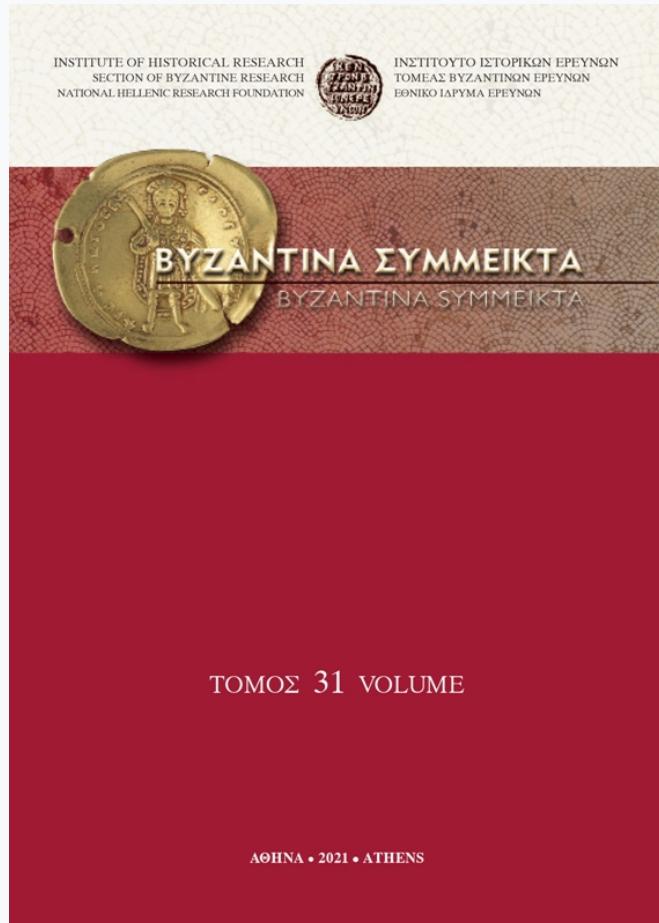


Byzantina Symmeikta

Vol 31 (2021)

BYZANTINA SYMMEIKTA 31



Il pensiero patristico bizantino dei secoli IV-VIII e l'ambiente

Filip IVANOVIC

doi: [10.12681/byzsym.25339](https://doi.org/10.12681/byzsym.25339)

Copyright © 2021, Filip Ivanovic



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/).

To cite this article:

IVANOVIC, F. (2021). Il pensiero patristico bizantino dei secoli IV-VIII e l'ambiente. *Byzantina Symmeikta*, 31, 139–152.
<https://doi.org/10.12681/byzsym.25339>

INSTITUTE OF HISTORICAL RESEARCH
SECTION OF BYZANTINE RESEARCH
NATIONAL HELLENIC RESEARCH FOUNDATION



ΙΝΣΤΙΤΟΥΤΟ ΙΣΤΟΡΙΚΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΤΟΜΕΑΣ ΒΥΖΑΝΤΙΝΩΝ ΕΡΕΥΝΩΝ
ΕΘΝΙΚΟ ΙΔΡΥΜΑ ΕΡΕΥΝΩΝ



ΒΥΖΑΝΤΙΝΑ ΣΥΜΜΕΙΚΤΑ

BYZANTINA SYMMEIKTA

ΤΟΜΟΣ 31 VOLUME

FILIP IVANOVIC

IL PENSIERO PATRISTICO BIZANTINO
DEI SECOLI IV-VIII E L'AMBIENTE

ΑΘΗΝΑ • 2021 • ATHENS

FILIP IVANOVIC

IL PENSIERO PATRISTICO BIZANTINO DEI SECOLI IV-VIII E L'AMBIENTE

Nel quadro dei problemi ecologici emergenti del mondo contemporaneo, diverse discipline, sia di orientamento naturalistico-scientifico che socio-umanistico, stanno cercando di offrire la loro risposta al crescente numero di questioni riguardanti l'ambiente. All'interno di questo intenso dibattito, il contributo delle discipline umanistiche, ossia la filosofia e la teologia, è alquanto trascurato, sebbene queste offrano, specialmente in tempi recenti, molte analisi approfondite e discussioni vivaci sul nostro problema. La questione principale dal punto di vista delle filosofia speculativa e teologia è la relazione tra essere umano e natura, e Dio e natura. In questo senso, il pensiero cristiano è stato spesso accusato di antropocentrismo, nel senso di posare gli esseri umani al centro della creazione e quindi di permettere la loro negligenza e distruzione della natura, particolarmente nel senso della "chiamata" biblica agli esseri umani a "dominare la terra". Ecco perché, almeno nella sfera religiosa del problema, i pensatori si sono rivolti a religioni diverse dal cristianesimo, specialmente al buddismo e all'induismo¹. Così Arne Næss, l'autore della frase "ecologia profonda" che rifiuta l'idea di classificare gli esseri in base al loro valore relativo, scrive che l'idea cristiana dell'amministrazione è arrogante e basata sulla superiorità degli esseri umani². Tali punti di vista sono stati spesso definiti fortemente

1. Ad esempio, T. BERRY & T. CLARKE, *Befriending the Earth: A Theology of Reconciliation between Humans and the Earth*, Mystic, CT: Twenty-Third Publications, 1991; Sulla "deep ecology" si veda D. CHRISTIANSEN, *Ecology, Justice, and Development*, *Theological Studies* 51:1 (1990), 77-81.

2. A. NÆSS, *Ecology, Community, and Lifestyle: Outline of an Ecosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, 187.

anticristiani e come promotori di un rigoroso “equalitarismo ecologico”³, aspramente criticando il ruolo degli esseri umani nella concezione cristiana della creazione.

Per molti sostenitori ambientali, l'inaccettabilità della visione del mondo cristiana si trova nella narrativa biblica della Genesi, che afferma la creazione dell'uomo a immagine e somiglianza di Dio, così che la razza umana avrà “dominio sui pesci del mare, sugli uccelli del cielo, sul bestiame, su tutta la terra e su tutti i rettili che strisciano sulla terra”⁴. Cinquant'anni fa, Lynn White pubblicò il suo articolo nella famosa rivista *Science*⁵, affermando che le radici storiche della crisi ambientale si trovano proprio in queste linee di *Genesi*, che ispirarono una visione materialistica dell'Occidente verso la natura.

D'altra parte, alcuni hanno sostenuto che una tale prospettiva sfruttante sulla creazione potrebbe effettivamente essere occidentale, ma non interamente cristiana, sottolineando come le condizioni sociali, economiche, politiche e filosofiche fossero piuttosto diverse in Oriente e Occidente durante il Medioevo. Questa tesi sostiene che, mentre la fede latina potrebbe essere considerata volontaristica, la fede greca, cioè bizantina, era di stampo intellettualista, e mentre gli occidentali consideravano la natura come un dominio di azione, i greci la vedevano in un modo più simbolico, morale, o persino mistico⁶.

Questa prospettiva simbolica e mistica, come base della dimensione greco-bizantina del cristianesimo, è spesso trascurata anche nelle discussioni sulla filosofia in generale, o più specificamente sull'etica, l'estetica e altre discipline, per non parlare della filosofia dell'ambiente. Quindi, la mia intenzione qui è di offrire alcuni punti e intuizioni provenienti dal pensiero

3. G. SESSIONS, The Deep Ecology Movement: A Review, *Environmental Review* 11 (1987), 105-125.

4. *Gen.* 1.26: καὶ ἄρχετε τῶν ἰχθύων τῆς θαλάσσης καὶ τῶν πετεινῶν τοῦ οὐρανοῦ καὶ πάντων τῶν κτηνῶν καὶ πάσης τῆς γῆς καὶ πάντων τῶν ἐρπετῶν τῶν ἐρπόντων ἐπὶ τῆς γῆς.

5. L. WHITE, The historical Roots of Our Ecologic Crisis, *Science* 155 (1967), 1203-1207. Cf. G. MANTZARIDIS, Ἡ ἐμπειρικὴ θεολογία στὴν οἰκολογία καὶ τὴν πολιτική, Thessalonica: Pournaras 1994, 95 ff.

6. M. MARANGUDAKIS, The Medieval Roots of Our Environmental Crisis, *Environmental Ethics* 23:2 (2001), 243-260.

bizantino che potrebbero essere di interesse nei dibattiti ecologici.

Prima di tutto, la comprensione della relazione tra Dio e la natura varia in mezzo alle due estremità: il deismo che presuppone trascendenza assoluta della divinità e il panteismo che identifica il Creatore nella creazione. Questi due poli si trovano anche nel pensiero cristiano, poiché Dio è nello stesso tempo trascendente e immanente nel mondo. Come afferma Maras, i più prominenti pensatori cristiani, i Padri della Chiesa, partono dalla creazione del mondo da Dio, in senso che Dio è l'artista che crea un mondo bello e ben funzionante⁷.

Tale idea può essere tracciata ai primi secoli del cristianesimo – ad esempio, Atenagora di Atene (ca. 133-190) esclama: *Καλὸς μὲν γὰρ ὁ κόσμος καὶ τῷ μεγέθει περιέχων καὶ τῇ διαθέσει τῶν τε ἐν τῷ λοξῷ κύκλῳ καὶ τῶν περὶ τὴν ἀρκτονόν καὶ τῷ σχήματι σφαιρικῷ ὅντι: ἀλλ’ οὐ τοῦτον, ἀλλὰ τὸν τεχνίτην αὐτοῦ προσκυνητέον*⁸, mentre Teofilo di Antiochia (II secolo) ripete una simile idea riferendosi a Dio come artefice che crea dal nulla⁹. Creazione ex nihilo è punto di partenza anche per Clemente Alessandrino nella sua “esposizione gnostica” del Decalogo – così esso rappresenta dieci elementi del cielo (sole, luna, astri, nuvole, luce, vento, acqua, aria, tenebra, fuoco) e dieci elementi della terra (uomini, bestiame, rettili, fiere, gli animali acquatici come pesci e cetacei, i volatili come i rapaci e quelli che si nutrono senza uccidere, e piante fruttifere e quelle sterili)¹⁰. La ricchezza del mondo

7. A. ΜΑΡΑΣ, Περιβάλλον καὶ Πατέρες, *Επιστημονική Επιθεώρηση του Μεταπτυχιακού Προγράμματος «Σπουδές στην Ορθόδοξη Θεολογία»* 7 (2017), 80. Si veda anche P. PANTAZAKOS, Οι περί φύσεως αντιλήψεις των Χριστιανών Πατέρων, in: E. PROTOPAPADAKIS & E. MANOLAS (a cura di), *Περιβαλλοντική Ηθική: Προκλήσεις και προοπτικές για τον 21ο αιώνα*, Orestiada: Democritus University of Thrace 2012, 89-104.

8. *Legatio pro Christianis*, PG 6, col. 920A = *Athenagoras of Athens, Legatio and De Resurrectione*, Edited and translated by William R. SCHOEDEL [Oxford Early Christian Texts], Oxford: Clarendon Press, 1972, capit. 16, p. 32 (“Bello è il mondo ed eccellente per la sua grandezza e per la disposizione così dello zodiaco come del settentrione e per la sua figura sferica; ma non esso, bensì il suo artefice è da adorarsi”).

9. οὗτος καὶ τὸ ἔξ οὐκ ὄντων ποιεῖν καὶ πεποιηκέναι τὰ ὄντα καὶ ὅσα βούλεται, καθὼς βούλεται: *Ad Autolycum*, 11.4, PG 6, 1052B-1053A = *Theophilus of Antioch ad Autolycum*. Text and translation R. M. GRANT [Oxford Early Christian Texts], Oxford: Clarendon Press, 1970, 26.

10. *Strom.*, VI.16, PG 9, 357C: ἡ δεκάλογος δὲ κατὰ μὲν οὐρανίον εἰκόνα περιέχει ήλιον καὶ σελήνην, ἀστρα, νέφη, φῶς, πνεῦμα, ὑδωρ, ἀέρα, σκότος, πῦρ. αὕτη φυσικὴ

creato istiga meraviglia, ma questa meraviglia è infatti dovuta a Dio come creatore; così Basilio il Grande nella quinta omelia sull'*Esamerone* scrive: *Βούλομαί σοι σφοδρότερον τῆς κτίσεως ἐνιδρυνθῆναι τὸ θαῦμα, ὅτι περὶ ἀν εὑρεθῆς, καὶ ὅποις δήποτε γένει τῶν φυομένων παραστῆς, ἐναργῆ λαμβάνης τοῦ ποιήσαντος τὴν ὑπόμνησιν*¹¹.

Queste considerazioni che sottolineano il ruolo creativo di Dio nel mondo servono non solo ad affermare Dio come creatore, ma anche a sottolineare il carattere distintamente buono del cosmo. Il mondo intero, in quanto creato da Dio, compresi gli esseri umani e gli animali carnivori o le piante velenose, è buono. Questa idea è in modo direttissimo ribadita da Giovanni Crisostomo, arcivescovo di Costantinopoli del IV secolo, che sostiene l'intrinseca bontà di tutta la creazione, tra cui *οὐ μόνον βοτάναι χρήσιμοι, ἀλλὰ καὶ ὀλέθριαι, καὶ δένδρα οὐ μόνον ἔγκαρπα, ἀλλὰ καὶ ἄκαρπα, καὶ ξῶα οὐ μόνον ἥμερα, ἀλλὰ καὶ ἄγρια καὶ ἀτίθασα* (“non solo le piante che sono utili ma anche quelle che sono dannose, e non solo gli alberi che danno frutti ma anche quelli che non ne producono; e non solo animali domestici ma anche quelli selvatici e sfrenati”)¹². Affermando la bontà ontologica di tutta la creazione, Crisostomo nega il significato esclusivamente strumentale di piante e animali, sottolineando così il valore intrinseco del mondo creato¹³.

Un altro importante pensatore dell'era bizantina, Dionigi l'Areopagita, famoso per la sua miscela di neoplatonismo e cristianesimo, nonché per

δεκάλογος οὐρανοῦ. ἡ δὲ τῆς γῆς εἰκὼν περιέχει ἀνθρώπους, κτήνη, ἐρπετά, θηρία καὶ τῶν ἐνύδρων ἰχθύας καὶ κήτη, τῶν τε αὖ πτηνῶν ὅμοιώς τά τε σαρκοβόρα καὶ τὰ ἵμεροφ χρώμενα τροφῆ, φυτῶν τε ὠσαύτως τὰ καρποφόρα καὶ ἄκαρπα.

11. *Hom. V.2, PG 29, 97C = Basile de Césarée Homélies sur l'Hexaéméron* [SC 26], Paris 1949, 284 (*Basilio di Cesarea, Omelie sull'Esamerone e di argomento vario*, Testo greco a fronte. A cura di Francesco TRISOLIO, Milano: Bompiani, 2017: 185: “Io vorrei far sorgere in te una profonda ammirazione della creazione, affinché in qualunque luogo tu venga a trovarsi e davanti a qualunque tipo di vegetazione tu sia, ti procuri un chiaro ricordo del Creatore”). D. ZOUZOULAS, *Oι κοσμολογικὲς καὶ οἰκολογικὲς θέσεις τοῦ Μεγάλου Βασιλείου* [<https://ikee.lib.auth.gr/record/283581/files/GRI-2016-16820.pdf>], prosegue su un'ampia analisi delle idée di Basilio sulle cosmologia ed ecologia.

12. *Hom. in Gen., X.11, PG 53, 87C.*

13. O. KINDIY, Patrology, Ecology and Eschatology: Looking Forward to the Future of the Planet by Looking Back to the Fathers of the Church, *Logos: A Journal of Eastern Christian Studies* 55: 3-4 (2014), 317.

aver coniato il termine *gerarchia*, è stato particolarmente eloquente su due temi che hanno pesantemente segnato la storia della filosofia, ossia amore e bellezza. Dionigi descrive Dio come causa creativa/efficiente (*ποιητικὸν αἴτιον*), causa finale (*τελικὸν αἴτιον*) e causa paradigmatica (*παραδειγματικὸν*)¹⁴. Parlando di Dio come causa paradigmatica, Dionigi afferma che lui “contiene in antecedenza e fa sussistere tutte le cose che sono”¹⁵, e che gli esemplari di tutte le cose preesistono in lui in maniera soprasostanziale. Lui definisce gli esemplari come “le ragioni (*λόγοι*) che producono gli esseri in Dio e che in lui preesistono in maniera unitaria”, procedendo: “la Sacra Scrittura [gli] chiama predeterminazioni e voleri

14. Alle solite quattro cause aristoteliche, i neoplatonici ne aggiungono altre due: la causa paradigmatica e la causa strumentale. Cfr. Platone, *Parm.*, 132D: ἀλλ', ὁ Παρμενίδη, μάλιστα ἔμοιγε καταφαίνεται ὅδε ἔχειν: τὰ μὲν εἰδη ταῦτα ὥσπερ παραδείγματα ἔστανται ἐν τῇ φύσει, τὰ δὲ ἄλλα τούτοις ἐοικέναι καὶ εἶναι δόμοιώματα, καὶ ἡ μέθεξις αὗτη τοῖς ἄλλοις γίγνεσθαι τῶν εἰδῶν οὐκ ἄλλη τις ἡ εἰκασθῆναι αὐτοῖς (“Piuttosto, Parmenide, mi sembra che la questione si ponga in questi termini: tali specie come modelli stanno in natura, e le altre cose assomigliano a queste specie e sono delle copie, e la stessa partecipazione delle altre cose alle specie altro non è che l'essere ad esse somigliante”); cf Proclo, *In Parm.*, ed. C. STEEL, *Procli in Platonis Parmenidem Commentarii*, v. 2 [Oxford Classical Texts], Oxford 2008, 95: ἔκαστον γὰρ εἴδος οὐ παράδειγμα μόνον ἔστι τῶν αἰσθητῶν ἄλλα καὶ ὑποστατικὸν αὐτῶν ... καὶ γὰρ ἄτοπον, εἰ οἱ μὲν ἐν τῇ φύσει λόγοι ποιητικὴν ἔχοιεν τινὰ δύναμιν, τὰ δὲ νοητὰ εἰδη τῆς τοῦ ποιεῖν αἰτίας παρησημένα τυγχάνοι. Οὐ μόνον ἄρα παραδειγματικὸν ἔστι πᾶν τὸ θεῖον εἴδος, ἄλλα καὶ πατρικὸν καὶ αὐτῷ τῷ εἶναι γεννητικὸν αἴτιον τῶν πολλῶν [“Ogni Forma non è solo un modello (παράδειγμα) di oggetti sensibili, ma è anche la causa del loro essere (...) Dopo tutto, sarebbe assurdo se i principi della ragione in natura dovessero possedere un certo potere creativo, mentre le Forme intelligibili dovessero essere prive di qualsiasi ruolo causale nella creazione. Quindi, ogni Forma divina ha non solo un aspetto paradigmatico, ma anche paterno, e in virtù del suo stesso essere è una causa generativa dei molti particolari ...”]. Naturalmente, nel caso di Dionigi, questi non sono attribuiti alle Forme, ma a Dio stesso. Simile è l'idea di Plotino presente nelle *Enneadi*, V.8.8 (*Plotini Opera*, ed. P. HENRY – H.-R. SCHWYZER, v. 2 [Oxford Classical Texts], Oxford 1974): Πᾶν γὰρ τὸ κατὰ ἄλλο ποιηθὲν δταν τις θαυμάσῃ ἐπ' ἔκεινο ἔχει τὸ θαῦμα, καθ' ὃ ἔστι πεποιημένον (“quando uno ammiri un oggetto qualsiasi modellato su di un altro, non fa che riversare la sua ammirazione su quell'oggetto secono il quale è stato formato”).

15. *De divinis nominibus* [in seguito: *DN*] V.10, PG 3, 825B = *Corpus Dionysiacum Vol. I: Pseudo-Dionysius Areopagita, de Divinis Nominibus*, ed. B.R. SUCHLA [Patristische Texte und Studien 33], Berlin-New York 1990, 187 [in seguito: *Corpus Dionysiacum*]: Ἐν ἐνὶ γάρ, ὡς πολλάκις εἴρηται, τὰ ὄντα πάντα καὶ προέχει καὶ ὑπέστησε παρὸν τοῖς πᾶσι καὶ πανταχοῦ.

divini e buoni che determinano e fanno gli esseri, secondo i quali Dio soprasostanziale stabilì prima e portò alla luce tutte le cose che sono”¹⁶. Questi *λόγοι* sono le cause paradigmatiche contenute in Dio, mediante le quali viene stabilita l’essenza degli esseri e in base alle quali ogni essere ha l’essere e il benessere¹⁷. I *λόγοι* sono quindi atti di volontà, manifestazioni di Dio, e non gruppi di divinità minori o essenza divina¹⁸.

Secondo il suo pensiero altamente estetizzato, tutto il mondo è bello. Bellezza, forma e ordine¹⁹, tre termini che Dionigi tiene molto caro, insieme ad altri tre (armonia, amicizia e comunità)²⁰, descrivono il cosmo sapientemente creato e tutte le cose in esso: *Καίτοι καὶ ἐκ πάντων, ὅπερ ἔφην, αὐτὴν γνωστέον αὕτη γάρ ἔστι κατὰ τὸ λόγιον πάντων ποιητικὴ καὶ ἀεὶ πάντα ἀριόζουσα καὶ τῆς ἀλύτου τῶν πάντων ἐφαρμογῆς καὶ τάξεως αἰτία καὶ ἀεὶ τὰ τέλη τῶν προτέρων συνάπτουσα ταῖς ἀρχαῖς τῶν δευτέρων καὶ τὴν μίαν τοῦ παντὸς σύμπνοιαν καὶ ἀρμονίαν καλλιεργοῦσα*²¹.

16. DN V.8, PG 3, 824C = *Corpus Dionysiacum*, 187: *Παραδείγματα δε φαμεν εἶναι τοὺς ἐν θεῷ τῶν ὄντων οὐσιοποιοὺς καὶ ἐνιαίως προϊφεστῶτας λόγους, οὓς ἡ θεολογία προορισμοὺς καλεῖ καὶ θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικά, καθ’ οὓς ὁ ὑπερούσιος τὰ ὄντα πάντα καὶ προσώπισε καὶ παρήγαγεν.*

17. DN V.8, PG 3, 821D = *Corpus Dionysiacum*, 186: *Καὶ αἱ ψυχαὶ καὶ τὰ ἄλλα πάντα ὄντα κατὰ τὸν αὐτὸν λόγον καὶ τὸ εἶναι καὶ τὸ εὖ εἶναι ἔχει. Cfr. T. TOLLEFSEN, *Activity and Participation in Late Antique and Early Christian Thought*, Oxford: Oxford University Press, 2012, 115-116.*

18. Cfr. C. C. PUTNAM, *Beauty in the Pseudo-Denis*, Washington, DC: The Catholic University of America Press, 1960, 64-65; M. BENDER, *The Dawn of the Invisible: The Reception of the Platonic Doctrine on Beauty in the Christian Middle Ages - Pseudo-Dionysius the Areopagite, Albert the Great, Thomas Aquinas, Nicholas of Cusa*, Münster: MV Wissenschaft, 2010, 130; V. LOSSKY, *La notion des ‘analogies’ chez Denys le Pseudo-Aréopagite*, *Archives d’histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 5 (1931), 285; P. SPEARRITT, *A Philosophical Enquiry into Dionysian Mysticism*, Bösingen: Rotex-Druckdienst, 1968, 77-84. D. PUPĀZĀ, *Η θεολογία του Καλού και του Αγαθού στον Άγιο Διονύσιο του Αρεοπαγίτη*, Tessalonica 2009 [<https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/34231>].

19. DN IV.27, PG 3, 728D = *Corpus Dionysiacum*, 173: *Εἴ γὰρ παντελῆς γένοιτο λύσις κάλλους καὶ εἴδους καὶ τάξεως, οἰχήσεται καὶ αὐτὸ τὸ σῶμα.*

20. DN IV.7, PG 3 704A = *Corpus Dionysiacum*, 152: *καὶ διὰ τὸ καλόν αἱ πάντων ἐφαρμογαὶ καὶ φιλίαι καὶ κοινωνίαι.*

21. DN VII.3, PG 3 872B = *Corpus Dionysiacum*, 198 (“Tuttavia, come ho detto, si deve conoscere questa [Sapienza] anche da tutte le cose. Difatti essa, secondo la Scrittura,

La fine di ciò che viene prima è legata all'inizio di ciò che viene dopo, in modo che il mondo appaia organizzato secondo la bellezza e ordinato in modo armonioso. Tutto questo è possibile perché l'ordine viene dalla bellezza, cioè dalla sua fonte, e quindi l'ordine stesso rappresenta un riflesso di quella bellezza²². In un modo abbastanza platonico, Dionigi è appassionato di abbinare il Bello al Buono, oltre a collegarlo all'amore, affermando che “per tutto ciò che è Bello e Buono è desiderabile, amabile e appetibile”²³. Dicendo “per tutto”, Dionigi intende letteralmente tutte le cose, compresi gli animali e persino le pietre. Questo desiderio, l'eros, è categorizzato in quattro tipi: ἔρως ἐπιστρεπτικός, che va da inferiori a superiori, a titolo di ritorno (conversione), ἔρως κοινωνικός, che rappresenta la relazione tra uguali, a titolo di comunione, ἔρως προνοητικός, che va da superiori agli inferiori, per via della provvidenza, e ἔρως συνεκτικός, che è l'amore di ogni essere per sé, per mezzo della conservazione. Questi tipi di eros formano, tuttavia, un circolo unificato di amore: *Ἐν φῶ καὶ τὸ ἀτελεύτητον ἔαυτοῦ καὶ ἄναρχον ὁ θεῖος ἔρως ἐνδείκνυται διαφερόντως ὥσπερ τις ἀΐδιος κύκλος διὰ τάγαθον, ἐκ τάγαθοῦ καὶ ἐν τάγαθῷ καὶ εἰς τάγαθὸν ἐν ἀπλανεῖ συνελίξει περιπορευόμενος καὶ ἐν ταύτῳ καὶ κατὰ τὸ αὐτὸν καὶ προτὸν ἀεὶ καὶ μένων καὶ ἀποκαθιστάμενος*²⁴.

L'eterno circolo è, quindi, l'amore sia come processione che come ritorno; è Dio che è presente in tutte le cose e che dà loro la loro bontà, bellezza, potere ed essere. L'amore è quindi identificato come potere, manifestazione, processione e movimento erotico che preesiste nel Bene, esce dal Bene e si muove circolarmente da esso verso gli esseri, e quindi, nella

è l'artefice di tutte le cose e sempre tutto compone ed è causa della concordia indissolubile e dell'ordine di ogni cosa e sempre unisce la fine delle prime con i principi delle seconde e produce un accordo e una bella armonia di tutto l'universo”).

22. F. IVANOVIC, Images of Invisible Beauty in the Aesthetic Cosmology of Dionysius the Areopagite, in: J. BOGDANOVIC (ed.), *Perceptions of the Body and Sacred Space in Late Antiquity and Byzantium*, London: Routledge, 2018, 11-22.

23. DN IV.10, PG 3 708A = *Corpus Dionysiacum*, 155: *Πᾶσιν οὖν ἔστι τὸ καλὸν καὶ ἀγαθὸν ἐφετὸν καὶ ἐραστὸν καὶ ἀγαπητόν.*

24. DN IV.14, PG 3 712D-713A = *Corpus Dionysiacum*, 160 (“L'Amore [ἔρως] divino dimostra eccellentemente di non avere né fine né principio, come un circolo perpetuo che gira attorno, a causa del Bene dal Bene e nel Bene e verso il Bene, con un'orbita impeccabile, rimanendo nello stesso stato e seguendo lo stesso modo e sempre procede, rimane e ritorna”).

reversione, ritorna al Bene. Più importante per il nostro argomento, questa idea si riferisce all'intera creazione, e non solo agli esseri umani.

I concetti di amore onnicomprensivo e di bellezza del mondo, in quanto creato da Dio, implica che, come accennato all'inizio di questo articolo, le due caratteristiche principali di Dio sono la sua trascendenza e la sua immanenza nel mondo. Il problema che sorge è come questi due possono essere riconciliati? Una soluzione si nasconde nello sviluppo della dottrina dionisiana dei *λόγοι*.

Massimo il Confessore, una prominente figura intellettuale del VII secolo, risponde, dunque alla tensione trascendenza/immanenza divina formulando la dottrina dei *λόγοι*, che sono “predeterminazioni” che preesistono in Dio, e in base alle quali “tutte le cose esistono, diventano e rimangono”²⁵. Queste sono, quindi, le idee o intenzioni divine per la creazione; l'essere di una cosa è determinato dal suo *λόγος*, cioè da ciò che Dio intende che sia. Dio è in tutto ciò che esiste perché tutto è una realizzazione dei suoi *λόγοι*, della sua volontà creativa, e ciò significa che partecipare all'esistenza è partecipare a Dio, alla volontà creativa di colui che è l'esistenza stessa²⁶.

Massimo crede fermamente nella creazione dal nulla, attraverso la quale Dio è affermato come il creatore onnipotente che non ha bisogno di un materiale preesistente da cui creare. “Dio ha portato gli esseri *in esistenza dal nulla*”²⁷, scrive Massimo e prosegue riconoscendo il ruolo cruciale della volontà divina nel creare “dal nulla la sostanza dei mondi visibili e invisibili”²⁸. Questa idea rivendica l'assoluta superiorità di Dio su e oltre ogni cosa creata. Tutte le creature sono create secondo *λόγοι* che sono idee preesistenti, o buone volontà²⁹, contenute nel Logos. Sebbene questi *λόγοι*

25. Περὶ διαφόρων ἀποριῶν (*Ambiguorum liber*) [in seguito: *Amb.*], 42, PG 91, 1329 AB: ἐν τῷ Θεῷ προϋπάρχοντι παγίως ὅντες οἱ λόγοι, καθ' οὓς καὶ εἰσὶ τὰ πάντα καὶ γεγόνασι καὶ διαμένουσι.

26. E. THEOKRITOFF, *Living in God's Creation: Orthodox Perspectives on Ecology*, Crestwood: St Vladimir's Seminary Press, 2009, 54.

27. *Amb.* 7, PG 91, 1077C: ἐκ τοῦ μὴ ὅντος παρὰ Θεοῦ εἰς τὸ εἶναι παρῆχθαι.

28. *Amb.* 7, PG 91, 1080A: τήν τε ὄρατην καὶ ἀόρατον ἐκ τοῦ μὴ ὅντος ὑπεστήσατο κτίσιν.

29. *Quaestiones ad Thalassium I-LV*, (Edited by Carl LAGA and Carlos STEEL, in: *Corpus Christianorum. Series graeca* (CCSG), Turnhout: Brepols, 1980, vol. 7), 13, CCSG 7.95; *Amb.* 7, PG 91, 1085AB.

siano principi di esseri creati e differenziati, contengono anche lo scopo divino degli esseri, presente nel Logos, che “vuole sempre e in ogni cosa compiere il mistero della sua incarnazione”³⁰. In questo modo ogni persona diventa una parte di Dio attraverso il *λόγος* contenuto nel suo essere³¹. Come l’incarnazione del Logos e come parte di Dio, il mondo creato è una manifestazione specifica di Dio. Inoltre, poiché tutti gli esseri sono creati, cioè causati da Dio, essi rivelano Dio, in quanto gli effetti rivelano le loro cause. I *λόγοι* sono quindi i principi attraverso cui gli esseri partecipano a Dio (o meglio alla sua attività), e in questo modo Dio è presente in ogni cosa, poiché ogni essere contiene un *λόγος* corrispondente³². Tutti i *λόγοι* sono contenuti nel Logos universale, nel Verbo di Dio, attraverso la graduale partecipazione di *λόγοι* particolari nei *λόγοι* più universali. In questo modo il Logos attira tutti gli esseri a se stesso ed effettua una comunione tra loro: *Kai ἀπλῶς, ἵνα συνελῶν εἴπω, πάντων διηρημένων καὶ μερικῶν οἱ λόγοι τοῖς τῶν καθόλου καὶ γενικῶν, ὡς φασι, περιέχονται λόγοις, καὶ τοὺς μὲν τῶν γενικωτέρων καὶ καθολικωτέρων λόγους ὑπὸ τῆς σοφίας συνέχεσθαι, τοὺς δὲ μερικῶν ποικίλως τοῖς τῶν γενικῶν ἐνισχημένους ὑπὸ τῆς φρονήσεως περιέχεσθαι, καθ’ ἣν ἀπλούμενοι πρότερον, καὶ τὴν ἐν τοῖς πράγμασι τοῖς ὑποκειμένοις ἀπολύοντες συμβολικὴν ποικιλίαν ὑπὸ τῆς σοφίας ἐνίζονται, τὴν εἰς ταῦτη τοῖς γενικωτέροις συμφυίαν δεξάμενοι. Σοφία δὲ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς καὶ φρόνησίς ἔστιν ὁ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός, ὁ καὶ τὰ καθόλου τῶν ὄντων συνέχων τῇ δυνάμει τῆς σοφίας, καὶ τὰ συμπληρωτικὰ τούτων μέρη περιέχων τῇ φρονήσει τῆς συνέσεως ὡς πάντων φύσει δημιουργὸς καὶ προνοητής, καὶ εἰς ἐν ἄγων τὰ διεστῶτα δι’ ἑαυτοῦ, καὶ τὸν ἐν τοῖς οὖσι καταλύων πόλεμον, καὶ πρὸς εἰρηνικὴν φιλίαν τὰ πάντα καὶ ἀδιαιρέτον συνδέων ὅμονοιαν, τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, καθώς φησιν ὁ θεῖος ἀπόστολος*³³.

30. *Amb.* 7, PG 91, 1084D: *Βούλεται γὰρ ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος καὶ θεὸς τῆς αὐτοῦ ἐνσωματώσεως ἐνεργεῖσθαι τὸ μνηστήριον.*

31. *Amb.* 7, PG 91, 1084D: *διὰ τὸν ἐν αὐτῷ τῆς ἀρετῆς ὄντα λόγον.*

32. Si veda TOLLEFSEN, *Activity and Participation*, 127-130.

33. *Amb.* 41, PG 91, 1313AB (“E semplicemente, per parlare in modo conciso, i principi [logoi] di ciò che è separato e particolare sono, come si dice, contenuti dai principi di ciò che è universale e generico, e i principi più generici e universali sono tenuti insieme dalla saggezza, mentre i principi dei particolari, che sono contenuti in vari modi da quelli dei termini generici, sono racchiusi dalla prudenza, secondo la quale, essendo stati prima

Così, Dio dà esistenza agli esseri, si rende presente negli esseri attraverso i loro *λόγοι*, li unisce con altri esseri della stessa natura e, infine, unisce tutte le cose in se stesso³⁴. La teoria dei *λόγοι*, quindi, esemplifica la visione massimiana della grande armonia del cosmo centrata attorno e unita a Dio.

Tuttavia, i *λόγοι* non esistono in Dio in senso proprio, ma sussistono come potenze in lui. In questo modo Massimo afferma sia la trascendenza di Dio che la sua immanenza nel mondo, non cadendo nel deismo o nel panteismo. Comunque, la caduta di Adamo corruppe i *λόγοι* dell'intero universo, che divenne così un mondo caduto pieno di squilibri. Il compito, quindi, è di condurre un modo di vita che ripristini l'ordine nella creazione e la metta in conformità con gli eterni *logoi*.

Per meglio spiegare questo, Massimo introduce il concetto di *τρόπος*, cioè, *τρόπος ὑπάρχεως*, che è uno modo di esistenza. Quindi, “il risultato della Caduta non è che le nature sono distorte in se stesse, ma piuttosto che le nature sono usate male: la Caduta esiste al livello non del *λόγος*, ma del *τρόπος*”³⁵. La soluzione sta nell'aggiustare il *τρόπος* al *λόγος*, cioè nel condurre la vita, il modo di esistere, in accordo con il *λόγοi* eterno dell'essere. Nel senso del rapporto con la creazione, ciò che Massimo implica è che il nostro *τρόπος* è un *τρόπος* dell'abuso della creazione³⁶.

Questa idea ha diverse implicazioni importanti: da un punto di vista etico, essa orienta l'uomo verso la giusta e corretta relazione con la natura /creazione; d'altra parte, afferma la bontà della natura, poiché dichiara la presenza di Dio nella natura, data la presenza del Logos in tutta la creazione attraverso i *λόγοι*. La dottrina dei *λόγοi* afferma anche l'importanza della

semplificati e privati della diversità simbolica che acquistano in cose materiali inferiori, sono resi uno dalla saggezza, avendo ricevuto l'affinità naturale che porta all'identità attraverso i principi più generici. Ma la Saggezza e la Prudenza di Dio Padre è il Signore Gesù Cristo, che attraverso il potere della saggezza sostiene gli universali degli esseri, e attraverso la prudenza della comprensione abbraccia le parti da cui sono completati, poiché lui è per natura Creatore e Provveditore di tutte le cose, e attraverso se stesso attira in unità quelli che sono separati, sciogliendo lotte tra gli esseri e legando insieme tutte le cose in un'amicizia pacifica e in una concordia indivisa, sia in cielo che in terra, come dice l'apostolo divino”).

34. E. D. PERL, *Methexis: Creation, Incarnation, Deification in Saint Maximus the Confessor*, PhD Thesis. Yale University, 1991, 171.

35. A. LOUTH, *Maximus the Confessor*, London: Routledge, 1996, 57.

36. A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris: Beauchesne, 1973, 70.

teologia e della filosofia cristiana nel dibattito ecologico in cui l'interesse primario è stato diretto alla filosofia del processo e alle antiche religioni della Terra. Inoltre, questo significa che tutto è stato creato con un piano specifico e dalla volontà di Dio; così, cambiare questo piano, abusare della natura e creare un disastro ambientale vuol dire opporsi alla volontà di Dio e al suo piano³⁷.

Una parte cruciale del pensiero di Massimo è la famosa dottrina dell'uomo come microcosmo e mediatore, il cui compito è di riconciliare cinque mediazioni esistenti nel cosmo: maschile e femminile; paradiso e mondo abitato; cielo e terra; sensibile e intelligibile; Dio e creazione. Il microcosmo realizza un'unione tra umani e non umani che mette in atto l'unione finale di Dio con il mondo³⁸. La persona umana abbraccia e tiene insieme il mondo alienato, e questa è “la via verso la compimento di ciò che è diviso”. Attraverso la lotta ascetica pratica e contemplativa, l'umanità εἴτα τὸν παράδεισον καὶ τὴν οἰκουμένην διὰ τῆς οἰκείας ἀγιοπρεποῦς ἀγωγῆς ἐνώσας μίαν ποιήσει γῆν (“unisce il paradoso e il mondo abitato per fare una terra”), superando tutte le alienazioni del cosmo, fino a quando finalmente “unisce la natura creata con quella non creata”³⁹. Nelle parole di Massimo: *Τούτον δὴ χάριν ἔσχατος ἐπεισάγεται τοῖς οὖσιν ὁ ἄνθρωπος, οἷονεὶ σύνδεσμός τις φυσικὸς τοῖς καθόλον διὰ τῶν οἰκείων μερῶν μεσοιτεύων ἀκροῖς, καὶ εἰς ἐν ἄγων ἐν ἑαυτῷ τὰ πολλῷ κατὰ τὴν φύσιν ἀλλήλων διεστηκότα τῷ διαστήματι ...*⁴⁰

37. Cf. R. BORDEIANU, Maximus and Ecology: The Relevance of Maximus the Confessor's Theology of Creation for the Present Ecological Crisis, *The Downside Review* 127 (2009), 106-107. Si veda anche K. ZACHOS, *Ἡ χαμένη οἰκείότητα: ἡ οἰκολογικὴ κρίση ὑπὸ τὸ φῶς τῆς οἰκείψης τοῦ Αγίου Μαξίμου τοῦ Ὄμολογητῆ*, Tessalonica 1997 [=<https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/14644>].

38. L'opera classica ed esaustiva sul pensiero di Massimo è L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago: Open Court, 1995. Si veda anche T. TOLLEFSEN, *The Christocentric Cosmology of St Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press, 2008, sp. 64-190.

39. *Amb. 41, PG 91, 1308B: Καὶ κτιστὴν φύσιν τῇ ἀκτίστῳ δι’ ἀγάπης ἐνώσας.*

40. *Amb. 41, 1305BC* (“Proprio per questa ragione l'essere umano è stato introdotto per ultimo tra gli esseri, come una specie di legame naturale che media tra le estremità degli universali attraverso le loro parti proprie, e che conduce alla unità in sé quelle cose che sono naturalmente separate l'una dall'altra da un grande intervallo”).

Questa unità della creazione e il legame tra l'essere umano e il resto della natura sono sottolineati da Giovanni Damasceno, un teologo del VIII secolo, famoso, tra l'altro, per la sua difesa delle icone, che scrive che l'essere umano ha comunanza sia con gli animi che con le cose inanimate: *Χρὴ γινώσκειν, ὅτι ὁ ἄνθρωπος καὶ τοῖς ἀψύχοις κοινωνεῖ καὶ τῆς τῶν ἀλόγων μετέχει ζωῆς καὶ τῆς τῶν λογικῶν μετείληφε νοήσεως. Κοινωνεῖ γὰρ τοῖς μὲν ἀψύχοις κατὰ τὸ σῶμα καὶ τὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων στοιχείων κρᾶσιν, τοῖς δὲ φυτοῖς κατά τε ταῦτα καὶ τὴν θρεπτικὴν καὶ αὐξητικὴν καὶ σπερματικὴν, ἥγουν γεννητικὴν δύναμιν, τοῖς δὲ ἀλόγοις καὶ ἐν τούτοις μέν, ἐξ ἐπιμέτρου δὲ κατὰ τὴν ὅρεξιν, ἥγουν θυμὸν καὶ ἐπιθυμίαν καὶ κατὰ τὴν αἰσθησιν καὶ κατὰ τὴν καθ' ὄρμὴν κίνησιν⁴¹.*

Inoltre, l'essere umano è collegato alle intelligenze incorporee attraverso la facoltà della ragione, apparentando così come una ricapitolazione del cosmo, o come direbbe Giovanni, in linea con Massimo, come un microcosmo. Non solo tutti gli esseri viventi, tuttavia, hanno un legame con l'essere umano, ma l'intera materia, creata da Dio, è buona, e deve essere riverita. Nel corso della sua difesa delle icone, il Damasceno attesta minuziosamente l'importanza della materia, citando il legno della croce, la roccia della tomba santa, l'inchiostro del Vangelo e il corpo e il sangue di Cristo come materia. Senza cadere nel panteismo, Giovanni sostiene che la materia è riempita con l'energia e la grazia divina, e che attraverso la materia *οὐ προσκυνῶ τῇ ψλῃ, προσκυνῶ δὲ τὸν τῆς ψλῆς δημιουργόν, τὸν ψλην δι' ἐμὲ γενόμενον καὶ ἐν ψλῃ κατοικῆσαι καταδεξάμενον καὶ δι' ψλῆς τὴν σωτηρίαν μου ἐργασάμενον* (“venero il Creatore della materia, che per me

41. *Die Schriften des Johannes von Damaskos II, Expositio accurata fidei orthodoxae*, ed. B. KOTTER, Berlin - New York 1973, capit. 26 [II.12], p. 78 (“Bisogna sapere che l'uomo ha comunanza con le cose inanimate, partecipa della vita degli animali senza ragione e ha ricevuto comunanza con l'intelligenza degli esseri dotati di ragione. Infatti ha comunanza con le cose inanimate in riguardo al corpo e alla mescolanza dei quattro elementi; con le piante, in riguardo a questi e alla facoltà nutritiva, accrescitiva e seminativa o generatrice; con gli animali senza ragione, sia per questi riguardi sia, in aggiunta, per l'appetito -cioè per l'ira e il desiderio- per la percezione coi sensi e per il movimento secondo l'impulso”). La bibliografia su Giovanni Damasceno è vastissima - si veda, inter alios, I. LILIS, *Κοσμολογία καὶ ανθρωπολογία στη διδασκαλίᾳ του Ιωάννου Δαμασκηνού*, Tessalonica 2007 [<https://www.didaktorika.gr/eadd/handle/10442/14733>].

si è fatto materia, che ha assunto la vita nella materia e che per mezzo della materia ha realizzato la mia salvezza")⁴².

Infine, alcune idee esemplari che sono state discusse qui, come l'unità della creazione, la bellezza del cosmo, l'amore onnicomprensivo, l'uomo come microcosmo e mediatore e la bontà della materia, mostrano la vasta ricchezza dell'eredità filosofica e teologica patristica e bizantina che può essere rilevante per le nostre preoccupazioni ambientali oggi. Esse contribuiscono anche a modificare l'ingiustificata elusione di esplorare le cosmologia, antropologia, etica ed estetica cristiane nei dibattiti ecologici contemporanei. Invece di una visione sfruttatrice della natura nella cultura medievale latina, o del radicale, spesso infondato, equalitarismo del movimento della "deep ecology" ecologia profonda, il pensiero greco-bizantino offrirebbe valide e preziose considerazioni che affermano l'importanza del mondo creato, e che non minimizzeranno il ruolo dell'umanità nella creazione insistendo sull'equalitarismo ecologico e l'anti-antropocentrismo, così spesso cadendo in misantropia, ma piuttosto enfatizzando la responsabilità cruciale e decisiva del genere umano per il benessere di tutta la vita.

42. *Die Schriften des Johannes von Damaskos III, Orationes tres adversus eos qui sacras imagines abjiciunt*, ed. B. KOTTER, Berlin – New York 1975: *Or.*, I, capit. 16, p. 89.

**BYZANTINE PATRISTIC THOUGHT (4th-8th CENTURIES)
AND THE ENVIRONMENT**

The article situates itself within the debate on ecological issues by emphasizing the importance of philosophical and theological approach to the questions at stake, and focusing on the contributions of Byzantine thought, which has been rather neglected in this context. With this in mind, the article offers a panoramic view of several Byzantine authors' ideas on the environment and the relationship between human beings and the rest of the creation. By examining the thought of Maximus the Confessor, Dionysius the Areopagite, John Damascene, and John Chrysostom the author highlights their views on deification, unity of creation, and environmental/animal ethics in order to conclude that the mainstream Byzantine vision of nature was not its exploitation, but affirmation of the created world and crucial responsibility of human beings in it.