da cui deriva il nostro essere, nel senso che l'immagine risale verso l'archetipo e, come un sigillo, su di un impronta, in modo mirabile si adatta all'archetipo e non può e non vuole d'allora in poi muoversi in altra direzione; o, per parlare più chiaramente e più esattamente, nemmeno può volerlo, in quanto si è impossessato dell'operazione di Dio, o piuttosto è diventato Dio grazie alla divinizzazione e prova maggior piacere a separarsi dalle cose che sono e che pensiamo che siano in lui secondo natura¹⁴.

Il processo della divinizzazione, cuore della spiritualità cristiana orientale e la complessità della dinamica gnomica sono, negli scritti massimiani, in stretto rapporto. La piena manifestazione del libero arbitrio e la fermezza immobile della *γνώμη* costituiscono i *sintomi* autentici di una vita secondo la grazia, una vita divinizzata. Nella persona partecipe della vita divina, la *γνώμη* segue da vicino, senza corti circuiti, la voce dello Spirito di Dio. Nel cuore del processo della divinizzazione, la fonte dell'essere della persona umana è la stessa fonte che ispira i movimenti della *γνώμη*. Il miraggio delle cose, svanisce e rimangono soltanto i moti / movimenti della *γνώμη* nella direzione del proprio essere, voluto e creato da Dio in modo buono e bello. La *γνώμη* divinizzata diventa

¹⁴ Massimo il Confessore, *Ambigua* 218 - 219.

quello che è sempre stato, prima del peccato (originario e poi personale, allo stesso tempo), una capacità umana ferma ed immobile, così come il proprio essere, così come la vita divina.

Nell'*Ambiguum 10*, il Confessore riprende alcune speculazioni metafisiche aventi delle implicazioni antropologiche ed etiche, espresse in parte in altri testi con delle nuove sfumature.

La responsabilità della persona umana nel flusso della storia è considerevole:

Essi (i santi) appresero, infatti, dalla esatta considerazione delle cose, per quanto è possibile all'uomo, che esistono tre modi generali, per mezzo dei quali Dio creò l'universo: e cioè che, dopo averci dato sostanza, fece l'essere e l'essere-bene e l'essere-sempre. Di essi, due sono i più alti e pertengono solamente a Dio, in quanto egli è causa, mentre l'altro è intermedio e dipende dalla nostra volontà e dal nostro comportamento (καὶ τῆς ἡμετέρας ἡρητημένον γνώμης τε καὶ κινήσεως) e fornisce ai due estremi la proprietà di poter essere nominati esattamente in quel modo; se esso manca (l'essere-bene), la loro denominazione non ha un vero motivo, perché quei due modi non posseggono, a sé congiunto, il bene¹⁵.

Allo stesso modo in cui è stato affermato in altre occasioni, i tre livelli dell'essere sono divisi in base alla loro dipendenza: il primo e l'ultimo livello appartengono a Dio soltanto, mentre il termine intermedio dipende dalla γνώμη di ciascun essere umano. Questa intuizione massimiana è approfondita nel presente passo tramite la gravità dell'atto esistitivo ed etico umano. L'autore di Costantinopoli offre nel presente passo un enorme peso alla decisione ed al libero arbitrio. L'uomo, malgrado la sua piccolezza, conferisce la possibilità di essere nominati tali: l'essere e l'essere-sempre (bene). Senza l'esistenza umana sembra che, secondo l'autore, l'atto etico in se stesso e la costruzione di una vita eticamente buona sia impossibile da realizzare. Nonostante i suoi limiti evidenti, l'uomo è chiamato ad offrire qualità alla storia ed allo scorrimento del tempo, una volta gli è stata conferita, tramite la creazione, una γνώμη. La bontà divina ha una sola via per dilagare nel cosmo: la γνώμη.

¹⁵ Massimo il Confessore, *Ambigua 257*.

Leggendo in seguito il testo massimiano, non possiamo non apprezzare la bellezza del simbolo utilizzato dal Confessore, mentre cerca di svelare l'intimo rapporto che esiste tra la *γνώμη* e la virtù, tutte le virtù. Allo stesso modo in cui ogni essere è congiunto e distinto dagli altri, così anche la *γνώμη* e la virtù sono unite e distinte:

E l'unione e il congiungimento degli esseri sono come il simbolo della nostra volontà (*τῆς ἡμετέρας γνώμης εἶναι σύμβολον*). La volontà, infatti, unendosi alle virtù e unendo la virtù a sé, mette insieme, anch'essa, un mondo che è degnissimo di Dio¹⁶.

Le virtù, dunque, tra cui la Bontà divina, si uniscono intimamente alla *γνώμη* ed in questo modo la *γνώμη* si apre ad un modo che è degno di Dio. Importante da sottolineare è l'idea che, tramite l'apertura della *γνώμη* al modo di Dio, è anche il modo di Dio che entra nel mondo umano e nel Cosmo. La porta, il cardine dello scambio è sempre la *γνώμη*.

La figura misterica di Melchisedec offre a Massimo la possibilità di far evolvere il proprio discorso antropologico. Il grande Melchisedec, infatti

è descritto 'privo di padre, privo di madre, senza genealogia, senza avere inizio dei giorni né fine della vita', come su di lui insegnò la parola veritiera degli uomini portatori di Dio, non a causa della natura creata e proveniente dal non essere, secondo la quale cominciò e finì la sua esistenza, ma a causa della grazia divina e increata e che sempre è al di sopra di ogni natura e di ogni tempo, la quale proviene dal Dio che sempre è, e conforme alla quale soltanto noi conosciamo che egli è stato totalmente generato tutto intero per effetto della sua volontà (*καθ' ἣν δι' ὅλου μόνην ὅλος γνωμικῶς γεννηθεὶς ἐπιγινώσκειται*)¹⁷.

Qui, sembra che la figura di Melchisedec acquisisca tratti cristologici, essendo l'unico personaggio umano venuto all'essere per effetto della propria volontà e non per la volontà generatrice di un uomo e di una donna.

¹⁶ Massimo il Confessore, *Ambigua* 276 - 277.

¹⁷ Massimo il Confessore, *Ambigua* 282 - 283.

Gli approfondimenti portati alla figura del grande Sacerdote dell'Antico Testamento ci offrono la possibilità di avvicinarci sempre di più al merito del problema della *γνώμη*.

Per cui io suppongo che è logico che a proposito del grande Melchisedec non fu sulla base del tempo e della natura, sottomesso ai quali egli terminò la sua vita secondo natura, ma che con la vita e con la devozione aveva ormai totalmente oltrepassati ed abbandonati, si deve dire: 'Il Logos di Dio lo aveva giustificato', ma che sia stato chiamato così sulla base di quelle cose e attraverso quelle cose mediante le quali egli si era trasformato nella sua volontà (*καὶ δι' ὧν ἑαυτὸν μετεποίησε γνωμικῶς*), intendo dire sulla base della virtù e della gnosi¹⁸.

Il testo afferma che il sacerdote dell'Antico Testamento, Melchisedec, si era trasformato nella sua *γνώμη*, sulla base della virtù e della gnosi. Qui sembra che la *γνώμη* si trovi all'incrocio tra la contemplazione e l'ortoprassi. La propria *γνώμη* cresce e si purifica se entra nel dinamismo stimolante della conoscenza delle verità divine e la loro incarnazione nella quotidianità. La conoscenza di Dio e l'esercizio delle virtù trasformano la *γνώμη* in ciò che essa da sempre sarebbe dovuta essere: energia e capacità umana piena di Spirito.

Proseguendo con la figura di Melchisedec, scopriamo che egli è l'immagine della persona giustificata, piena di zelo, sacerdote perpetuo ed eterno del Dio vivente, immutabile nella *γνώμη* così come Dio è immutabile nella Sua natura:

'Rimane sacerdote in eterno' (...) se è in grado di star desto, rivolto con molto zelo al dono che ha ricevuto, mediante l'azione e la contemplazione curandosi dei beni che sono al di sopra della natura e del tempo: allora è diventato anche sacerdote perpetuo ed eterno e sempre gode in modo intellettuale della compagnia di Dio, perché imita con la su immutabile volontà (*κατὰ τὴν γνώμην ἀτρέψια*) rivolta al Bene colui che è immutabile per natura(...)¹⁹.

¹⁸ Massimo il Confessore, *Ambigua* 281.

¹⁹ Massimo il Confessore, *Ambigua* 286.

L'uomo – Dio, prefigurato dalla persona di Melchisedec, sfiora le qualità divine, allo stesso modo del Logos incarnato. Il sacerdote veterotestamentario si prende cura dei beni che sono al di sopra della natura e del tempo. Il suo ministero, a questo punto, diventa perpetuo ed eterno e gode della compagnia di Dio. La chiave di questa nuova vita, di questa nuova dimensione dell'esistenza è stata resa possibile dall'attaccamento della *γνώμη* alla natura immutabile di Dio. Tutto gli è stato reso possibile a colui che si è intimamente unito a Dio, intimamente nella e con la *γνώμη*.

Colui, invece, che non cerca di aprire la propria *γνώμη* alla grazia (che riempie l'essere umano di gnosi e di virtù), ma la rifiuta senza conoscerla o almeno provare di conoscerla, si assomiglia, secondo gli scritti massimiani, al ladrone stolto, crocifisso insieme a Cristo:

Invece è stolto ladrone colui che per la gloria o per dei profitti più gradevoli finge subdolamente nei suoi comportamenti esteriori una vita secondo virtù e ricerca unicamente la parola adulatrice degli estranei invece di ogni virtù e gnosi e verso i suoi vicini ha una mente assolutamente tortuosa ed inaccessibile (*τὴν γνώμην παντάπασιν ὦν καὶ δυσάντητος*); è atto veramente di intelligenza chiudergli la bocca allorquando bestemmia le vie di Dio²⁰.

Seguendo delle intuizioni molto simili a quelle di Sant'Agostino²¹, la *γνώμη* estranea allo spirito è, dunque, tortuosa ed inaccessibile, impossibile da percorrere sia da Dio che dalla presenza umana, che non ha né inizio, né fine, che viene dal nulla e porta da nessuna parte. In questo passo ci viene dipinta il paradosso umano nella sua piena drammaticità. La mancanza del senso e la solitudine accompagnano la persona disadorna e spoglia, che sarebbe stata chiamata ad essere-sempre-bene. La trasformazione della *γνώμη* avviene quindi tramite un sano equilibrio tra la contemplazione dell'intelligibile e l'operare, così come abbiamo inteso prima dell'apparizione della figura dello stolto ladrone.

²⁰ Massimo il Confessore, *Ambigua* 525.

²¹ J. Börjesson, Augustine on the will, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, (ed. Pauline Allen and Bronwen Neil) 2015, 345-346.

Riprendendo il discorso sull'importanza della gnosi e della prassi, troviamo un altro passo, sempre dell'*Ambigua*, che sembra mettere in evidenza che l'opera, l'azione sia quel mezzo autentico, saliente, che potrebbe davvero espiare e riscattare le macchie che intridono la *γνώμη*. Accostiamoci in seguito al testo:

Essa (l'opera) ci insegna la continenza per distoglierci dal piacere, il quale ingannevolmente accarezza ed infiacchisce, attraverso gli errori che sono in noi, la fermezza della nostra volontà (τὸ στερεῶρόν τῆς γνώμης) e ci persuade a preferire il presente al futuro, quello che si vede a quello che si pensa²².

Sarebbe dunque l'azione il mezzo per il quale la *γνώμη* si risveglia dagli errori del peccato e del piacere passionale ed alienante. La *γνώμη* può davvero mantenersi ferma se mette in pratica quello che Dio l'insegna e le chiede di fare.

Osserviamo, mentre approfondiamo la nostra ricerca, quanto ricco e complesso è il problema della *γνώμη* nei testi di Massimo il Confessore. Per crescere sempre di più nella consapevolezza del tema, passiamo ad un altro testo, stavolta centrato sui problemi ecclesiologici e sacramentali allo stesso tempo, all'interno del quale si inserisce anche la problematica della *γνώμη*²³. All'interno del discorso ecclesiologico, il Confessore evidenzia il perché del vivere con la Chiesa e dentro di essa:

A questo stesso modo anche la santa Chiesa di Dio apparirà come l'immagine che produce riguardo a noi le stesse cose che Iddio, che è l'archetipo. Essendo invero molti e per numero quasi infiniti, uomini e donne e fanciulli, per nascita e per forma, per genti e per lingua, per genere di vita e per età e per senno (καὶ βίοις καὶ ἡλικίαις καὶ γνώμαις), per arti e per modi, per costumi e per propensioni, per scienza e per dignità, per fortuna e per aspetto e per abitudini, fra di loro diversi e molto differenti coloro che in essa sono e per essa rinascono e sono ricreati nello spirito, a tutti egualmente concede e fa grazia di una sola forma e di un solo nome, cioè di essere e di prendere nome da Cristo²⁴.

²² Massimo il Confessore, *Ambigua* 348.

²³ S. Massimo il Confessore, *La Mistagogia ed altri scritti*, a cura di R. Cantarella, Firenze 1990.

²⁴ Massimo, *La Mistagogia* 135.

In questo passo, la Chiesa di Dio appare come il principio che informa e che avvicina all'Archetipo Divino i suoi partecipanti, soprattutto nel momento privilegiato della sinassi liturgica. Esiste un equilibrio sottile tra i molti e quasi infiniti, vale a dire gli esseri umani, diversi per i variati tratti prima enumerati, tra cui spicca il principio di individuazione della *γνώμη* e l'unicità di Dio, il vero Archetipo dei molti e dispersi. A coloro differenziati per la *γνώμη* (*γνώμεις*), propensi a vivere ed a pensare da divisi e contrari, lo spirito di Dio le concede, le conferisce una sola forma ed un solo nome. All'interno di questo testo, la *γνώμη* sembra essere uno dei molti criteri di separazione ed allontanamento delle creature dal Creatore, decisamente da superare, in seguito al peccato originario.

Un ulteriore passo in avanti del testo della *Μυσταγωγία* è rappresentato da un brano che considera come strettissimi i rapporti tra la Chiesa e la *γνώμη*. Riproduciamo qui il passaggio:

La santa Chiesa, dunque, è figura, come si è detto, ed immagine di Dio: per mezzo della quale, secondo la sua infinita potenza e saggezza, delle differenti essenze delle cose fa un'inconfusa unione, come artefice riconnettendola a se stesso in ciò che ha di più eccelso; e, per mezzo della sola grazia e vocazione della fede, uniformemente essa congiunge a sé i fedeli; gli attivi ed i virtuosi, per l'identità della volontà (*κατά μίαν γνώμης ταυτότητα*); i contemplativi e sapienti inoltre, per l'infrangibile ed indivisibile concordia (*καθ' ὁμόνοιαν ἀρραγή και ἀδιαίρετον*)²⁵.

Il Confessore fa emergere dunque nuovi aspetti sia dell'evento della Chiesa, che del significato della *γνώμη*. La Sposa di Cristo è tutt'altro che un mero e semplice mediatore tra l'umanità e Dio; essa è figura ed immagine di Dio (*τύπος και εἰκὼν τοῦ Θεοῦ*). La Chiesa è ponte e impronta della grazia, importante per la sua missione specifica. Impossibile da sostituire ed utopistico da foggiarla con la sola mente e volontà umana.

Quali sarebbero pertanto i suoi nuovi figli e le nuove figlie, venute alla vita tramite lo Spirito di Cristo? I primi nati sono gli attivi ed i virtuosi, uniti gli uni con gli altri e tutti insieme a Dio per l'identità della volontà (*κατά μίαν*

²⁵ Massimo il Confessore, *La Mistagogia* 197.

γνώμης ταυτότητα) ed i secondi sono i contemplativi ed i sapienti, uniti gli uni con gli altri e tutti uniti a Dio per la concordia (καθ' ὁμόνοιαν). Essenziale qui è da evidenziare che i fedeli sono differenziati, senza che siano separati, in attivi e virtuosi da una parte ed in contemplativi e sapienti dall'altra parte. Infatti, prassi e contemplazione, azione e conoscenza sono le due dimensioni, così come abbiamo visto leggendo altri testi massimiani, che sono considerate dal Confessore come fondamentali per la divinizzazione.

Inoltre segnaliamo l'intuizione massimiana secondo la quale la γνώμη è l'asse portante dei praticanti delle virtù etiche, mentre la ὁμόνοια costituisce l'epicentro di coloro che proseguono sulla strada delle virtù dianoetiche. Anche qui, in questo passo, la γνώμη si contraddistingue per il suo strettissimo rapporto con l'esercizio delle virtù e con la dimensione etica implicita, strada che si apre davanti a coloro che cercano la divinizzazione.

L'ultima volta che Massimo il Confessore accenna il concetto di γνώμη nel testo della *Mistagogia* avviene nel contesto del commento al canto liturgico bizantino del *Uno solo è santo*. I partecipanti al Regno di Dio, fedeli salvandi, vengono distinti in 3 ordini, secondo un modello già consacrato dai testi dionisiaci: gli iniziati (o i servi), i progredienti (o i mercenari) ed i perfetti (o i figli):

Servi, infatti, sono i fedeli che eseguono gli ordini del padrone per paura di minacce e benevolmente lavorano per ciò in cui credono. Mercenari sono coloro che, per il desiderio dei beni promessi portano con passione il peso e l'ardore del giorno, cioè l'oppressione della condanna ancestrale connaturata e congiunta con la presente vita, le tentazioni a causa della virtù; i quali sapientemente, per libera elezione dell'animo (κατ' αὐθαίρετον γνώμην ἀνταλλάσσουντες), ricevono vita in cambio di vita, la futura in cambio della presente. Figli, poi, coloro che, non per tema di minacce, né per desiderio di promesse, ma per propensione ed abito dell'inclinazione e disposizione volontaria dell'anima verso il bello (ἀλλά τρόπω καὶ ἔξει τῆς πρὸς τό καλόν κατά γνώμην τῆς ψυχῆ ῥοπῆς τε καὶ διαθέσεως), giammai da Dio si separano; come quel figlio, del quale è detto: «Figlio, tu sempre sei con me e le mie cose tutte sono tue», essendo diventati, quanto è possibile, per adozione nella grazia, ciò che Iddio, per natura e per causa, è ed è creduto²⁶.

²⁶ Massimo, *La Mistagogia* 203.

La gradualità del testo ha come presupposto la tripartizione triadica della gerarchia celeste ed ecclesiastica areopagitica, nondimeno, nel testo del Confessore, la gerarchia non sembra rispecchiare il grado istituzionale che a ciascuno spetta ed in base a ciò il grado di santità. Nella presente gerarchia sembra che il fondamento sia la grazia, che in ciascun membro si manifesta al livello della virtù e della gnosi. Il testo qui riportato fonda dunque una gerarchia della grazia e non una gerarchia semplicemente istituzionale.

Oltre all'intuizione massimiana di una gerarchia eretta in base al dono della grazia, troviamo opportuno di fare una precisazione in stretto rapporto con il tema della *γνώμη*.

Facendo riferimento al terzo grado – dei figli, il Confessore afferma che essi, per propensione e per abito (*τρόπω και ἔξει*) dell'inclinazione e disposizione secondo la *γνώμη* dell'anima (*κατά γνώμην τῆς ψυχῆς*) verso il bello, non si separeranno mai da Dio. Le anime dei figli pertanto, congiunta alla vita divina, non si separerà mai più da Dio. Dentro tale cornice si avverte la differenza necessaria tra la *γνώμη* e la *ψυχή*. Testualmente si afferma che la *ψυχή*, nella sua inclinazione e disposizione verso il bello, non si separa mai da Dio, *κατά γνώμην*. La *γνώμη*, quindi, è parte integrante della *ψυχή*, circoscritta dalla *ψυχή*, ma diverse l'una dall'altra.

Nel presente brano, la *γνώμη* potrebbe essere descritta come un profondo stato d'animo, una realtà propria, dipendente dalla sfera decisionale ed intellettuale e forse anche affettiva della persona umana, possedente di un ritmo proprio. Ad ogni modo, è opportuno evidenziare, all'interno del presente testo, l'idea secondo la quale la *γνώμη* non è identificabile, in alcun modo, con la *ψυχή*, ma piuttosto che la *γνώμη* è parte integrante della *ψυχή*, mentre la *ψυχή* è più ampia della *γνώμη*.

Uno dei più autorevoli testi del periodo del soggiorno africano è indiscutibilmente le *Quaestiones ad Thalassium*²⁷, opera massimiana redatta intorno agli anni 630 – 634²⁸. Possiamo osservare, con ogni brano del susseguente

²⁷ Maximus Confessor, *Προς Θαλάσσιον τον οσιώτατον πρεσβύτερον και ηγούμενον Περί Διαφόρων απόρων της Θείας Γραφής*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca et Orientalis*, Vol. 90, 244 D – 785 B.

²⁸ Sherwood, *An annotated* 34.

testo, come il tema della *γνώμη* ritorna in modo arricchito e sempre più ampio, aprendosi a nuovi orizzonti interpretativi. Il primo passo in cui compare per la prima volta il lemma *γνώμη* è all'interno della seconda domanda indirizzata da Talassio al Confessore:

Dio, avendo compiuto i verbi primordiali degli esseri creati ed il generale delle loro essenze dall'inizio, secondo la Sua conoscenza, opera ancora non soltanto per la conservazione del loro essere, ma per portare all'atto le parti che in esse si trovano in potenza, il loro sviluppo e la loro formazione. Di più, certamente, (opera) l'assimilazione del particolare al generale per mezzo della sua provvidenza, finché faccia degli uni insieme gli altri e con il Tutto una sola sinfonia e movimento, per mezzo del logos-verbo il più generale dell'essenza razionale, tramite il movimento dei particolari verso l'essere bene i quali riconducono all'unione-unità il loro slancio spontaneo, il giudizio differenziato (*μή έχόντων τήν γνωμικήν πρὸς τὰ καθ' ὅλου τῶν ἐπὶ μέρους διαφοράν*) dei particolari avendo cessato di fronte al generale²⁹.

Dalla pluralità, dunque, verso l'unità e dal molteplice vero l'Uno. L'intuizione antica greca che attraversa i cicli storici filosofici e teologici, arriva al compimento con l'Incarnazione del Logos. L'assimilazione del particolare al generale e il movimento sinfonico verso l'armonia eterna avviene con il superamento del giudizio differenziato, che presuppone l'esistenza del contrario e del contraddittorio. Forse, stando alle parole dell'interprete francese della *Quaestiones ad Thalassium*, Emmanuel Ponsoye, non è la *γνώμη* (il giudizio) che è sospeso, ma piuttosto il carattere divergente e discordante del giudizio, che viene cancellato dalla grazia, sia in questa vita che nella vita eterna³⁰, il giudizio, parte integrante della natura umana, essendo salvaguardato dallo Spirito. La *γνώμη* emersa nella grazia diviene, da un concetto di differenziazione discordante, un principio armonizzante e communionale.

²⁹ Maximus, *Προς Θαλάσσιον* 272 B (traduzione propria).

³⁰ «*c'est l'union de tous les homes en le verbe de leur nature, en un mouvement un de leur libre jugement, que Dieu ménage en sa providence pour un seul jugement ; tout et tous réunis en Dieu et entre eux par le Saint Esprit*» (Saint Maxime Le Confesseur, *Questions à Thalassios*, ed. E. Ponsoye, Paris 1992, 69, nota 3).

In aiuto alle idee qui espresse potrebbero venire alcuni testi del santo di Costantinopoli, della stessa opera che qui trattiamo.

Nella sesta questione, a Massimo viene posto il problema della caduta nei peccati dei battezzati, delle persone che, per libera decisione e piena consapevolezza, si sono staccati dal diavolo e dalle sue tentazioni. L'autore cerca di fare una sottile distinzione tra coloro che credono ed i pienamente divinizzati (i quali non si possono allontanare più, tramite l'ormai impossibilità di peccare, da Dio)³¹. I primi, coloro che credono dopo aver ricevuto il battesimo, ricevono, in potenza, tutta la grazia necessaria di diventare simili a Dio. Gli altri, i divinizzati, sono coloro che, dopo essere nati dalla donna e dal battesimo e dopo essere arrivati consapevolmente a seguire Dio, portano e rispecchiano le somiglianze divine, operando ed attuando in tal modo le leggi della conoscenza divina. Simultaneamente, i semplici credenti, coloro che non sono arrivati a vivere pienamente nella e della grazia divina, hanno la propria *γνώμη* attaccata alle inclinazioni carnali, essendo non del tutto modellati dallo Spirito Santo. L'inclinazione a soccombere ai lusinghi canti del peccato sono ancora presente in essi. La loro *γνώμη* è ancora, anche se in parte, contraria allo Spirito. Il Confessore suggerisce che la *γνώμη* macchiata dal peccato e lo Spirito si trovano, consapevolmente ed inconsapevolmente, in conflitto.

Al contrario, i pienamente divinizzati, che si ritrovano al livello della propria *γνώμη* nell'orizzonte dello Spirito, condividono con la vita divina la vera conoscenza, tramite la *ἐπίγνωσις*; nel contempo, le tentazioni ed i miraggi del peccato non possono intaccare, in alcun modo, la corazza fatta da virtù che protegge la nuova vita e l'impensabile conoscenza del divinizzato.

Il battesimo, quindi, non rappresenta una garanzia di per sé della divinizzazione e della partecipazione alla vita Trinitaria. L'acqua e lo Spirito Santo cancellano il peccato originario, ma non le sue conseguenze e le inclinazioni oscillanti della *γνώμη*. La propria *γνώμη*, illuminata dalla grazia del Sacramento di iniziazione, dovrebbe essere preparata da noi stessi ad accogliere la retta prassi e la conoscenza che si trova al di sopra di ogni conoscenza (*τὴν ἐνέργειαν δέχασθαι γνωστικῶς τὴν γνώμην παρεσκευάζομεν*³²). Il

³¹ Maxime, *Questions à Thalassios* 77.

³² Maximus, *Προς Θαλάσσιον* 281 B.

miracolo della crescita della propria vita virtuosa avviene soltanto con il nostro concorso³³.

Nella ventunesima questione a Talassio emerge altrettanto l'ingegno di Massimo il Confessore, mentre, sotto la sua guida, scopriamo nuove prospettive teologiche ed antropologiche. Seguendo le intuizioni del pensatore costantinopolitano, capiamo meglio il dramma divino-umano-diabolico, che si sviluppa sotto i nostri occhi, senza che l'uomo possa fare da sé, al di fuori della grazia, qualcosa per cambiare il proprio destino.

Secondo le Scritture, il primo uomo³⁴, Adamo, accolse l'essere da Dio stesso, senza che subisse, in alcun modo, la corruzione o il peccato, in quanto né la corruzione, né il peccato sono stati voluti o creati dalla Sacra Trinità. La trasgressione del comandamento divino ha condannato Adamo, ed insieme a lui tutto il genere umano, ad una generazione ottenuta per passione e per peccato. A causa della trasgressione, il peccato è entrato nella natura umana, influenzando su di essa, tuttavia non avendole cambiato il profondo essere. Il peccato di Adamo condiziona, dopo la sua caduta, tutta la sfera esistenziale del primo uomo e dei suoi discendenti.

È affascinante seguire attentamente la cascata di cause e di conseguenze così come Massimo le presenta nell'incipit della ventunesima questione. L'introspezione filosofico-antropologica e psicologica, a partire dall'impulso del peccato originario, è senza dubbio irresistibile³⁵: la trasgressione dei proto-genitori diede vita al peccato e a causa del peccato, il passibile della generazione diventò parte integrante della natura umana (*τό παθητόν κατά τήν γέννησιν τῆ φύσει τῶν ἀνθρώπων*³⁶). In questo modo, afferma il Confessore, la prima trasgressione diede la possibilità al peccato di crescere insieme al passibile ed alla natura umana, nella sua diffusione sulla terra, con ogni persona che nasceva. La natura umana, quindi, diventò schiava del peccato e del suo *messaggero* – la passibilità, tramite la *γνώμη*, che diventò una delle dimensioni più sintomatiche dell'infelicità umana. La *γνώμη* rese evidente la

³³ Maxime, *Questions à Thalassios* 78.

³⁴ Maxime, *Questions à Thalassios* 106.

³⁵ Maxime, *Questions à Thalassios* 106.

³⁶ Maximus, *Προς Θαλάσσιον* 313 A.

malattia che tormentava la natura umana. Più la natura umana generava a sua volta natura umana, più la trasgressione dilagava sulla terra tramite il passibile ed il peccato, facendo affondare sempre più la natura nel peccato e nel passibile.

La difficoltà che riscontra l'analisi antropologica di Massimo, a questo punto dello scritto, è, potremmo dire, una molto attuale: sono tutte le passioni, di conseguenza, negative? Sono tutte le passioni figlie del passibile e della corruzione? In questo, Massimo è molto fermo e chiaro quando stabilisce la differenza, anche se sottilissima e difficile da gestire, tra le passioni non-naturali, stentatamente nascoste, e le passioni naturali, volute e create da Dio, conferite all'essere umano nell'atto creativo.

Come relazionarsi a questo miscuglio di bianco e nero, di bene e male, di doti naturali e doti non-naturali? L'aporia che riguarda il profondo essere dell'uomo e del suo destino diventa tragica di fronte all'incessante fluttuazione, irriverente e disgraziata della *γνώμη*, che sarebbe dovuta essere un'isola di felicità, il nord di ogni anima scombussolata. La *γνώμη* che non cerca la grazia, ma che è vittima della natura macchiata dal peccato e dalla passibilità, non porta da nessuna parte. Essa oscilla sempre tra il bene ed il male, tra la luce e le tenebre, senza poter salvare l'uomo con le proprie forze e capacità. La salvezza, la soluzione dell'aporia, conseguentemente, non potrà mai venire dall'uomo stesso.

La conclusione di Massimo è che la salvezza, il riscatto dell'uomo non potrebbe provenire, in alcun modo, dall'uomo – creatura limitata, ma dal Logos e Figlio di Dio³⁷. Cristo discese nella carne e la assunse pienamente, insieme alle sue caratteristiche e proprietà.

Se nella prima parte della ventunesima questione il passibile (*τὸ παθητόν*) era considerata, senza mezzi termini, la leva del peccato e della trasgressione nella natura umana, nel paragrafo che segue l'introduzione sembra che anche il passibile (*τὸ παθητόν*), senza l'impronta del peccato, sia stato redento dall'Incarnazione del Logos (*μόνον εἴληφε δίχα τῆς ἀμαρτίας τὸ παθητόν*³⁸).

³⁷ Maxime, *Questions à Thalassios* 106.

³⁸ Maximus, *Προς Θαλάσσιον* 313 B.

Il Logos ha assunto pertanto il passibile e le passioni naturali, avendo cancellato il peccato e le sue conseguenze, che distolgono e confondono. La trappola in cui cadono le potenze malvagie è l'ignoranza, in quanto hanno misconosciuto a chi andranno veramente incontro. I principi cattivi hanno confuso Cristo con un semplice uomo, sottostante al loro potere perverso, adombrato dal passibile inquinato e dalle passioni non-naturali. Cristo invece possedeva anche la natura divina e non soltanto la debole natura umana. Conseguentemente, il Figlio di Dio si lasciava ispirare non dalla *γνώμη* insicura ed incerta, così come le forze diaboliche pensavano in modo sbagliato, ma dalla volontà (divina) (*κατὰ θελήσιν*). La volontà divina allontanava tutti i fantasmi contro-natura dal cuore di Cristo ed è la stessa volontà che fece sì che il passibile del Figlio seguisse il profondo senso della legge di natura, a cui anche Gesù vi era partecipe in quanto vero uomo, non solo vero Dio.

L'incarnazione della seconda Persona Divina ebbe altre due conseguenze³⁹, secondo Massimo, sulla natura umana ed implicitamente sulla complessa dimensione umana, che l'autore nomina con il concetto di *γνώμη*.

La prima conseguenza nefasta che la discesa del Logos nella carne portò alle potenze diaboliche fu la sconfitta del piacere alienante. Mentre Cristo era tentato in tutti i modi possibili, il piacere denaturato, passibile e non-naturale era cacciato dalla natura umana. La carne umana del Logos rimase, nelle prove, inaccessibile ed intoccabile dalle potenze tenebrose. E come è evidente, la vittoria sul male di Gesù è avvenuta non per Dio, ma per noi, i quali eravamo ridotti alla schiavitù del non-senso ed all'opprimente ambiguità della *γνώμη*. Il secondo effetto liberante per l'umanità, in seguito all'incarnazione, è la paura della sofferenza, del dolore ed infine della morte. Sia il piacere malato che la paura della morte, insieme al suo funebre corteggio, furono per sempre allontanati dalla *γνώμη*, una volta Cristo si unì all'essere umano.

La *γνώμη* umana vigliacca, sempre disposta a stare ai patti del piacere e terrorizzata dallo spauracchio della morte, è giustificata, destata dalla volontà divina del Figlio incarnato. Il nuovo riferimento della natura umana diventa adesso la volontà divina, non più la cieca e povera *γνώμη*.

³⁹ Maxime, *Questions à Thalassios* 107 - 108.

Meriterebbe adesso di fare un brevissimo riassunto della questione di Massimo. Potremmo riferire che la *γνώμη* è depositaria di tutto il dato specifico la cui fonte sarebbero sia l'atto creativo divino che il peccato originario. La trasgressione di Adamo fece spazio al peccato, che pervertì il passibile di tutto gli uomini. A sua volta, il passibile influì profondamente sulle passioni umane, inserendovi molte passioni alienanti, non-naturali, nella stessa natura umana. La nostra *γνώμη* pertanto contiene e confonde contemporaneamente peccati e virtù, passibilità naturale e non naturale, come anche passioni create da Dio e passioni non-naturali e non volute dal Creatore. In questa vegetazione lussureggiante del nostro universo pre – razionale, la luce dell'Incarnazione offre le piccole certezze necessarie, raggi di luce che orientano la *γνώμη* nella sua ricerca infinita.

Malgrado tutta la presente complessità della dimensione umana intitolata *γνώμη*, Massimo cerca di identificare quale sarebbe la strada immediata, pratica, da prendere per vivere, da uomini, la vittoria del Logos sul male, regalata a ciascuno di noi. Nella *Quaestio XL*⁴⁰, il Confessore descrive minuziosamente il rapporto tra il *λόγος τῆς φύσεως*, i sei *τρόποι* tramite cui il *λόγος* si manifesta mentre cerca di unirsi alla sua propria Causa (*αἰτία*) e l'amore – carità (*ἀγάπη*) che è l'essenza stessa dei sei *τρόποι* del *λόγος τῆς φύσεως*. Tutta questa ricerca, portata avanti con acribia dal nostro autore, sfocia, così come vedremo in seguito, nella ricomposizione della natura e nell'unificazione della *γνώμη*.

Secondo Massimo, il *λόγος τῆς φύσεως* è la forza, il dinamismo che porta avanti il profondo essere umano. Tale Verbo della natura non cerca altro, se non la propria causa, che è il suo Creatore, offertosi nella grazia divina. Nella sua ricerca della Causa primordiale, il *λόγος* si divide, si svela con l'aiuto di sei modi o *τρόποι*: dare da mangiare a chi ha fame, dare da bere agli assettati, vestire coloro che sono svestiti, accogliere gli stranieri, curare i malati di corpo o di spirito. I sei modi di manifestazione (*τρόποι*) del *λόγος τῆς φύσεως* manifestano in fondo l'unica vera virtù: l'*ἀγάπη* (che rappresenta il principio dei *τρόποι*).

⁴⁰ Maxime, *Questions à Thalassios* 159 - 160.

Cercando di fare la sintesi del presente paragrafo, potremmo affermare che il *λόγος τῆς φύσεως* (il quale è descritto dal Confessore come la facoltà la più generale della natura), nella sua manifestazione tropica, si svela come attuazione quotidiana dell'amore divino (*ἀγάπη*). Per mezzo della manifestazione agapica quotidiana, la natura umana si ritrova nella sua profonda unità, divinamente razionale, riflettendosi al livello della *γνώμη*, la quale, a questo punto, è ricongiunta al *λόγος τῆς φύσεως*. In questo modo, da una parte il *λόγος τῆς φύσεως* si manifesta nella sua caratteristica profondamente agapica e, dall'altra parte, la *γνώμη*, con l'aiuto dell'esercitazione della virtù chiamata *ἀγάπη*, si riscopre purificate e riunificata alla sua origine – il verbo/principio della natura.

La vita secondo l'*ἀγάπη* quindi offre la possibilità alla natura ed al suo verbo (*λόγος τῆς φύσεως*) di manifestare se stessa secondo il modello originario, voluto e creato da Dio ed alla *γνώμη* di riscoprirsi piena di senso ed in profonda unita con il proprio fondamento – la natura umana.

L'ultimo passo⁴¹ in cui compaiono alcuni riferimenti ed approfondimenti della *γνώμη*, è la *Quaestio XLIV*, delle *Questioni a Talassio*, dove Massimo ci mette a disposizione il proprio commento teologico – filosofico del seguente versetto biblico: «*Giona si alzò e andò a Ninive secondo la parola del Signore. Ninive era una città molto grande, di tre giornate di cammino*» (Gi. 3,3).

Commentando allegoricamente il brano di Giona, l'autore identifica i tre giorni necessari per raggiungere Ninive con le tre strade della vita, indispensabili per incontrare Dio. I tre giorni sono, difatti: la via della legge naturale, la via della legge scritta e quella della grazia. Importante da sottolineare sarebbe la disposizione diversa della *γνώμη* che corrisponde a ciascuna legge e livello della vita spirituale.

Massimo passa in seguito all'analisi della *γνώμη* ed alla situazione nell'orizzonte di ciascun livello delle tre vie o leggi.

La legge della natura⁴², che ammaestra da sola la vita dell'essere umano, a condizione che i sensi non prendano il sopravvento sulla ragione, segue da

⁴¹ Maxime, *Questions à Thalassios* 323.

⁴² Maxime, *Questions à Thalassios* 324.

vicino il principio del fare agli altri ciò che vorresti fosse fatto a te. Se qualcuno si lascia ispirare e guidare dal *λόγος τῆς φύσεως*, a quel punto la sua *διάθεσις* è una e la stessa. Se la disposizione - *διάθεσις* è una ed unita in se stessa, quella persona dispone anche di un comportamento, modalità di agire unitario ed armonico – il *τρόπος*, in piena sintonia col *λόγος τῆς φύσεως*, principio voluto e creato dalla Santa Trinità. Soltanto coloro, seguendo il *λόγος τῆς φύσεως*, hanno un'unica ed unitaria *διάθεσις* ed un *τρόπος* armonizzato con le 2 dimensioni prima esposte, dispongono anche di una *γνώμη* bene orientata verso la *γνώμη* degli altri, che insieme, con un'unica *γνώμη* (*κατά μίαν τήν γνώμην*), in piena comunione e sintonia, si rivolgono verso l'origine e fondamento di ogni *γνώμη* – il *λόγος τῆς φύσεως*. L'unità di tutte le *γνώμη*, che riflette l'unità originaria della natura, ricrea la concordia e l'euritmia presente nel momento della creazione dell'intero l'essere. Solo in questo modo ed in seguito alla percorrenza di questa strada iniziatica, ogni divergenza e divisione potrà essere considerata appartenente al passato.

Stante che l'uomo non è mai riuscito da solo a compiere del tutto il destino del proprio *λόγος τῆς φύσεως*, mentre si è sempre lasciato soccombere alle sirene - tentazioni, invece di tappare le orecchie e di legarsi all'albero della nave, Dio fece nuovi sforzi di venire incontro alla sua creatura, stavolta con l'aiuto della legge scritta⁴³. Anche se il brano massimiano, che descrive il secondo tipo di legge, utilizza *γνώμη* con il senso di *convinzione, certezza, pensiero*, riteniamo utile presentare la modulazione e la ritmicità ideatica delle presenti pagine.

La legge scritta (*Ὁ δὲ γραπτός νόμος*) cerca di sensibilizzare la persona umana per via della paura e delle diverse condanne destinate a coloro che non cercano di compiere il proprio destino. È la stessa legge scritta che, con l'aiuto della paura e delle condanne, porta alla luce un mondo fondato sull'equità distributiva che è destinata a rinforzare, col passare del tempo, il senso e lo spirito di giustizia di un popolo il cui principio di vita basilare sarebbe stato l'istinto violento. Vivere secondo la legge, vivere sempre più nella giustizia diventa, secondo Massimo, una seconda natura di coloro che accolgono la

⁴³ Maxime, *Questions à Thalassios* 324.

γραπτός νόμος. La fine della γραπτός νόμος, tuttavia, non sarebbe il solo rispetto per la legge scritta, ma la crescita nell'apprezzamento di ciò che è buono e bello (τό καλόν) ed in ultima istanza, la scoperta della vita secondo l'amore per gli altri e per Dio (κατ' ἀγάπην).

La legge della grazia (Ὁ δὲ τῆς χάριτος νόμος)⁴⁴, sintetizzando le ultime righe della *Questioni a Talassio* che fanno riferimento alla dimensione gnomica dell'uomo, è la vera mèta di ogni esser umano ed il vero compimento di tutte le γνώμη. Vivere la pienezza della grazia presuppone il vivere in Dio, conformemente al λόγος τῆς φύσεως, avere una διάθεσις purificata da ogni turbamento non-naturale, agire secondo un τρόπος coerente ed unitario, in una sintonia ed armonia gnomica (κατά μίαν τὴν γνώμην), orientata verso il Creatore, in quanto Causa e Fine di ogni creatura.

Un altro testo importante in vista della delucidazione del concetto di γνώμη è le *Capita theologica et economica*, testo messo per iscritto allo stesso tempo (630 - 634⁴⁵), circa, della redazione della *Questioni a Talassio*. Secondo il Von Balthasar:

Questi duecento capitoli su Dio e l'ordinamento di salvezza (ovvero, giacché oikonomia si può tradurre anche altrimenti: sul ritorno, sul rimpatrio del mondo) rappresentano, come si è già detto, nell'introduzione, una sintesi della teologia mistica alessandrina, in cui citazioni letterali di Origene, intrecciate a mo' di Leitmotiven, sono intrecciate di pensieri evagriani e areopagitici e il tutto viene inquadrato nella cornice della (già enucleata) mistica di Massimo medesimo⁴⁶.

Utilizzando la metafora di Dio in quanto il *Sole di giustizia*⁴⁷, il Confessore si serve del plastico binomio luto – cera per descrivere l'effetto della grazia sulla γνώμη. Anche all'interno della presente centuria, la γνώμη è qualcosa di

⁴⁴ Maxime, *Questions à Thalassios* 325.

⁴⁵ Sherwood, *An annotated* 35.

⁴⁶ Balthasar, *Liturgia cosmica* 297.

⁴⁷ Sf. Maxim Mărturisitorul, *Capete gnostice – Despre teologie și despre iconomia Întrupării Fiului lui Dumnezeu*, București 2008, 20 – 21.

diverso della *ψυχή*, un circoscritta dalla *ψυχή*, e molto vicina, in ordine al senso, dal *libero arbitrio*.

La *γνώμη* asciutta, secca, che non è permeata dalla rugiada della grazia, si mantiene lontana dalla presenza divina, diventando sclerotica (*σκληρύνεται*), invece quella *γνώμη* che si lascia plasmare dal Sole di giustizia, Dio stesso, diventa fluide (*άπαλύνεται*), ispira e stimola a sua volta, diventando il luogo privilegiato della tipologia e delle caratteristiche divine. Qui, come altrove, dobbiamo evidenziare che è la *γνώμη* l'orizzonte ed il limite dell'amore divino. L'uomo, nella sua dimensione più profondo – la *ψυχή*, per mezzo della *γνώμη*, accetta o rifiuta il sovra – razionale banchetto, accoglie la sua eternità o la sua dannazione.

Per parlare in modo più espressivo della *γνώμη*, Massimo ripropone nell'ottantaquattresima⁴⁸ *Capita*, la figura di Mosè, con l'aiuto di una fortissima metonimia. Il profeta conosce il vero inchino (*προσκυνεῖν*) davanti a Dio, la vera contemplazione della Sacra Trinità solo dopo aver fissato tutto il suo essere, *γνώμη* e *διάνοια* fuori dalle certezze fallaci delle verità caduche della vita terrena. Ancora di più, con l'aiuto di un linguaggio che rimanda all'atmosfera mistica e speculativa del Nisseno e dell'Areopagita, il Confessore descrive la modalità in cui avviene il vero riposo della *γνώμη* e della *διάνοια* di Mosè: le divine tenebre sono l'unico autentico nutrimento dell'uomo in cerca di Dio, in questo caso - il profeta Mosè.

La figura di Mosè, in quanto uomo pienamente divinizzato, è il modello riservato non solo ai profeti, patriarchi ed i santi chiamati da Dio dall'eternità, come se essi fossero stati sottoposti alla chiamata di un destino cieco. La divina filosofia (*τὴν κατὰ Θεόν φιλοσοφίαν*)⁴⁹, proposta da Dio con l'aiuto del suo strumento sulla terra – la Chiesa, va contro la tentazione di ogni realtà di questo mondo: soccombere ai mutamenti e al divenire. Il Confessore è realista, non lasciandosi trascinare dalle illusioni, quando afferma che la *γνώμη* cambia insieme alle cose che la circondano. La *γνώμη* cambia, nel senso che muta nella direzione del nulla. Soltanto la rivelazione, solo la *κατὰ Θεόν φιλοσοφία*

⁴⁸ Maxim, *Capete gnostice* 47 - 48.

⁴⁹ Maxim, *Capete gnostice* 48.

può strappare il male dalle radici e può raddrizzare la *γνώμη* e farla armonizzare con il principio della virtù (*τῷ λόγῳ τῆς ἀρετῆς*). La *κατά Θεόν φιλοσοφία* e la *γνώμη* esistono l'una per l'altra e l'una in vista dell'altra.

Nella seconda Centuria, al numero novantacinque, Massimo presenta l'altra dimensione della realtà, ossia le conseguenze alienanti che si abbattano sull'uomo che non si accosta alla *κατά Θεόν φιλοσοφία*, ma, al contrario, rimane ancora schiavo del materiale⁵⁰. L'accettazione della sola dimensione materiale della vita porta al continuo e soffocante conturbamento (*θλίψις*), giacché la *γνώμη* segue e diventa un tutt'uno con il moto del mondo circostante e eternamente in movimento, secondo la natura (*κατά φύσιν*). Anche qui, in questo brano, la *γνώμη* sembra essere quella dimensione umana che si trova in intima relazione sia con la Virtù ispirata dalla grazia divina, se l'uomo lo vuole, sia con il divenire.

La virtù, conferita dall'inabitazione del Logos, allontana la *γνώμη* dalle fluttuazioni delle passioni materiali ed altrettanto la mantiene inalterata dalle confusioni sorte dalla mescolanza delle cose. Il continuo moto e metamorfosi delle sostanze, le une verso le altre e le une contro le altre, il sempre divenire della materia conturba (*θλίψις*), dunque, la *γνώμη* dell'uomo incline verso il materiale. Sorprendente, a questo punto, è l'idea che non solo l'uomo non spirituale sia soggetto al conturbamento, ma anche l'uomo spirituale, assettato dalla grazia, vive sotto la stessa ombra del conturbamento (*Θλίψιν γάρ ἔχουσι ἀμφότεροι*⁵¹). Nondimeno, il senso del *θλίψις* è differente in ciascuno dei casi. Anche se la vita rappresenta, per entrambe le categorie (uomini materiali e spirituali), un continuo sforzo e turbamento, il vero senso di un tale sforzo e turbamento è diverso. Secondo il Confessore, il conturbamento dello spirituale è salvatore, mentre il turbamento della persona incline alla materia è distruttiva e carica di morte.

Un nuovo contesto per parlare della *γνώμη* è la suddivisione massimiana degli uomini spirituali in Pratici e Gnostici. Anche se entrambe le specie del

⁵⁰ Maxim, *Capete gnostice* 95 - 96.

⁵¹ Maximus Confessor, *Περὶ Θεολογίας καὶ τῆς Εὐσάρκου Οἰκονομίας τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca et Orientalis*, Vol. 90, 1172 A.

genere umano spirituale condividono la vita secondo lo Spirito di Cristo, vi sarebbero alcune sfumature da evidenziare, caratteristiche specifiche sia dei Pratici, che degli Gnostici⁵².

Il pratico, anche se partecipante della vita divina, vive ancora in parte secondo la sensazione (*αἴσθησις*), mentre lo gnostico, in quanto si è allontanato dalla dolcezza illusoria della carne e ha rivolto la propria mente verso Dio (*τόν νοῦν πρὸς Θεόν*) ha superato ogni sensazione che potrebbe danneggiare il proprio stato di beatitudine. Questo fatto, di subire l'*αἴσθησις*, non è indifferente per il pratico, in quanto la sua *γνώμη* è ancora sottoposta alle prove e tribolazioni delle tante difficoltà di questa vita. Lo gnostico, invece, ha purificato la propria *γνώμη* e non può più essere contrastato, in alcun modo, da nessun ostacolo, sulla strada della sua salita verso Dio. Egli è ormai puro (*καθαρός*) e libero nel suo slancio verso la vera e definitiva realtà che è la vita di Dio.

Se vogliamo avvicinarci sempre di più al merito della sfera semantica del concetto, non possiamo passare inosservato un altro brano molto suggestivo del periodo del soggiorno nord africano (subito dopo l'anno 634)⁵³ – l'*Ambigua I*, scritto sotto la forma di una risposta teologica e filosofica «*al santo servo di Dio, padre spirituale e maestro, Tommaso*»⁵⁴.

L'Incarnazione del Logos, secondo Massimo, comporta un mistero che la mente umana non potrà mai del tutto capire. La Seconda Persona della Trinità, il Figlio, diventò simile agli uomini, che erano schiavi della materia, del tempo e dello spazio, assumendo perfino il passibile peccaminoso, a prima vista appartenente alla stessa natura umana:

Ma siccome per la forma di schiavo, vale a dire, in quanto divenne uomo per natura, accondiscese a quelli che sono compagni di schiavitù e schiavi, e prese la figura di una realtà che gli è estranea, insieme con questa natura egli penetrò anche nell'elemento passibile della natura conforme a noi (*ἅμα τῇ φύσει καί τό καθ' ἡμᾶς τῆς φύσεως ὑποδύς παθητόν*). È estranea, infatti, a colui che per natura non pecca, la punizione di colui che pecca, la quale consiste nella condizione passibile di tutta la natura, inflitta a causa della disobbedienza⁵⁵.

⁵² Maxim, *Capete gnostice* 52.

⁵³ Sherwood, *An annotated* 39.

⁵⁴ Massimo il Confessore, *Ambigua* 574.

⁵⁵ Massimo il Confessore, *Ambigua* 584.

Anche se il Logos non era sottoposto al peccato, Egli si sottomise al suo peso, per diventare in tutto simile a noi, dato che la natura umana si contraddistingueva per il suo passibile (*τὸ παθητόν*). Il passibile della nostra natura, tuttavia non fermò Dio di prendere forma umana, facendoci così vedere in che modo il suo amore per noi è infinito. Riportiamo un testo molto importante in seguito, sulle conseguenze del peccato sulla natura umana e sulla *γνώμη* umana:

Ma se, annichilito per la forma di schiavo, vale a dire, fattosi uomo, accondiscendendo prende la figura di quella realtà che gli è estranea, vale a dire diventa uomo per natura sottoposto a passione, allora si vede l'annichilimento e l'accondiscendenza in lui, che è buono e, insieme, ama gli uomini. L'annichilimento mostra che egli è divenuto veramente uomo, tale che per natura è sottoposto a passione. Ecco perché il maestro [San Gregorio di Nazianzo] dice: Portando in se stesso tutto me stesso insieme con quello che è mio, vale a dire, per mezzo dell'unione secondo l'ipostasi, la natura umana nella sua totalità insieme alle sue passioni, ma irreprensibili. Con queste passioni egli distrugge il nostro elemento peggiore, a causa del quale la passibilità era penetrata nella nostra natura, intendo dire la legge del peccato che proviene dalla trasgressione, la cui forza consiste nella disposizione contro natura della nostra volontà (*οὐ κράτος ἐστὶν ἢ παρά φύσιν τῆς ἡμετέρας γνώμης διάθεσις*), la quale introduce la sensibilità nei confronti del lato passionale della natura, nelle forme del rilassamento e della tensione (*κατ' ἀνεσιν καὶ ἐπίτασιν*)⁵⁶.

L'essere agapico di Dio Lo ha spinto a cercare l'uomo anche nella sua *nuova* dimensione, malgrado l'invasione al peccato. È la *ἀμαρτία*, l'*originalità* offerta in dono dal diavolo alla creazione ed implicitamente all'essere umano, originalità non voluta, in alcun modo, dalla Trinità. La *κένωσις* di Dio rimane, fino ad oggi, un mistero da contemplare, un mistero che supera di gran lunga la mente umana e le sue capacità di pensare.

È il mistero dello svuotamento di Dio il messaggio nascosto, mistico, accessibile soltanto a coloro che credono, dimensione sovranaturale della vita che parla incessantemente del dramma divino – umano e del suo scioglimento nel momento della Risurrezione. Il *Λόγος* divino ha accettato,

⁵⁶ Massimo il Confessore, *Ambigua* 584 - 585.

quindi, di assumere non solo la natura umana del momento della creazione, ma anche la passibilità (*παθητόν*) sorta in seguito al peccato originale. Secondo l'unione ipostatica, la natura umana si situa in stretto rapporto con la natura umana passibile, fatto che porta, col tempo, alla purificazione della carne umana del Logos ed implicitamente di tutto l'essere umano.

Sempre in base all'unione ipostatica, la natura divina del Figlio cancella il peccato umano trovatosi nella carne umana del Logos, l'origine di ogni passibilità, ed insieme al peccato viene cancellata anche la negatività delle passioni, rioffrendo ad esse l'irreprensibilità (*μετά τῶν αὐτῆς ἀδιαβλήτων παθῶν*). L'incarnazione, quindi, spezza la catena di cause ed effetti peccaminosi che mantiene l'essere umano nell'alienazione ed infelicità: dalla trasgressione sorge il peccato, dal peccato sopravviene la passibilità, la quale influisce definitivamente sulla disposizione contro-natura della nostra *γνώμη*, i cui due sintomi sono, a livello di natura – il rilassamento e la tensione (*ἄνεσιν καὶ ἐπίτασιν*⁵⁷).

Il peccato, dunque, allontana dalla natura ogni tendenza di equilibrio, creato da Dio e desiderato dall'uomo, essa, allo stesso modo della *γνώμη*, dovendo oscillare continuamente tra due poli *non-naturali*, l'*ἄνεσιν* e l'*ἐπίτασιν*. Là, dove c'è continuo movimento tra rilassamento e tensione della *φύσις*, nella stessa creatura c'è anche discordia tra la *γνώμη* e la *φύσις* ed insicurezza ed incertezza della medesima *γνώμη*.

⁵⁷ È utile per la nostra ricerca, arrivati a questo punto, riportare le considerazioni di Claudio Moreschini al riguardo la suddetta intuizione massimiana: «*la terminologia stoica serve a Massimo per descrivere la sua dottrina dell'anima umana. L'atteggiamento contrario alla natura da parte della nostra γνώμη è dovuto alla trasgressione originaria: essa introduce il pathos, che non è una realtà naturale dell'uomo, perché non era stata creata insieme con lui. Come conseguenza delle passioni intervennero la tensione e il rilassamento nella condizione della γνώμη, che perse il proprio equilibrio*». (Massimo il Confessore, *Ambigua* 726, problema 4, nota 3). Accettando l'importante idea di fondo dello studioso, vorremmo tuttavia fare una brevissima precisazione e distinzione, allo stesso tempo: secondo i testi massimiani, così come ripetutamente abbiamo potuto leggere, il passibile (*τὸ παθητόν*) è conseguenza diretta del peccato e, allo stesso tempo, realtà non voluta da Dio, che incise, dopo la caduta dei proto-genitori, sulla natura umana. Il *pathos* invece è un dato naturale, voluto e creato da Dio, restaurato nella sua dignità dopo l'evento dell'Incarnazione del Logos, compiuto nella Risurrezione di Cristo, con la cancellazione del peccato.

Il passo seguente, della stessa *Quaestio IV* della *Prima lettera a Tommaso*, ripropone le conseguenze antropologiche in seguito all'incontro/scontro tra la divinità e l'umanità nell'ipostasi di Cristo:

Così facendo, dunque, non solamente salvò gli uomini che erano tenuti sotto il peccato, ma, pagando in se stesso il prezzo del nostro riscatto, li fece anche partecipare alla potenza divina, la quale crea, in coloro che con l'opera si impegnano ad onorare questa grazia, fermezza dell'anima ed incorruttibilità del corpo, poiché la nostra volontà (*ψυχῆς ἀτρεψίαν καὶ σώματος ἀφθαρσίαν ἐργαζομένης ἐν τῇ περὶ τό φύσει καλόν τῆς γνώμης ταυτότητι*) a proposito di quello che è buono per natura rimane sempre identica⁵⁸.

È questa la nuova vita alla quale siamo chiamati, dopo il compimento del piano salvifico di Cristo. Ogni peccato, trasgressione e passibilità sono state cancellate dalla vittoria del Risorto e, ancora di più, la porta della grazia ci è stata aperta, anzi spalancata. Gli uomini sono stati liberati dal peso del peccato e le è stata conferita la possibilità ed il diritto alla partecipazione della potenza divina. L'immagine massimiana, operata con l'aiuto di un suggestivo chiasmo, è molto plastica – l'uomo riscattato è in possesso di un incorruttibile corpo e della fermezza dell'anima, che si rispecchiano, alla loro volta, al livello della *γνώμη*, la quale, a questo punto, rimane sempre identica a se stessa ed al *λόγος τῆς φύσεως* – orizzonte e fondamento della *γνώμη*.

La *Quaestio IV* finisce con una dossologia, che mette in guardia che la salvezza di Cristo è conferita a tutti, come possibilità, mai come dato di fatto *a priori*. L'uomo deve alzarsi, andare verso i misteri della fede, accoglierli e viverli ogni giorno per essere partecipe della vittoria di Cristo sul peccato e la morte:

Quanto è grande e terribile il mistero della nostra salvezza! Infatti, ci viene richiesto quanto a lui è richiesto per la sua natura, che è conforme alla nostra e tanto ci viene concesso quanto viene concesso a lui, che è al di sopra di noi, ma nell'unione è come noi, a meno che l'inclinazione di una volontà (*Εἰ μήπου γνώμης φιλαμαρτήμονος ἕξις ποιεῖται κακίας ὕλην τῆς φύσεως τὴν ἀσθένειαν*) che

⁵⁸ Massimo il Confessore, *Ambigua* 585.

ama il peccato non faccia della debolezza della nostra natura la materia della malvagità. Ed è chiaro che questo era il pensiero di quel grande maestro [San Gregorio di Nazianzo] (...)»⁵⁹.

Nonostante, pertanto, la vincita della vita sulla morte e della vittoria della grazia sul peccato, il limite del piano salvifico di Dio è la *γνώμη* dell'uomo. La *γνώμη* rappresenta, quindi, da una parte, il limite limitante oppure la porta aperta alla grazia divina sul cosmo, dall'altra parte.

L'ultima ricorrenza della parola *γνώμη* nel testo della *Prima Lettera a Tommaso* avviene all'interno di un commento ad alcuni pensieri del grande mistico e padre della Chiesa – Dionigi l'Areopagita. Con un linguaggio calcedonese, decisamente orientato contro il monoenergismo, Massimo approfondisce il modo mirabile dell'assunzione, da parte del Logos, della natura umana, insieme ai *logoi* naturali che ad essa spettano.

Per andare incontro alle nuove intuizioni al riguardo la *γνώμη* del presente passo, riteniamo utile introdurre il problema di fondo, che sostiene tutto il discorso antropologico ulteriore, con l'aiuto del brano massimiano:

E al di sopra dell'uomo egli operava le cose dell'uomo, mostrando l'operazione umana congiunta per natura alla potenza divina in assoluta unificazione senza mutamento, la pervase nella totalità, senza che ci fosse assolutamente niente di interrotto, niente di separato dalla natura divina che era stata unificata a lei nell'ipostasi. Veramente sostanziato, infatti, al di sopra di noi nella nostra sostanza, il Logos supersostanziale congiunse all'affermazione della natura in modo sovremenente la negazione delle realtà naturali di essa e divenne uomo, unendo il tropos soprannaturale di essere in un determinato modo (*τόν ὑπέρ φύσιν τοῦ πῶς εἶναι τρόπον ἔχον συνημμένον*) al logos dell'essere, proprio della sua natura (*τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως*). Questo perché si credesse che la sua natura era in un modo nuovo, in quanto non ammetteva modificazione secondo il logos e perché mostrasse la sua sopra infinita potenza, che veniva conosciuta parimenti anche nella origine degli elementi della natura, che erano contrari tra di loro⁶⁰.

⁵⁹ Massimo il Confessore, *Ambigua* 587 - 588.

⁶⁰ Massimo il Confessore, *Ambigua* 595 - 596.

Anche se il testo si apre a tante interpretazioni metafisiche, cristologiche ed antropologiche, cercheremo di evidenziare soltanto quelle idee che si trovano in uno stretto rapporto con il nostro tema.

Secondo il pensatore ateniese, l'attività teandrica di Dio fattosi uomo (*τὴν θεανδρικήν ἐνέργειαν*)⁶¹ mostra misticamente in che modo l'operazione umana congiunta alla potenza divina, nell'ipostasi di Cristo, non subiscono né mutamento, né confusione, mentre le due dimensioni, divina ed umana, si pervadono pienamente e profondamente l'un l'altra. È l'ipostasi del Logos il cardine che tiene insieme, perfettamente, le due dimensioni, prima mai congiunte in un tal modo sovranaturale, ossia prima dell'Incarnazione. Il *νιουο τρόπος*, il nuovo modo di agire dell'ipostasi del Logos unisce intimamente Dio all'uomo e manifesta quindi la nuova creazione - l'essere divino e sovranaturale si intreccia, nella sua azione, con il logos dell'essere proprio della natura (*τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως*). In questo modo, le proprietà di ciascuna natura (divina ed umana) sono salvaguardate nel proprio logos e nella propria specificità, mentre, contemporaneamente si ritrovano congiunte a livello dell'ipostasi del Logos.

Seguendo il filo rosso della logica massimiana, arriviamo alle profonde conseguenze antropologiche dell'assunzione della natura umana da parte del Logos divino:

Insomma, nella sua potenza egli fece sì che le passioni della nostra natura fossero opere della sua volontà (*ἀμέλει ἐξουσία γνώμης ἔργα πεποιηκώς τὰ πάθη τῆς φύσεως*), ma non, come per noi, esse sono la conclusione della necessità naturale. Al contrario da noi, nella sua potenza, passò attraverso ciò che per noi è sottoposto a passione per natura, con la sua volontà (*ἐξουσία γνώμη κινητόν*) mostrando che in lui era mosso per forza di natura quello che in noi nasce come causa del movimento della volontà (*δείξας ἐφ' ἑαυτοῦ τό πεφυκός ἐφ' ἡμῶν εἶναι γνώμης κινητικόν*)⁶².

Ci dobbiamo, in seguito, soffermare sul presente brano per poter usufruire al massimo dai suggerimenti speculativi del Confessore.

⁶¹ Maximus Confessor, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν τῶν ἁγίου Διονυσίου καὶ Γρηγορίου*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca et Orientalis*, Vol. 91, 1056 B.

⁶² Massimo il Confessore, *Ambigua* 596.

Le passioni umane, del Logos e di ciascun essere umano, sorgono dalla natura umana e sono mediate dalla *γνώμη*. Quello che differenzia le nostre passioni dalle passioni di Cristo è il *τρόπος*, ossia la modalità di manifestazione, di attuazione di esse.

Se le passioni della carne del Logos sorgono dalla natura umana e sono mediate dalla *γνώμη* passibile, ma non sostanzialmente corrotta, nel nostro caso, degli esseri umani, le passioni, dato che sono profondamente radicate nella natura umana, riportano e subiscono anche la passibilità corruttrice in seguito al peccato originario. Le nostre passioni, indebolite ed alienate in radice, soffrono anche il continuo ed instabile movimento della nostra *γνώμη*, a sua volta affievolita, ad origine, dalla trasgressione dei proto – genitori. Nell'ipostasi del Logos incarnato, invece, ogni dimensione umana rispecchia l'intenzione originaria del Creatore: la natura origina le passioni, le quali, circoscritte dalla sana stabilità gnomica, conferiscono alla medesima natura umana equilibrio, felicità ed in ultima istanza la beatitudine eterna.

Prima di proseguire con la presente ricerca si dovrebbe sottolineare un ultimo aspetto del brano prima analizzato dell'*Ambigua I*: Massimo il Confessore afferma, senza mezzi termini, che sia la persona umana, qualsiasi, sia il Logos incarnato posseggono una *γνώμη* (l'autore utilizza nel presente testo due volte il sintagma *ἐξουσία γνώμη*⁶³). Abbiamo visto nei primi testi analizzati come l'autore costantinopolitano attribuiva indistintamente la *γνώμη* sia a Dio (Trinità), sia a Cristo, sia agli uomini in genere. Nel presente intervallo, sembra che la *γνώμη* abbia a che fare esclusivamente con la natura umana e la vita terrena del Logos. Saremmo attenti in seguito per osservare le altre modifiche concettuali del termine che a noi tanto coinvolge.

Cercando di essere conseguenti con il metodo che ci siamo proposti, ossia l'attenta analisi cronologica dei testi, non possiamo passare inosservato un testo che fa parte del trattato intitolato *Opuscula theologica et polemica*⁶⁴, una raccolta di testi teologico-polemici appunto, che trattano diversi temi, dei diversi periodi della vita del santo Confessore. La raccolta, dunque, non è

⁶³ Maximus, *Περὶ διαφορῶν ἀποριῶν* 1053 C.

⁶⁴ Maximus Confessor, *Πρὸς Μαρίνον τὸν ὀσιώτατον πρεσβύτερον*, *Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca et Orientalis*, Vol. 91, 9 A – 285 B.

un trattato organico, avente un susseguirsi coerente dei capitoli, ma piuttosto una *collatio* di diversi scritti.

Lo scritto intitolato *Οροι διάφοροι (Variae definitiones)*⁶⁵, redatto intorno all'anno 640⁶⁶, passa in rassegna una serie di definizioni dei concetti impiegati da Massimo lungo il suo percorso intellettuale ed esistenziale. Interessante, a questo punto, sono le definizioni che riguardano sia la *γνώμη*, che la volontà gnomica.

Il testo⁶⁷ che riguarda la *γνώμη* asserisce che l'unione relazionale (*Σχετική ένωσίς*) rappresenta quel tipo di movimento (*κίνησις*) che riconduce ad una sola volontà (da notare che il concetto utilizzato da Massimo è *θέλημα*) le diverse disposizioni delle diverse *γνώμαι*. La differenza relazionale (*Σχετική δέ διαφορά*) invece è sempre un movimento (*κίνησις*) il quale stavolta scinde l'unità e l'armonia volitiva (*θέλημα*), sottomettendola alla tensione ed alla differenza delle diverse disposizioni della *γνώμη*. L'unione relazionale pertanto presuppone l'unicità e l'armonia della *θέλημα* con se stesse e delle diverse *τα θελήματά* le une con le altre, dopo aver superato ogni disposizione centrifuga e discordante, tipica dell'esistenza secondo la *γνώμη*. Conseguentemente, la differenza relazionale (*Σχετική διαφορά*) rappresenta una mancata occasione di unità di *γνώμη* e di volontà, modalità relazionale che diventa vittima delle diverse disposizioni sconnesse ed incoerenti.

Allo stesso periodo redazionale (640 circa)⁶⁸ appartiene anche il XXVI *Opuscolo teologico e polemico* del Confessore. Nel tentativo di spiegare e di meglio chiarire alcuni dubbi teologico – filosofici del monaco Teodoro, Massimo riprende il problema della relazione tra la volontà naturale (*Θέλημά φυσικόν*) e la volontà gnomica (*Θέλημα γνωμικόν*)⁶⁹, ossia il teso rapporto tra la volontà che rispecchia semplicemente ed in modo immediato la natura e la volontà pervasa dal peccato originario, impregnata del passibile. La volontà naturale è descritta dal sacro autore come slancio e pulsione della natura, moto

⁶⁵ Maximus, *Πρός Μαρίνον* 149 B – 153 B.

⁶⁶ Sherwood, *An Annotated* 42.

⁶⁷ Saint Maxime le Confesseur, *Opuscules théologiques et polémiques*, ed. E. Ponsoye, Paris 1998, 194 - 195.

⁶⁸ Sherwood, *An Annotated* 45.

⁶⁹ Maxime, *Opuscules théologiques et polémiques* 270 - 271.

naturale, voluto dall'atto creativo. La *Θέλημά φυσικόν* rispecchia fedelmente la natura ed il suo logos. La *Θέλημα γνωμικόν*, invece, è la volontà sulla quale si innestò il passibile ed il peccato, un movimento non-naturale della volontà, la cui propensione al male è ormai una costante. La volontà gnomica dunque, secondo il santo di Costantinopoli, è condizionata da un desiderio inimicato, stimolato, a sua volta, dal godimento non conforme alla natura.

Conclusione

La γνώμη di Cristo e la γνώμη degli uomini (testi dell'intervallo: 628 - 640)

Nella seconda parte della sua opera (se ci è concesso di fare una tale divisione), Massimo non attribuisce più la *γνώμη* a Dio ed implicitamente alla Trinità, ma piuttosto a Dio nel mondo, a Dio diventato uomo – vale a dire Cristo. Il Confessore medita sull'impatto dell'Incarnazione sulla dimensione gnomica dell'uomo. Una volta il Logos diventato uomo, la natura umana fu restaurata, di modo che la *γνώμη* umana varca ogni passione ed ogni ribellione contro – natura (*πρὸς τὴν φύσιν*). Con l'Incarnazione, la *γνώμη* di Cristo (e potenzialmente di ogni uomo) trova il suo stato *naturale*, originario, ossia la piena armonizzazione e sintonizzazione con la *φύσις*, che diventa fonte e principio di ogni attività della *γνώμη* umana. La *φύσις* diventa la base della *γνώμη* ed essa rimane tale perfino nei momenti di estrema prova e sofferenza di Cristo. Il male, sorto dal peccato di Adamo ed Eva, non influisce più sulla *γνώμη* umana di Cristo e, per questa ragione, il Logos, nonostante le tribolazioni, non può volere il male degli altri (che è contro-natura), in alcun modo.

Per mezzo della discesa nel tempo e nello spazio della Seconda Persona della Trinità, la *γνώμη* (del Figlio e di ciascun uomo) sta scoprendo se stessa come immutabile, non più insicura, né vacillante oppure oscillante, allo stesso modo del *λόγος τῆς φύσεως*, il quale fu creato – immutabile. Il senso umano, il destino, l'orizzonte si schiarisce, l'uomo (partecipe del mistero di Gesù) si scopre persona umana, in stretto rapporto con il suo Creatore, che lo vuole Sua *somiglianza* e non solo una Sua semplice *immagine*.

Lungo il presente periodo redazionale (628 - 640) la *γνώμη*, nonostante la sua assunzione da parte del Logos, assume sempre di più una connotazione negativa. Malgrado questa tensione negativa crescente, che si accumula intorno alla nozione antropologica massimiana, il Confessore non rifiuta tale dimensione al Figlio diventato uomo. Se la natura accomuna (aspetto positivo), la *γνώμη* divide, spezza tale unità, voluta e creata da Dio. La *γνώμη* diventa sempre di più un aspetto umano caduco, da combattere e da superare.

Interessante, come si diceva prima, è il fatto che Massimo la integra al livello del discorso antropologico: la *γνώμη* umana non è una dimensione negativa, di per sé, della natura umana; essa non è peccato che dovrebbe essere cancellato, ma piuttosto una dimensione fondamentale dell'essere umano, appartenente in modo profondo alla costellazione della vita umana. La natura umana, secondo Massimo, non fu distrutta dal peccato, invece la *γνώμη* ne fu oscurata dall'arroganza originaria, di Adamo ed Eva, e così essa si allontanò dalla sua origine e fondamento⁷⁰.

A questo punto si dovrebbe sottolineare un altro aspetto importante della visione antropologica e teologica del Confessore: parlando del profeta Elia, il Costantinopolitano afferma che, anche se la colpa dei proto – genitori non avesse avuto luogo, la *γνώμη* (non impregnata dal peccato) avrebbe avuto bisogno della grazia divina per avvicinare ed unire l'uomo a Dio. Il profeta Elia, secondo Massimo, nonostante sia stato semplice nella sua aspirazione e non composto nella *γνώμη*, sale verso Dio mediante le virtù, vale a dire i doni della grazia, diventati *la seconda natura* del profeta. La seconda natura del profeta, difatti, è la vera natura dell'uomo, quella che si trova fuori dal peccato e dalla morte, la natura mostrata come vera dall'Incarnazione del Figlio, in cerca della graziosa presenza divina.

Nel *Corpus Maximianum* c'è sempre un intimo nesso tra la responsabilità e le capacità umane, da una parte e la presenza accolta della grazia nella persona e natura umana. La ragione (*λόγος*) illuminata dalla grazia, tramite la fede, spinge l'anima umana (*τὴν ψυχήν*) a trasformarsi nella somiglianza divina, con l'aiuto della *γνώμη* (*κατὰ τὴν γνώμην*). La *γνώμη* funge da termine intermedio, da mediatore.

⁷⁰ I. A. McFarland, *The Theology of the Will*, in: *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, (ed. Pauline Allen and Bronwen Neil) 2015, 778-782.

Il *λόγος*, riempito della presenza divina, ravvia l'intera *ψυχή* verso la vita di comunione con Dio, tramite la *γνώμη*. Sembra che, nel processo teologico – mistico massimiano della divinizzazione, la dimensione antropologica della *γνώμη* giochi un ruolo di spicco, essa essendo il vettore che spinge l'ipostasi umana verso l'immersione in Dio (in seguito ai sussurri del *λόγος*), in modo sia pre-conscio, che conscio.

Non soltanto la ragione umana spinge la persona verso la divinizzazione, ma anche la natura umana. Essa, nella sua essenza e profonda costituzione, è portatrice di *λόγος τῆς φύσεως*, il quale è descrivibile simultaneamente come *νόμος φυσικός και θεῖος*. Qui, siamo arrivati ad uno dei punti centrali della speculazione massimiana!

Come primo aspetto da sottolineare è che la *γνώμη*, nel suo continuo movimento, cerca la sua mèta, provando in tutti i modi a riscoprirsi accolta dal *λόγος τῆς φύσεως*, che sembra essere non soltanto il suo fondamento, ma sembra anche conferire il senso profondo della realtà e della dimensione gnomica dell'uomo. La *γνώμη* dunque brama di armonizzarsi con il *λόγος τῆς φύσεως*. Il secondo importantissimo aspetto da sottolineare è il fatto che il principio della natura (*λόγος τῆς φύσεως*) è allo stesso tempo legge naturale e divina! Esso è *νόμος φυσικός* in quanto si trova profondamente radicato nella natura o meglio, è componente della natura umana. Dall'altra parte esso è anche *νόμος θεῖος* in quanto creato e voluto da Dio e quindi operazione divina⁷¹.

Se vogliamo approfondire la complessità del problema della *γνώμη*, bisogna seguire Massimo nelle sue lucidissime introspezioni, poiché l'orizzonte del discorso sulla dimensione gnomica dell'uomo si sta sempre di più allargando. Il Confessore asserisce che insieme al *σῖ* di Adamo ed Eva indirizzato al diavolo nel giardino dell'Eden, la corruzione ed il peccato sono entrate nel mondo. Insieme ad esse, la nostra natura umana fu invasa anche dal passibile (*τὸ παθητόν*), il quale diventò parte integrante della natura. In questo modo la prima trasgressione diede la possibilità alla corruzione ed al peccato di crescere

⁷¹ Possiamo accogliere difatti, in coerenza con le parole di Massimo, l'idea di una mistica *naturale*. Perché? In quanto il *λόγος τῆς φύσεως*, essendo contemporaneamente legge divina e naturale, fa da mezzano, da intermediario tra la Volontà di Dio e la *γνώμη* umana. Il Dio-Creatore comunica con la Sua creatura attraverso il principio della natura (*λόγος τῆς φύσεως*), il quale si trova sulla soglia del divino e dell'umano.

insieme al passibile ed alla natura umana, nella sua diffusione sulla terra, con ogni persona che nasceva. La natura umana, quindi, diventò schiava del peccato e del passibile, tramite la *γνώμη*, la quale assunse le oscillazioni e le malattie del passibile. Il passibile⁷² (*τὸ παθητόν*), nel suo dominio sulla *γνώμη*, diede vita alle passioni non-naturali, all'interno delle passioni naturali e conforme al *λόγος τῆς φύσεως*. In seguito alla caduta dei proto – genitori, la *γνώμη* umana non cerca più in modo spontaneo l'unione con Dio, ma diventa vittima della corruzione, del peccato e della passibilità. Essa oscilla sempre tra il bene ed il male, tra la luce e le tenebre, senza poter salvare l'uomo con le proprie forze e capacità. La salvezza, la soluzione dell'aporia, conseguentemente, non potrà mai venire dall'uomo stesso e dal profondo della sua dimensione gnomica.

Altrettanto interessanti da evidenziare nei testi massimiani sono le conseguenze psicologiche, facilmente sperimentabili, della corruzione, del peccato e del passibile peccaminoso all'interno della nostra *γνώμη*. Ricapitolando la successione degli eventi, dal peccato fino alla caduca *γνώμη*, Massimo conclude: dalla trasgressione sorge il peccato, dal peccato sopravviene la passibilità, la quale influisce definitivamente sulla disposizione contro-natura della nostra *γνώμη*, i cui due sintomi, a livello di natura, sono - il rilassamento e la tensione (*ἄνεσιν καὶ ἐπίτασιν*). Si capisce meglio, adesso, quale è il profondo impatto dell'Incarnazione sulla natura umana: nell'unione ipostatica (in cui la natura divina sposa quella umana), la natura divina del Figlio cancella il peccato umano trovatosi nella carne umana del Logos ed insieme al peccato viene cancellata anche la negatività e l'oscillazione delle passioni (che sono riflessioni della salute o meno della natura), rioffrendo alle passioni, insieme alla natura e alla *γνώμη*, l'irreprensibilità (*μετὰ τῶν αὐτῆς ἀδιαβλήτων παθῶν*).

Sulle passioni umane, insieme a Massimo, ci sarebbe altro da dire: Le passioni umane, del Logos e di ciascun essere umano, sorgono dalla natura umana e sono mediate dalla *γνώμη*. Quello che differenzia le nostre passioni

⁷² Se nella prima parte dell'intervallo 628 – 640, nei testi massimiani il passibile (*τὸ παθητόν*) era considerato, senza mezzi termini, la leva del peccato e della trasgressione nella natura umana, nella seconda parte dello stesso intervallo redazionale sembra che anche il passibile (*τὸ παθητόν*) sia stato redento dall'Incarnazione del Logos. Il Logos ha assunto pertanto il passibile e le passioni naturali, avendo cancellato il peccato e le sue conseguenze, che distrangono e confondono.

dalle passioni di Cristo è il *τρόπος*, ossia la modalità di manifestazione, di attuazione di esse. Se le passioni della carne del Logos sorgono dalla natura umana e sono mediate dalla *γνώμη* passibile, ma non sostanzialmente corrotta, nel nostro caso, degli esseri umani, le passioni, dato che sono profondamente radicate nella natura umana, riportano e subiscono anche la passibilità corrottrice in seguito al peccato originario. Le nostre passioni, indebolite ed alienate in radice, soffrono anche il continuo ed instabile movimento della nostra *γνώμη*, a sua volta affievolita, ad origine, dalla trasgressione dei proto – genitori. Nell’ipostasi del Logos incarnato, invece, ogni dimensione umana rispecchia l’intenzione originaria del Creatore: la natura origina le passioni le quali, circoscritte dalla sana stabilità gnomica, conferiscono alla medesima natura umana equilibrio, felicità ed in ultima istanza la beatitudine eterna.

L’ideale umano, incarnato da Cristo e riproposto da Massimo, sarebbe pertanto: il *λόγος τῆς φύσεως* (il quale è descritto dal Confessore come la facoltà la più generale della natura), nella sua manifestazione tropica, si svela come attuazione quotidiana dell’amore divino (*ἀγάπη*) e della grazia santificante. Vivere con Dio, per Dio e in Dio significa, per la natura umana, ritrovarsi in una compiuta unità, divinamente e profondamente razionale. Simultaneamente, la natura ed il suo logos si riflette in modo spontaneo ed immediato al livello della *γνώμη*, la quale, a questo punto, è intimamente ricongiunta al *λόγος τῆς φύσεως*. In tal modo, da una parte il *λόγος τῆς φύσεως* si manifesta nella sua caratteristica naturale e sovranaturale, dall’altra parte, la *γνώμη*, con l’aiuto dell’esercitazione delle virtù, si riscopre purificate e riunificata alla sua origine – il verbo/principio della natura. La vita secondo la grazia/virtù, quindi, offre la possibilità alla natura ed al suo verbo (*λόγος τῆς φύσεως*) di manifestare se stessa secondo il modello originario, voluto e creato da Dio ed alla *γνώμη* di riscoprirsi piena di senso ed in profonda unita con il proprio fondamento – la natura umana.

Alla fine, vorremmo avanzare una proposta di traduzione della *γνώμη* del periodo redazionale compreso nell’intervallo 628 – 640: ***animo incline alla dissoluzione.***